

ANCHIETA EM COIMBRA

1548

COLÉGIO DAS ARTES DA UNIVERSIDADE



ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL

1998

UNIVERSIDADE DE COIMBRA



Fundação Eng. António de Almeida

Título: Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra
- Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)
Tomo II

Organização: Sebastião Tavares de Pinho
Luísa de Nazaré Ferreira

Edição: Fundação Eng. António de Almeida
Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto

Data da edição: Dezembro de 2000

Paginação e capa: Inês Figueiredo

Impressão e acabamento: Rainho & Neves, Lda. / Santa Maria da Feira

Tiragem: 1 000 exemplares

Depósito Legal n° 165842/01
ISBN: 972-8386-38-9

ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL

ANCHIETA EM COIMBRA

COLÉGIO DAS ARTES DA UNIVERSIDADE

(1548-1998)

Na capa:
Retrato de José de Anchieta

Esta gravura pertence à colecção dos *Retratos e elogios de Varões e Donas, que illustraram a Nação Portuguesa em virtudes, letras, armas e artes, assim nacionaes como estrangeiros, tanto antigos como modernos. Offerecidos aos generosos portugueses*. Tomo I, Lisboa, na Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, [1806]-1817; [Tomo II, *ibid.*, 1817-1822, sem frontispício]. A colecção consta de 78 retratos, publicados em cadernos mensais, com várias interrupções. A maior parte foi desenhada por José da Cunha Taborda, com a colaboração de seis gravadores portugueses, mas algumas não trazem mencionados nem o desenhador nem o gravador. Estando a gravura de Anchieta neste segundo caso, teremos de a dar como de autor português formalmente anónimo.

O original dispõe de uma peanha com a inscrição "O V. P. JOSE D'ANCHIETA, *Apostolo e Thaumaturgo do Brasil, Nat. de Tenerife*", que aqui não reproduzimos por opção estética.

ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL

ANCHIETA EM COIMBRA

COLÉGIO DAS ARTES DA UNIVERSIDADE

(1548-1998)

TOMO II

COORDENAÇÃO
SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO
LUÍSA DE NAZARÉ FERREIRA

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Instituto de Estudos Clássicos • Instituto de Estudos Brasileiros
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos



Fundação Eng. António de Almeida

>

Retábulo de Santa Maria, da capela-mor da Sé Velha de Coimbra.

NOTA HISTÓRICA:

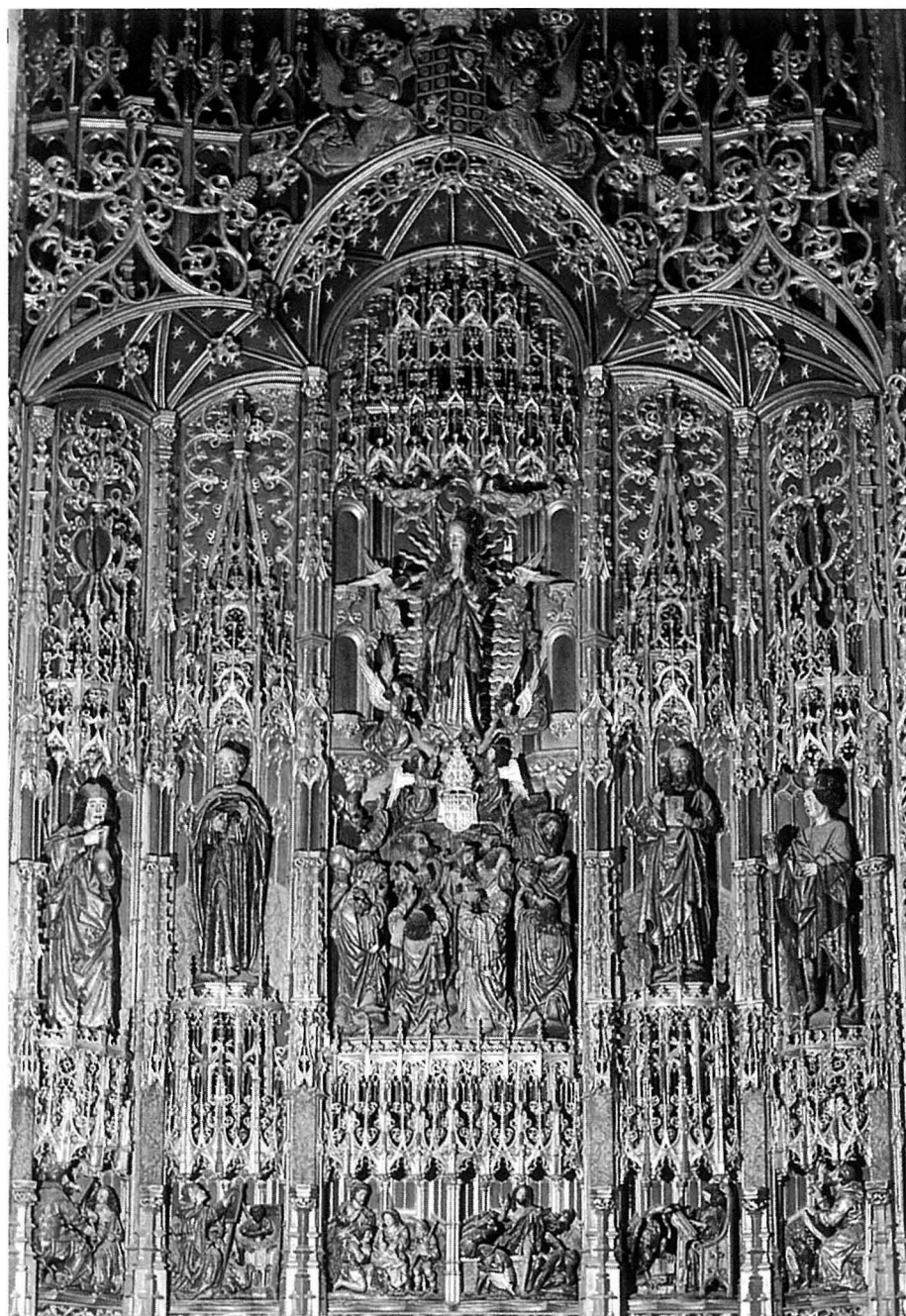
Retábulo gótico em madeira dourada e policroma da Sé Velha de Coimbra, em que avulta, ao centro, a figura da Virgem, e por isso designado "Retábulo de Santa Maria", o mesmo nome da titular e orago a que a própria catedral *Sanctae Mariae Colimbriensis* foi dedicada, desde tempos anteriores à nação portuguesa. Construído por ordem do bispo-conde de Coimbra D. Jorge de Almeida, estava já instalado em 1508 na capela da nave central, a servir de fundo à ara ou altar-mor igualmente chamado "de Santa Maria".

José de Anchieta, durante os seus tempos de Coimbra, de 1548 a 1553, como estudante do Colégio das Artes da Universidade e depois também como noviço do primeiro colégio da Companhia de Jesus, aí fundado em 1542, conheceu de perto este magnífico conjunto retabular, diante do qual certamente se ajoelhou e orou muitas vezes. Terá sido, também, muito provavelmente diante desta imagem da Virgem Maria que o "Canário de Coimbra" tomou uma decisão muito pessoal e determinante para a sua vida, que o levou a noviciar nos Jesuítas da cidade do Mondego e a avançar depois para as missões do Brasil, a julgar pelas seguintes palavras de Pêro Rodrigues, um dos seus primeiros biógrafos:

"A primeira destas plantas [das virtudes] foi um eficaz desejo da pureza d'alma e corpo, com aborrecimento de todos os vícios, e em particular dos torpes e desonestos. Em sinal do qual desejo, estando um dia na Sé de Coimbra, de joelhos diante de um altar, em que estava uma imagem de vulto de Nossa Senhora, fez voto de perpétua virgindade, em que Deus Nosso Senhor o conservou por toda a vida." (Vd. P. Pêro Rodrigues, *Vida de José de Anchieta*, cap. IV, e cf. P. Hélio Abranches Viotti, *Primeiras Biografias de José de Anchieta*, in José de Anchieta, *Obras Completas*, 12º vol., São Paulo, Ed. Loyola, 1988, p. 61.

Esta informação fornecida por um contemporâneo e companheiro de Anchieta na mesma missão em terras de Vera Cruz é confirmada de algum modo por ele próprio no seu longo poema acerca da Virgem Maria. Vd. *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, v. 617-760; cf. José de Anchieta, *O Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus* (trad. de P. Armando Cardoso) in *Obras Completas*, 4º vol.-I, São Paulo, Ed. Loyola, 1980, p. 135-143.

S.T.P.



(Página deixada propositadamente em branco)



ELISEO IZQUIERDO

*Espanha, Instituto de Estudos Canários
na Universidade de La Laguna*

ELOGIO DEL HIJO JOSÉ

Sobre la familia de Mencía Díaz de Clavijo, madre del beato José de Anchieta, y sobre ella misma, hay bastante documentación en archivos públicos y privados de las Islas Canarias¹.

Pero este material se ha utilizado preferentemente con fines genealógicos, pues son muchos los investigadores anchietanos que durante años han dedicado sus esfuerzos, de manera casi exclusiva, a esclarecer y precisar cuáles fueron las raíces de los progenitores del Apóstol del Brasil, que ofrecían amplias zonas en sombra o motivos para la controversia, en particular las raíces paternas².

Quizás esto puede explicar el escaso interés que hasta ahora suscitó entre los estudiosos la figura humana de doña Mencía y la carencia de trabajos que, con los testimonios que de ella se conservan, iluminaran su personalidad; también, las inexactitudes que han venido repitiendo a

.....
¹ Véase F. Gonzalez Luis, "Apuntes biográficos", *José de Anchieta. Vida y obra*, La Laguna, 1988, p. 41 y ss.

² Sobre los orígenes paternos, la cuestión que más tinta ha consumido, pues eran varias las hipótesis, ha puesto bastantes cosas en su sitio Francisco Borja de Aguinagalde con el artículo "Teresa de Celarayan, abuela del beato Anchieta", *Estudios Canarios* XLI, (Anuario del Instituto de Estudios Canarios, [1996]-1997) 257-269.

través del tiempo la mayoría de los biógrafos del religioso y gran humanista canario sobre su madre. Y cuando alguien lo intentó, privó más la fantasía que el rigor histórico³.

De doña Mencía se sabía quienes fueron sus padres y familiares más cercanos, los cónyuges que tuvo y los hijos que trajo al mundo, con la sombra de duda de si fueron nueve o diez los habidos en su segundo matrimonio, porque si bien su tataranieta Baltasar de Anchieta Cabrera San Martín, que figura como autor del *Compendio*⁴, introduce en las 'Adiciones' al mismo un décimo vástago, de nombre Bartolomé, éste no aparece citado en las respectivas últimas voluntades del escribano Juan de Anchieta y de su esposa⁵, por lo que hay que suponer que se trata de error del panegirista de su ilustre pariente, pues además, según su propia afirmación, para relacionarlos se basó en la cláusula de herederos del testamento de su tatarabuelo, en el que Bartolomé no se halla incluido⁶.

Por lo que se refiere a la naturaleza de doña Mencía, los errores abundaron desde el principio. Quiricio Caxa, primer biógrafo de José de Anchieta, que fue durante años compañero y amigo fraternal del jesuita tinerfeño y debió recoger de él noticias diversas que sin duda aprovechó para escribir la *Breve Relação...*⁷, afirma que la progenitora del Apóstol era de ascendencia guanche —“sua mãe”, dice, “procedía dos gentios naturais que nela (isla) se acharam quando foi pelos cristãos conquistada”⁸—, lo que resulta impensable que pudiera oír de labios de su biogra-

³ Véase, por ejemplo, Antonio Queiroz Filho, *A vida heróica de José de Anchieta*, São Paulo, Edições Loyola, 1988, p. 19.

⁴ Baltasar Anchieta Cabrera San Martín, *Compendio de la vida de el Apóstol de el Brasil, nuevo thumaturgo, y grande obrador de maravillas V. P. Joseph de Anchieta, de la Compañía de Jesus, natural de la Ciudad de la Laguna, en la Isla de Tenerife, vna de las de Canaria*, Xerez de la Frontera, 1677. Sobre la autoría de esta obra, desde Cioranescu a esta parte se pretende atribuirle a Luis de Anchieta, hermano de Baltasar, pues éste contaba entonces diecisiete años de edad. Véase A. Cioranescu, “La Familia de Anchieta en Tenerife”, *Revista de Historia Canaria* 129-130, (La Laguna de Tenerife, Enero-Junio, 1960) 50.

⁵ Véase “Testamento y codicilos de Juan de Anchieta, padre del Apóstol del Brasil (Publicados con comentarios por Agustín Millares Carlo)”, revista *El Museo Canario* 73-74, I (Las Palmas de G. C., Enero-Diciembre, 1960) 331-360.

⁶ *Ib. id.*, p. 337.

⁷ Quiricio Caxa, “Breve Relação da vida do P. José de Anchieta”, en *Primeiras biografias de José de Anchieta*, São Paulo, Edições Loyola, 1988, p. 15-36.

⁸ *Ib. id.*, p. 15.

fiado, que desde luego tenía que saber que por sus venas no corría sangre aborigen canaria.

Aunque la *Breve Relação...* no se publicó hasta 1934, coincidiendo con la celebración del cuarto centenario del nacimiento del ilustre escritor y poeta tinerfeño y casi tres siglos y medio después de haberla compuesto su autor, varias copias manuscritas, de las que en la actualidad se conservan tres⁹, circularon por Europa y América, y con ellas el error de la procedencia indígena de doña Mencía, que repiten los biógrafos inmediatos, como Pedro Rodrigues (1607), Berettari (1617) y otros¹⁰.

Simão de Vasconcelos excluye ya el supuesto origen guanche de doña Mencía, pero introduce un elemento nuevo de confusión, pues dice que nació en Gran Canaria¹¹. Aunque no abandona la línea hagiográfica de sus predecesores, y hasta en algunos aspectos la acentúa, demuestra sin embargo estar mejor informado que ellos. Es el primer autor que especifica que José de Anchieta nació en la isla de Tenerife, aunque inmediatamente después, llevado acaso de su fervor patriótico, desliza la especie de que “nào faltam, contudo, conjecturas, que foi este varão português e natural de perto de Coimbra”; candorosa insinuación que trasluce en el fondo la admiración que en él despertaba la figura del taumaturgo isleño, hasta el punto de aventurar como probable lo que, en realidad, no pasaba de ingenuo deseo suyo, pues más adelante añade que “tudo podia ser, nascido ele em Portugal e de pais e casa biscainha”, si bien se contradice a renglón seguido y afirma que “foi a mãe natural de Grã-Canaria”¹².

El biógrafo portugués asegura que tuvo a mano “escritos e testemunhas fidedignas” sobre el Padre José. Es probable además que en su viajes a Europa hiciera indagaciones sobre la etapa de la vida de

⁹ Biblioteca de Oporto (ms. 554 fs. 61v-68), Biblioteca de Ajuda (49-VI-9 fs. 113v-122v) y ARSI (Bras. 15, 447-453). Véase en op. citada la *Introducción* de Hélio Abranches Viotti S.J.

¹⁰ P. Rodrigues, “Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus”, en *Primeiras biografias...*, p. 61. Sebastián Berettari sigue en todo a los anteriores.

¹¹ Simão Vasconcelos, *Vida do Venerábel Padre Joseph de Anchieta, da Companhia de Jesu, Taumaturgo do Novo Mundo* (Prefacio de Serafim Leite S. J.), Rio de Janeiro, Ministerio da Educação e Saude – Instituto Nacional do Livro – Imprensa Nacional, 1943, vol. I, p. 10.

¹² *Ib. id.*, p. 11.

Anchieta anterior a su partida para el Nuevo Mundo. Se sabe que Vasconcelos estuvo en Portugal en 1641, junto con el Padre Vieira y con el hijo del virrey Marqués de Montalvão y, veinte años más tarde, en 1663, en Roma, cuando era procurador de la provincia jesuítica de Brasil¹³.

En cuanto al lugar de nacimiento de doña Mencía hay que decir, en descargo del autor, que en los siglos XVI a XVIII la denominación del Archipiélago canario solía ser imprecisa y se vinculaba con frecuencia, como si hubiera una relación de dependencia que no era tal, a Gran Canaria, al haber sido ésta la primera de las islas realengas sometida al poder de Castilla, y en la que, por ese motivo, se establecieron algunos de los órganos importantes del Antiguo Régimen, como la Curia eclesiástica, la Real Audiencia y la Inquisición. Nada de extraño tiene que Vasconcelos no se entretuviera en averiguaciones sobre dónde vio la luz primera la madre del beato canario y pusiera en circulación un error que va a reproducir la mayoría de los biógrafos posteriores. En ese fallo incurre también el autor del *Compendio...*, ya citado, descendiente directo de doña Mencía. La obrita la escribió Anchieta Cabrera San Martín con el propósito de deshacer la “ambiciosa conjetura” del supuesto origen portugués de José de Anchieta, que Simão de Vasconcelos insinuaba, pero es evidente que al redactarla tuvo muy a la vista, para la primera parte, su libro, y no se preocupó en comprobar, entre otros, este dato. Igual le sucede al ilustre historiador canario José de Viera y Clavijo¹⁴.

Quien por primera vez pone en tela de juicio que la cuna de doña Mencía fuera Gran Canaria es el prestigioso investigador y paleógrafo Agustín Millares Carlo, que en 1960¹⁵ se inclina por la isla de Tenerife como el solar donde nació también la madre de nuestro beato, basándose tanto en el hecho de que su abuelo paterno Juan Martín de Castillejo y su padre Sebastián de Llerena, o Llerena, aparecen avecinados en La Laguna desde 1508, como por la declaración de Rodrigo Díaz, viejo labrador que depuso en las informaciones abiertas en 1581 a

.....

¹³ *Ib. id.*, “Prefacio” de Serafim Leite, p. IX.

¹⁴ *Compendio...*, p. 2 y 27; José Viera Y Clavijo, *Noticias de la Historia General de las Islas de Canaria* (Edic. de Alejandro Cioranescu), Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1971, tomo II, p. 864.

¹⁵ A. Millares Carlo, *Testamento...*, cit. p. 345.

instancia de Juan de Anchieta (III), y testificó que había conocido a los abuelos maternos del Padre José desde unos setenta años atrás, siendo él muchacho, cuando “los susodichos vinieron a esta Isla y bibieron y moraron en esta çibdad hasta que falliesieron (...) e durante este tiempo vido que proquearon por su hija legítima a la dicha Mensía Días de Clauijo”¹⁶. A falta de la fe de bautismo¹⁷, este testimonio, cuando doña Mencía era viva aun, tiene evidente valor probatorio.

¿Por qué Coimbra?

Otra cuestión en la que Mencía Díaz de Clavijo ha estado en el centro del debate es el porqué de haber enviado a sus hijos Pedro Núñez y José de Anchieta a estudiar a Portugal y no a Castilla. La razón esgrimida como más persuasiva y consistente por algunos investigadores se basaba en que la esposa del escribano vasco descendía de “cristianos nuevos”¹⁸. Pero la hipótesis ha ido perdiendo fuerza en los últimos años. Ya en 1988 Francisco González Luis, si bien no desechara del todo la suposición del semitismo como causa primordial para que los Anchieta eligieran Coimbra, sin embargo apuntaba que en la decisión también pudieron haber influido las informaciones y noticias de la colonia portuguesa, notable en número, que entonces estaba radicada en Tenerife¹⁹.

A pesar de que algunos estudiosos anchietanos de prestigio y autoridad continuen apoyándose para justificar la opción conimbricense en ser José de Anchieta bisnieto de judíos conversos por línea materna²⁰, en el estado actual de las investigaciones difícilmente se sostiene ya en pie el argumento de los antecedentes judaicos. Porque si no ¿cómo se explica que apenas unos años más tarde el benjamín de los hermanos Anchieta, Cristóbal, se encontrara estudiando en Salamanca?. En su tercero y último testamento, otorgado el 5 de junio de 1584, la propia

.....
¹⁶ *Ib. id.*, p. 345.

¹⁷ El primer libro sacramental que se conserva de la parroquia de Ntra. Sra. de la Concepción de La Laguna, matriz de las de la isla de Tenerife, donde debió de ser bautizada, comienza en 1546.

¹⁸ Véase F. González Luis, *op. cit.*, p. 82-83.

¹⁹ *Ib. id.*, p. 83.

²⁰ Véase, por ejemplo, H. Abranches Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1980, p. 27.

doña Mencía lo confirma. La cláusula testamentaria dice así: “Ytem devo a un moço, natural de Chasna²¹, estudiante, que murió en Salamanca, que tuvo compañía con Christóval de Anchieta, mi hijo, estando allí, que no se su nombre”²². Entre José y su hermano menor, que también fue sacerdote, mediaban catorce años de edad. ¿Tanto habían cambiado las cosas en Castilla como para que un descendiente de conversos pudiera estudiar ahora en Salamanca sin riesgo alguno, mientras que un par de lustros antes lo prudente era tomar precauciones para no vérselas con el Santo Oficio? ¿Se ha tenido en cuenta que en Portugal actuaba la Inquisición con parecida intransigencia y, en ocasiones, con mayor dureza que en España? ¿Sabía Mencía Díaz de Clavijo que era descendiente de cristianos nuevos?

La declaración de Sebastián de Llerena, abuelo materno de José de Anchieta, ante el Santo Oficio, en la que reconoce su ascendencia judía²³, es de diciembre de 1528, y todo parece indicar que logró que se mantuviera en la más absoluta reserva, sin que trascendiera incluso a sus familiares más cercanos. Era persona de prestigio en la sociedad tinerfeña de su tiempo, de posición económica desahogada y observante fiel de la religión católica. En la parroquia de Ntra. Sra. de la Concepción de La Laguna, donde tenía sepultura propia, desempeñó durante cerca de diez años el puesto de encargado de la cera de la cofradía del Santo Sacramento²⁴.

No es hasta 1580 cuando se airea que la familia materna del religioso canario procede de conversos, en un libelo dirigido contra Juan de Anchieta (III), nieto homónimo del escribano vasco²⁵. La reacción del agraviado, que emprendió acciones hasta conseguir que el presunto

.....
²¹ Achimenceyato dependiente del menceyato o reino guanche de Adexe, que se corresponde con el actual municipio de Vilaflor, en el sur de la isla de Tenerife.

²² M. Marrero Rodríguez, “Testamentos y codicilos de Mencía Díaz de Clavijo, madre del beato José de Anchieta”, *Estudios Canarios* XLI, (Anuario del Instituto de Estudios Canarios, [1996]-1997) 254.

²³ Archivo de la Inquisición, *Libro de Genealogías*, vol. II f. 92, en el Museo Canario de Las Palmas de G. C. Citado por Cioranescu, *op. cit.*, p. 18.

²⁴ F. González Luis, “Testamentos y codicilos de Sebastián de Llerena, abuelo materno del beato José de Anchieta”, *Estudios Canarios* XL, (La Laguna, Anuario del Instituto de Estudios Canarios, [1995]-1996) 289-301.

²⁵ Véase Millares Carlo, *Testamento...*, p. 348 y ss. También, Cioranescu, *op. cit.*, p. 33 y ss.

difamador diera con sus huesos en la cárcel, todavía en vida de doña Mencía, parece argumento de consistencia para admitir que los Anchieta de Tenerife desconocían los antecedentes judaicos que le venían por vía materna. Resulta, pues, muy poco verosímil que fuera el temor a que sus hijos pudieran verse molestados o perseguidos por la Inquisición española el factor determinante para que optasen por Coimbra en vez de por cualquier otro centro de estudios de los reinos de España.

Estrechos vínculos mercantiles

Entre tanto se abre paso, cada vez con mayor fuerza, como la más convincente para entender la elección de Coimbra, la hipótesis de la intensa relación comercial y naviera de la isla de Tenerife con el reino de Portugal desde que concluyó su conquista por Alonso Fernández de Lugo, primer Adelantado de Canarias, en 1496.

Mercaderes, hacendados, labradores, artesanos y gentes de otros variados oficios comienzan a llegar a Tenerife desde Portugal (algunos huyendo de la Inquisición portuguesa) desde 1497 y compiten con andaluces, extremeños, catalanes, genoveses, flamencos, etc., en la explotación de las nuevas tierras, que son roturadas y empiezan enseguida a dar fruto, sobre todo trigo, cebada, azúcar y vinos. Estos productos generan una inmediata actividad exportadora de signo creciente, con destino, entre otros, al mercado portugués, uno de los más rentables para los nuevos pobladores, con la correspondiente contrapartida de las importaciones²⁶

Ejemplo de cómo era esta relación comercial y naviera lo tenemos, entre muchos, en el acuerdo adoptado por el Cabildo en su reunión de 22 de marzo de 1540, por el que, considerando que “en esta Ysla ay falta de cal para edifiçios del Conçejo, e porque Juan Ferrandes, platero, va a Portugal e a de ser presto de buelta, e en este tiempo suelen aver nabíos que vengan de Portugal a esta ysla por çebadas e trigos e costarán poco los fletes”, le encargan al dicho Ferrandes “que haga traer vn navío de cal cozida o alguna cantidad de piedra de cal, por lastre de

.....

²⁶ Pedro-Miguel Martínez Galindo, *La vid y el vino en Tenerife en la primera mitad del siglo XVI*, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna-Tenerife, 1998.

navíos como mejor aparejo hallare”²⁷. Y en relación con supuestos abusos en el cobro del almojarifazgo, el licenciado Alzola, jurado representante de los vecinos, denuncia en cabildo de 18 de junio de 1539 los perjuicios que le acarrearía a la población elaborar nuevo cabezón o padrón de contribuyentes, y aduce como argumento importante, si se hiciera, que “cuando vaya la nueva de esto a Castylla y Portugal, çierto es que no an de benir navíos ni otras mercaderías”, poniendo en parigual ambos reinos²⁸.

Presencia portuguesa en Tenerife desde las postrimerías del siglo XV, cuya huella en el léxico insular, la arquitectura, la música, la orfebrería, la antroponimia y tantas otras manifestaciones de la cultura y el arte evidencian la amplitud y el vigor de ese trasiego humano de siglos, que en la joven sociedad tinerfeña era también, sin duda alguna, vehículo eficaz de noticias, oportunidad para recabar información, encomendar averiguaciones o traer y llevar novedades, que, con las de otras latitudes, ayudaban a paliar el hambre de comunicación de una colectividad entonces profundamente aislada, y, en el caso que nos ocupa, ayuda a comprender, más que con otros razonamientos, que la familia Anchieta prefiriera la universidad portuguesa de Coimbra para que continuaran en ella los estudios sus hijos. Por otra parte, no fueron Pedro Núñez y José de Anchieta los únicos escolares isleños que por entonces acudieron a las aulas conimbricenses, incluso antes de la llegada de los dos hermanastros laguneros²⁹. Es un capítulo de la historia de la educación en Canarias que apenas se ha abordado, fundamental para conocer el alcance del flujo de estudiantes insulares a las diferentes universidades de la Península Ibérica y, asimismo, en lo que atañe a Portugal, el papel de Lisboa y de algunos otros de sus puertos atlánticos como nudos más rápidos y seguros de comunicación del Archipiélago con la corte y los órganos de decisión del reino castellano³⁰.

.....

²⁷ “Fontes Rerum Canariarum” XXXVI, *Acuerdos del Cabildo de Tenerife* Vol. VI, 1538-1544 (Edic. y estudio Manuela Marrero, María Padrón y Benedicta Rivero), La Laguna, Instituto de Estudios Canarios – Cabildo Insular de Tenerife, 1997, p. 195.

²⁸ *Ib. id.*, pp. 125-127.

²⁹ M. Marrero Rodríguez, *La enseñanza en Tenerife en la época de José de Anchieta.*, Comunicación en Congreso Internacional “Anchieta en Coimbra – 450 Anos”, 1998.

³⁰ A. L. González Rodríguez, ha estudiado el tema sólo referido a la Universidad Hispalense, en “Los estudiantes canarios en la Universidad de Sevilla (1576-176)”, *IV Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de G. C., 1980, p. 328-329.

Muchas bocas que alimentar

Cuando José de Anchieta y su hermanastro Pedro embarcan en Tenerife en el otoño de 1548, en la casa familiar quedan con sus padres, además de Gregoria, la hija del primer matrimonio de doña Mencía con el bachiller Nuño Núñez de Villavicencio, que andaba por los veintiún años, ocho de los nueve hijos de la dama lagunera y el escribano Juan de Anchieta. Teresa, la mayor, a la que se le impuso el nombre de la abuela paterna, tenía entonces alrededor de dieciséis años y era paralítica; Ana, que llevaba el de la abuela materna, rondaría los quince; Juan, como su padre, había cumplido doce en abril; Gaspar contaba diez; Baltasar, nueve; Melchor, seis; Beatriz, dos; y el más pequeño, Cristóbal, tres meses. Demasiadas bocas para ser alimentadas con aranceles.

En cualquier caso, sólo si admitimos que José debió de dar pruebas desde muy pronto de que poseía una inteligencia excepcional y singulares aptitudes para las lenguas se comprenderá que sus padres hicieron el sacrificio de enviarlo, con su hermanastro, a continuar estudios que en las Islas no podía ya proseguir. Y es preciso reconocer que la etapa de formación del joven Anchieta en su ciudad natal de La Laguna fue de una importancia y un alcance incuestionables, pues su permanencia en Coimbra abarca sólo desde el otoño de 1548 hasta la primavera de 1553, y en ese periodo de menos de cinco años están incluidas la crisis espiritual que lo llevaría al noviciado jesuita y la larga enfermedad que padeció, motivo por el que no llegó a completar el ciclo de Filosofía.

Ya en 1536, cuando los hijos del matrimonio eran cuatro, a los que había que añadir los dos entenados, el escribano decidió acudir en súplica a la reina doña Juana I de Castilla para que se le concediese la “vecindad” que había solicitado del Cabildo de la Isla sin que su demanda fuera atendida por el Concejo. ¿Por qué? El reconocimiento de la vecindad llevaba consigo la asignación de tierras.

El 24 de noviembre de aquel mismo año, la reina firmaba el mandamiento dirigido al órgano de gobierno de Tenerife para que, “por ser deudo de criados y servidores nuestros”, y por cuanto en Juan de Anchieta concurrían “las calidades que para ello se requieren”, se le diera “vna vezindad en essa dicha Isla e goze de ella de la manera y con

las condiciones que se suele dar a las otras personas, que han ido a avezindar á ella”³¹.

Pero las tierras que el Cabildo le concede distan bastante en cantidad de las señaladas a otros vecinos. El Concejo, al parecer, no utiliza una sola vara de medir para estos menesteres. Le asigna solamente cinco “cahizes”, que Juan de Anchieta eligió en el lugar de Geneto, situado en las afueras de la ciudad de La Laguna, además de un solar de “cien pies en frente y doscientos de cumplido”, junto al Corral del Concejo, “para labrar casa”³².

Situación económica patética

Doña Mencía enviuda de nuevo en 1553. El escribano fallece el dieciocho de febrero. A la mañana siguiente de producirse el óbito, con el fin de conocer la última voluntad del difunto y preparar el sepelio, se procede a los trámites de información y testificación ante el gobernador y justicia mayor de la isla licenciado Juan de Miranda, pues Juan de Anchieta había dejado el testamento y dos codicilos en pliegos cerrados en poder del escribano público Francisco de Rojas, cuando se encontraba ya enfermo³³.

La situación económica del padre de nuestro beato en la fase final de su existencia era patética. Estaba cargado de deudas, tanto con los señores del Concejo como con otros escribanos y con personas particulares. Superaban la cantidad de ciento veinte mil maravedís, más que los bienes que llevó al matrimonio, que sumaron doscientas doblas de oro “en dinero y otras cosas”³⁴. Consciente de la realidad, dispone que todo lo relativo a su entierro “se haga moderadamente, conforme a la poca posibilidad que yo tengo”.³⁵

Para doña Mencía, que contaba entonces no más de cuarenta y cinco años, debió de ser muy duro verse viuda por segunda vez, con una hija paralítica y seis hijos menores de dieciocho años a su cuidado.

.....

³¹ *Compendio...*, p. 25-26; también Millares, *Testamento...*, p. 342-343. La transcripción del documento por este último merece más crédito, aunque las diferencias no sean sustanciales.

³² *Ib. id.*

³³ A. Millares Carlo, *op. cit.*, p. 333-340.

³⁴ *Testamento...*, cláusula 17, p. 336.

³⁵ *Ib. id.*

Quizás esas circunstancias fueron las que llevaron a la dama, cuando sólo había transcurrido un año de la muerte de su esposo, a presentar ante el Cabildo de la isla, en marzo de 1554, un pedimento para que se le hiciera justicia a su difunto marido y “se le mande a hazer la vezindad conforme a su calidad”. Para que no cupiese duda alguna sobre la finalidad de su solicitud, recalca que debe hacerse “con la calidad que se ha señalado a las otras personas que tienen vezindad en esta Isla”³⁶.

Su demanda deja traslucir, apenas encubierto, un reproche al Concejo por la forma cicatera con que dio cumplimiento a la orden real de 1536. Entonces, quién sabe si por verse forzados a acatarla, los regidores le señalaron sólo el equivalente a sesenta fanegadas de tierra, “y no más”, subraya doña Mencía, queriendo de esta forma dejar bien patente que, a diferencia de otros pobladores, su marido fue menospreciado y no se tuvo en cuenta su rango, los servicios prestados “a Su Magestad y a esta República” y su voluntad de integrarse plenamente en la sociedad tinerfeña.

Resultado de la hábil reclamación fue que la viuda del escribano obtuvo del Cabildo de Tenerife, “como a tutora de sus hijos”, cuatrocientas fanegadas más de tierra, de las que doña Mencía escogió trescientas en una zona del sur de la isla comprendida entre Agache y Abona³⁷, sin que por ahora se sepa qué ocurrió con las cien restantes. En cualquier caso, en una época en la que el dominio de la tierra era, si no el que más sí uno de los máximos signos de riqueza, Mencía Díaz de Clavijo, con su inteligente solicitud, escudada en la supuesta injusticia cometida por el Concejo de la isla con su marido, logra consolidar el patrimonio y el futuro de la familia.

.....

³⁶ Véanse *Autos de información ...*, y asimismo *Compendio...*, p. 27.

³⁷ Fue en una franja de terreno de imprecisa localización actual. Abona era el topónimo guanche de uno de los menceyatos en que se hallaba dividada la isla de Tenerife al tiempo de la Conquista (1496) y lindaba con el menceyato de Güímar por su parte meridional, conocida con el nombre asimismo aborígen de Agache. En la partición de la herencia de doña Mencía, que tuvo lugar en 1602, cinco años después de la muerte del Apóstol del Brasil, “se le adjudican y pagan” a José de Anchieta (ironías del destino) treinta doblas “en que se bendieron (...) vnas tierras en Arico”, lugar éste que se corresponde con la parte septentrional del menceyato de Abona. Arico es en la actualidad el segundo municipio de Tenerife en extensión territorial, con 651 km. cuadrados.

En partes lonjincas y remotas

La madre del Apóstol se verá turbada dolorosamente en el ocaso de su vida por un episodio, al que ya nos referimos, que sin duda hubo de marcar de manera dramática la última etapa de su larga existencia. Los investigadores Agustín Millares Carlo y Alejandro Cioranescu se ocuparon de los hechos, en sendos trabajos de investigación, en 1960. Por el mes de julio de 1580, un tal Lope de Mesa, hijo de Francisco de Mesa, escribió un panfleto contra el nieto Juan de Anchieta (1556-1614), segundo hijo del escribano Francisco Márquez y de Ana Martín de Anchieta, segunda hija del segundo matrimonio de doña Mencía. Lo tildaba de judío converso y aseguraba que en la Catedral de Canaria (Las Palmas) había sambenitos en su contra, al tiempo que lo desafiaba, con lenguaje que en la actualidad resulta enigmático pero que entonces encerraba una forma vulgar de acusación a quienes eran tenidos por cristianos nuevos, a que “auía de anocheser en la rrambla y amanecer en la cibdad, e que auía de ser por ánimas”.

El ofendido se apresuró a denunciar el caso ante la Justicia y, como mejor forma de defenderse, promovió una información de limpieza de sangre, con testigos, ante el escribano público Juan Núñez Jiménez, en 1581. Lope de Mesa acabó en la cárcel, acusado de difamar a Juan de Anchieta (III), aunque al poco tiempo quedó en libertad bajo fianza. Las tornas, sin embargo, no tardaron en volverse contra el supuesto agraviado, tras una denuncia que había interpuesto entre tanto contra él, ante el Santo Oficio, Alonso de la Guerra : Juan de Anchieta (III) era descendiente de judíos conversos por las ramas paterna y materna, y una nueva acusación, ahora grave, le sobrevinía, por haber faltado supuestamente a la verdad en los autos de información y probanza de hidalguía. El nieto de doña Mencía fue procesado por el Tribunal de la Inquisición de Canaria, que acabó encarcelándolo, se ignora por cuánto tiempo. Él, que pedía al alcalde mayor de La Laguna, para su adversario, “las mayores e más graues penas criminales en derecho y leyes destos rreinos estatuydas contra semejantes delinqüentes, ymponiendo y ejecutando en él pena de muerte natural y otras penas en derecho estableçidas”³⁸, se ve ahora en el duro trance de cumplir prisión

.....

³⁸ Véanse Cioranescu, *La Familia...*, p. 33 y ss; y Millares Carlo, *Testamento...*, p. 348-351.

por unos antecedentes familiares, considerados entonces infamantes, que, según confiesa, desconocía.

En efecto, Juan de Anchieta (III) dirige al inquisidor Diego Ossorio de Seijas un pliego de súplica, fechado el 30 de enero de 1585, en el que afirma que cuando llevó a cabo la información por la que se encontraba encarcelado ignoraba “el uijio de mi genealogía y antesesores”, desconocimiento que justifica “por ser el hecho ajeno e muy antiguo e auer passado fuera desta Ysla, en partes lonjincas (lejanas?) y rremotas y ser la materia odiossa y contra la ynclinación natural del onbre, que siempre apetese onrra”³⁹; razón suficiente, a su entender, para que tanto sus ascendientes como cualquier otra persona “no la diría ni querría dezir”.

Significativamente, Mencía Díaz de Clavijo otorga tres testamentos y dos codicilos entre 1580 y 1584, los años del conflicto de su nieto Juan con la Inquisición. Del tercero de los testamentos había noticia y fue consultado desde el siglo XVII, pues de él da puntual referencia el autor del *Compendio*. El presbítero e historiador José Rodríguez Moure poseía copia de los tres entre sus papeles. Manuel de Ossuna dejó noticia manuscrita de todos ellos en el legajo “Anchieta” del archivo de su nombre. Alejandro Cioranescu publica las fechas en que fueron otorgados pero no su contenido, e incluye erróneamente un cuarto testamento que, en realidad, es de Mencía Suazo, esposa del cuarto hijo de su suegra. Por fin, la investigadora Manuela Marrero Rodríguez transcribe íntegramente los cinco documentos, que acaban de ser publicados⁴⁰.

No se comprende que, teniendo tan a la mano los estudiosos de la familia del Apóstol del Brasil estos valiosísimos testimonios, no los hubieran utilizado de forma exhaustiva ni los hubieran dado a conocer en su integridad hasta ahora. Con su publicación por la profesora Marrero se da un paso notable, no solamente en el conocimiento de la figura humana de doña Mencía sino también de toda su progenie.

En el ojo del huracán

De los cinco documentos, el de mayor interés y el que mayor cau-

.....

³⁹ Millares, *art. cit.*, nota 20. p. 349.

⁴⁰ M. Marrero Rodríguez, *op. cit.*.

dal de información cualitativa encierra es el segundo de los testamentos, que doña Mencía otorgó ante el escribano público Rodrigo Sánchez del Campo el 21 de febrero del año 1583.

¿Por qué ese nuevo testamento, a menos de tres años de haber dispuesto el primero?. Aparentemente podría justificarse por el fallecimiento de su hija soltera Beatriz, de treinta y siete años, ocurrido en el lugar de Tegueste el Nuevo, pero, en ese caso, hubiera bastado un simple codicilo, si lo que deseaba era modificar las cláusulas relativas a la herencia.

Sin embargo, todo hace pensar que por la fecha en que doña Mencía decide otorgar este segundo testamento ya su nieto Juan se encuentra en el ojo del huracán, y para la familia era ineludible, vital, conjurar las acusaciones maliciosas que de manera inesperada comenzaban a lloverle. Había que impedir, en cuanto fuera posible, que la sombra lejana del árbol familiar se proyectara negativamente sobre los suyos, y al mismo tiempo dejar constancia fehaciente, tanto de la fe que profesaba y de la comunión de la que participaba como de la contribución de su estirpe a la expansión del Evangelio y la conversión de las almas en el Nuevo Mundo.

El preámbulo del testamento se nos antoja una bien medida y cuidada declaración de creencias, con mención expresa de las verdades de la fe católica que más le podían afectar: El misterio de la “Santísima Trinidad, Padre y Hijo y Espíritu Santo, tres personas y vn solo Dios verdadero (...); “todo aquello que cree y tiene la Santa Madre Ygleçia Romana” (...); “la Gloriosísima sienpre Virgen María”, y, en la primera cláusula, la voluntad de enviar su alma al “que la hizo, crio y redimió por su presiosa sangre”.

Siguen luego las disposiciones relativas a las exequias, profusión de misas cantadas y rezadas, por su alma y “la de sus difuntos”, para algunas de las cuales señala tributo sobre sus bienes, y distintas mandas piadosas para diversas cofradías. En quince cláusulas traza una panorámica muy ceñida de lo que ha sido su vida desde que contrajo el primer matrimonio hasta entonces: los maridos, los hijos, los casorios, las dotes, los caprichos femeninos para el mejor ornato de la vivienda familiar, las muertes ...

Hay momentos en que la fría prosa notarial no logra ocultar la ternura y la emoción de la testadora. Así, cuando se refiere a Diego, un

niño de siete u ocho años que había criado en su casa y al que dice tenerle “mucho amor e uoluntad”, por lo que se preocupa de garantizarle, con todo detalle, la subsistencia para cuando ella faltara. ¿Qué “otros justos rrespectos”, que se cuida de no desvelar, además del mucho cariño que confiesa profesarle, mueven a doña Mencía a manifestar al pequeño Diego tanto aprecio?

No menos emotivas pero también patéticas son las disposiciones sobre el traslado de los restos mortales de su hija Beatriz, “que el Señor es servydo de que muriese deuaxo de mi poderío”, desde Tegueste hasta su casa de San Cristóbal de La Laguna, para luego llevarlos “con mucha solemnidad en vn ataúd” hasta el convento de frailes de Santo Domingo y, tras hacerle “sufragio y obsequias como cuerpo presente”, depositarlos “en la sepultura donde está su padre”.

Confianza plena en ella y especial cariño revelan las cláusulas que dedica a su hija mayor Teresa, de la que dice que ha recibido “muchos e leales seruïçios con mucho amor y buena voluntad”. A Teresa le encomienda la administración de la renta destinada al muchacho Diego; Teresa será la encargada de conservar la parte de la herencia que le deba corresponder a su hijo José mientras no se determine cómo puede éste recibirla; y a Teresa, que es doncella y enferma, mejora en el testamento notoriamente con el tercio y el quinto de todos sus bienes, derechos, acciones y posesiones.

El primer retrato

Se ha puesto cierto énfasis, en alguna ocasión, en subrayar que doña Mencía no sabía bien ni siquiera a qué congregación religiosa pertenecía su hijo, por cuanto en su tercer testamento, el más conocido de todos, declara que José es de la Orden de los Teatinos, como queriendo dar a entender con ello que la relación entre madre e hijo era casi inexistente. Nada más lejos de la realidad. Hay que decir que en el siglo XVI e incluso más tarde se conocía popularmente por teatinos a los miembros de la Compañía de Jesús⁴¹, confundiéndolos con los clérigos de la comunidad fundada en 1524 (dieciséis años antes que los Jesuitas)

.....

⁴¹ *Diccionario de la Lengua española*, Espasa, 1992, Vigésima primera edición, Voz teatino.

por el obispo de Chieti (Theatinus) Gian Pietro Carafa, más tarde Paulo IV, y por San Cayetano de Thiene.

Doña Mencía conocía bien, por tanto, el camino por el que el hijo José había orientado su vida y, al propio tiempo, estaba informada de sus vicisitudes personales. Así se infiere de la cláusula veinticinco del testamento que comentamos, dedicada por entero a él.

En el comentario preliminar que pone a la transcripción de los documentos de la madre de nuestro beato, la profesora Marrero Rodríguez, apoyada en ellos, destaca la estrecha relación que debió de existir entre el religioso canario y su familia, y la emoción y el contento que refleja doña Mencía con las nuevas que recibe sobre su hijo⁴². Así es, efectivamente. Pero a nuestro entender, la importancia mayor de la disposición testamentaria a que nos referimos estriba en el valor testimonial que encierra y a la intencionalidad con que está redactada, que trasciende el formulismo habitual de las escrituras notariales.

Doña Mencía y los suyos viven por entonces momentos de zozobra y angustia, y en el difícil trance que atraviesan, el ejemplo de caridad, de unción apostólica, de humildad evangélica y de buena reputación que su hijo se ha ganado podían ser el mejor escudo para defender y preservar la honra familiar frente a quienes trataban de empañarla. De ahí el doble valor y la peculiaridad que a nuestro juicio encierra el elogio, lleno de admiración y cariño, que hace de él.

Pondera en primer lugar la generosidad de alma de José, que lo dejó todo por ir a Brasil y “en aquellas partes” (anduvo) “en la conversión de las ánimas”, expresión ésta con la que, acaso inconscientemente, define de forma certera el estilo de su labor misionera, que se caracterizó por la práctica constante del diálogo, de la conversación, como método ideal para lograr la conversión, hasta el punto de aprender y sistematizar con asombrosa rapidez el tupí, la lengua aborígen de los habitantes de la ancha franja de Brasil donde desarrolló su misión evangelizadora, para así poder comunicarse con ellos con eficacia, no sólo él sino también sus compañeros de tareas apostólicas.

Orgullosa y satisfecha se siente doña Mencía de que “se a tenido y tiene de él muy buena opinión”. Para determinados estratos de la sociedad castellana de la época, la buena opinión, la fama, era piedra

.....

⁴² M. Marrero Rodríguez, *ib. id.*, p. 244.

diamantina que sostenía y a la vez llenaba de contenido el concepto del honor, que Calderón iba a sacralizar más tarde como patrimonio del alma. Esa “muy buena opinión”, que su madre encarece como atributo sostenido en el tiempo –“ha tenido y tiene”–, es, en este caso, estimación compartida por cuantos conocían o tenían noticia de sus virtudes personales, su sabiduría y el temple de su espíritu, y la razón por la que ocupó puestos de responsabilidad en la Compañía, no como consecución de aspiraciones que en José de Anchieta jamás tuvieron cabida sino “conpelido a que tenga cargo e prelaçia”; es decir, obligado por autoridad a aceptar lo que no deseaba.

Y es que una de las virtudes sobresalientes de su hijo, que doña Mencía está claro que conocía bien, era la humildad. José de Anchieta no persiguió nunca honores ni prebendas. Se consideraba a sí mismo el último de todos en méritos y condición. Es sabido que cuando le llegó la noticia de la designación para el cargo de Provincial de la Orden en Brasil reaccionó con ironía y cierta sorna encubridora del desagrado que le produjo saberlo, burlándose de sus propias limitaciones físicas.

Pero en José se encontraba fuertemente arraigada otra virtud, que predicó innumerables veces con el ejemplo, y que su madre no olvida al trazar el sobrio retrato moral de su hijo: la obediencia. “Por cumplir con la santa obidencça”, dice, aceptó los cometidos que le impusieron dentro de la Orden, con el mismo talante con que había aceptado llevar sobre sus hombros de enfermo crónico a su superior Manuel de Nóbrega o confeccionaba alpargatas para los pies de los demás mientras él caminaba descalzo, porque quiso ser hasta el último día de su vida *o mínimo, pauper et inutilis, ínfimo, o mais pequeno, indignissimus in Domino servus*, que eran antefirma habitual de sus cartas.

A pesar de que el proceso seguido por la Inquisición contra Juan de Anchieta (III) coincidió con el periodo de apogeo y mayor actividad del Santo Tribunal en las Islas Canarias⁴³, éste atendió su súplica y por auto de 8 de febrero de 1585 fue condenado únicamente a reprensión, al pago de veinticinco ducados y a no usar en adelante la información de limpieza de sangre por la que había sido encausado⁴⁴. Contrasta la

⁴³ Agustín Millares Torres, *Historia de la Inquisición en las Islas Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 1874, tomo II, p. 65 y ss.

⁴⁴ Véase art. cit. de A. Millares Carlo, nota 21, p. 350-351; A. Cioranescu, *La Familia...*, ignora todo lo relativo al desenlace del proceso de Juan de Anchieta (III).

benevolencia del inquisidor con el rigor con que otros reos fueron castigados por motivos, desde nuestra perspectiva, bastante más leves.

¿Qué tuvo que ver en todo ello doña Mencía?. ¿Qué papel jugó en este proceso, indirectamente, José de Anchieta? Da la impresión de que, sin él saberlo, fue fundamental. Desde luego, no hay constancia de que la familia de Mencía Díaz de Clavijo y sus descendientes volvieran a ser molestados por el temible tribunal.

En cualquier caso, queda como hermoso testimonio de amor materno la escueta media docena de líneas que le bastaron a doña Mencía para esbozar con vigor el que puede considerarse el primer retrato escrito del Apóstol del Brasil.

Se cumplen ahora cuatrocientos cincuenta años del momento en que doña Mencía estrechó por última vez a su hijo, en el momento en que, como dijo en conocido soneto el poeta Manuel Verdugo, inició su asombrosa andadura de “romero de la gloria”⁴⁵.

Escribió Laín Entralgo en raros y hermosos versos que “nacemos todos con nuestro mundo dentro / y lo que pase luego ni lo aumenta ni lo disminuirá”⁴⁶. José de Anchieta nació en San Cristóbal de La Laguna, en la isla de Tenerife, un día de marzo de 1534, con su rico universo prefigurado en el alma. Fue necesario que pasara por Coimbra para que ese inmenso mundo interior suyo se iluminara en el tiempo y llegara a plenitud.

Me ha parecido, por ello, que era ésta una buena ocasión para evocar dentro de este Congreso, rescatándola del oscuro ámbito del hogar, donde parecía recluida, la figura entrañable y al mismo tiempo recia de la mujer que albergó en su cálido vientre al ser que, en el decir hiperbólico de Simão de Vasconcelos, *no Orbe todo não cabe*.

.....

⁴⁵ Manuel Verdugo, *Huellas en el páramo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto de Estudios Canarios, Edic. de 750 ejemplares numerados, MCMXLV, p. 97-98.

El poeta Verdugo (Manila 1877-La Laguna 1951), vivió desde el año 1908 hasta su fallecimiento en la casa que fue de la familia Anchieta y en la que se sabe que moró el ilustre religioso canario, en la Plaza del Adelantado de la ciudad de su nacimiento.

⁴⁶ Ediciones Rosa Vera, serie *Los artistas grabadores*, Galería de Arte Juana Mordó, Madrid.



ELZA APARECIDA DE ANDRADE CARRENHO

Brasil, Universidade Estadual Paulista (UNESP) Araraquara

ANCHIETA EM ITAICI

O presente trabalho tem por objetivo destacar a presença do Padre José de Anchieta no mural *500 anos da Evangelização do Brasil*. O referido mural foi pintado em 1990, por Cláudio Pastro no Auditório Rainha dos Apóstolos, em Itaiçi.

Cláudio Pastro é brasileiro, natural de São Paulo/SP, nascido em 1948. Dedicou-se à arte sacra desde 1975, cursou teoria e técnicas de arte na Abbaye Notre Dame de Tournay na França, no Museu de Arte Sacra da Catalunha, Espanha. Também na Academia de Belas Artes Lorenzo de Viterbo na Itália; na Abadia Beneditina de Tepeyac, no México e no Liceu de Artes e Ofícios de São Paulo.

Grande expoente da arte sacra, artista polifacetado, apresenta um conjunto riquíssimo de obras, expressando-se através de pinturas, esculturas e vitrais, na realização de cruzeiros, altares, ambões e presbitérios, trabalhando em capelas, mosteiros, catedrais e igrejas tanto no Brasil como em outros países. Publicou em 1986 *Arte Sacra*; em 1992 *Itapeva, um tesouro em vaso de barro* e em 1993, *Arte Sacra, o Espaço Sagrado Hoje*. Foi convidado pelo Vaticano para fazer o Cristo do terceiro milênio.

Quanto a Itaiçi, é um bairro do município de Indaiatuba, cidade entre Campinas e São Paulo. Em Itaiçi encontra-se a Vila Kostka, uma

grande e antiga propriedade rural que abriga hoje um conjunto de alojamentos, igreja, seis capelas, biblioteca e demais dependências, recebendo cerca de 10 mil pessoas a cada ano, que vão a este Centro de Espiritualidade Inaciana para fazer retiro espiritual.

Em Vila Kostka, assim designada em homenagem ao jesuíta polonês Santo Estanislau Kostka, existem dois auditórios, sendo um deles o Auditório Rainha dos Apóstolos, que acomoda 640 pessoas. À entrada do referido Auditório encontra-se o mural objeto de análise deste trabalho.

O mural de aproximadamente 18 m² realizado com pigmentos sobre reboco fresco, sintetiza de modo admirável os quinhentos anos da Evangelização no Brasil. Essa narrativa plástica cujo percurso se inicia com a descoberta do Brasil e a chegada dos Jesuítas, percorrendo os caminhos da fé através dos séculos até o Congresso Eucarístico Internacional de 1955.

Utilizando-se de cores quentes, como o clima de nossa terra, Cláudio Pastro exprime-se neste mural através de uma estrutura narrativa paradigmática, calcada nas linhas verticais, e sintagmática na linha temporal-narrativa.

Como o artista resolveu a dificuldade de comunicar uma narrativa histórica, uma longa seqüência de acontecimentos múltiplos em um espaço restrito e delimitado?

Uma das soluções foi segmentar personagens, espaço e tempo utilizando palavras e datas que ancoram cada quadro apresentado. Sua opção de narrativa pintada se estabelece por planos e áreas que podemos decompor para apreendermos seu significado.

A narrativa inicia-se com a figura de Santo Inácio de Loyola (1491-1556), contemporâneo da descoberta do Brasil e fundador da Companhia de Jesus, em 1539.

Logo abaixo mãos fortes carregam as bandeiras da Ordem de Cristo, com a cruz da Evangelização, e a do Concílio de Trento na qual vemos o Papa Paulo III com a bula *Sublimis Deus*, que garante a igualdade do índio com o branco.

Ao lado aparecem os franciscanos, à sombra da cruz, elevando a eucaristia na celebração da Primeira Missa no Brasil. À direita a figura de Dom Pero Fernandes Sardinha, primeiro bispo do Brasil, da diocese de Salvador, cuja nave naufragou próximo à costa brasileira quando

retornava a Portugal, em 1554, foi resgatado pelos índios Caetés que o mataram e devoraram.

O mural destaca em seguida a figura do Padre José de Anchieta, a qual observaremos com detalhes posteriormente.

Com a data de 1555 apresenta dois jesuítas: Pêro Corrêa e João de Souza, os primeiros mártires no Brasil. Acima destes o mártir Beato Inácio de Azevedo que segura um quadro da Virgem Maria e que foi afogado no mar, em 1570, com outros 39 jesuítas, pelos huguenotes. Uma estreita faixa com motivos geométricos faz referência à cerâmica indígena e separa esses episódios dos seguintes, que se iniciam na parte superior do mural com a figura do orador jesuíta Padre Antonio Vieira. Este faz um gesto de rejeição aos navios invasores holandeses e sobre as naus surge o Santíssimo Sacramento no hostensório, diante do qual em 1640 fez importantes sermões contra os holandeses. Segura um texto no qual pode-se ler o título do sermão “Como a causa, Senhor, é mais vossa do que nossa...”, de sua autoria. Temos representado o mapa do Brasil, mostrando a expansão missionária e os aldeamentos jesuítas. As datas de 1609 e 1768 estão sob uma grande cruz simbolizando as reduções indígenas, experiência comunitária que não teve sucesso.

Novamente no alto do mural temos o Padre Alexandre de Gusmão (1629-1724), educador e romancista e o Seminário de Belém, em Salvador, fundado por ele.

Em 1568 tem início a escravidão negra no Brasil. Com a data de 1691 surge a figura do Padre Antonio Sepp que vem para o Brasil num navio negreiro, evangelizando os escravos. Porta o quadro da Virgem negra, instrumento de evangelização. Surge um escravo acorrentado e o mapa do Brasil com a forte presença da mulher negra e elementos da cultura africana. Temos logo abaixo o resultado da miscigenação que origina o termo “Brasileiro” e ainda a representação da religiosidade popular.

No centro do mural está reservado um grande espaço para a representação da padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida, na rede da pesca milagrosa em que o corpo e a cabeça foram encontrados separadamente, em 1717. O manto cor de anil destaca-se nos tons terrosos da composição. Neste segmento, no alto, a data de 1729 e a presença de um carmelita, um capuchinho e do beneditino Frei Mateus da Encarnação Pina. Surge o seminário de Mariana com a data de sua fun-

dação pelos jesuítas, em 1750. A religiosidade popular mineira e barroca está representada pelas procissões e folias de reis. Também apresenta-se a arquitetura e a música do barroco nas imagens da Sé de São João del Rey e do compositor mineiro Padre José Maurício, e ainda a liturgia representada pelo candelabro barroco.

A região mais sombria do mural se inicia com a data de 1759, quando os jesuítas são expulsos do Brasil. Esta faixa com fundo negro e figuras que representam uma “Guernica” brasileira, onde se misturam correntes, grito, choro, pessoas e animais mortos, simbolizando as perdas sociais e as injustiças cometidas quando da expulsão dos jesuítas.

No espaço destinado ao século XIX temos os símbolos da Maçonaria e do Império, cuja pretensão era neutralizar e nacionalizar a Igreja. Os bispos de oposição estão representados por D.Vital, que traz em sua batina a data de 1873, seu nome e ele próprio no leito de morte. De costas para D.Vital está o Regente Padre Feijó que volta-se para os símbolos do Império e da Maçonaria. Vemos a seguir os que saíram em defesa de Dom Vital: à sua direita está o bispo de Mariana, D. Viçoso, que traz em sua mão o discurso ao Imperador. No alto está o Bispo de Belém, Dom Macedo, e o bispo de origem negra Dom Silvério Gomes Pimenta.

O Papa Pio IX do Concílio Vaticano I e Leão XIII, com a Encíclica *Rerum Novarum*, de 1888, são destaques na abordagem moderna da questão social pela Igreja. Também a Princesa Isabel com a pintura em seu manto da Rosa de Ouro, condecoração que recebeu de Leão XIII.

No século XX temos vários leigos e religiosos que tiveram em comum a preocupação social da Igreja no Brasil com os pobres e desprotegidos: Joaquim Nabuco, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Dom Martinho Mischler, Padre Leonel Franca, Dom Sebastião Leme e Dom Helder Câmara. Aí está também o Cardeal Montini, grande incentivador da CNBB e do CELAM. Na última faixa temos os nomes dos jornais católicos, propagadores da participação do leigo e da causa social da Igreja.

Um grande espaço é destinado à Eucaristia, motivo presente em outros momentos, mas que ganha destaque para retratar no seu interior o Corcovado e o Cristo Redentor, no Rio de Janeiro, local do Congresso Eucarístico de 1955.

No espaço dedicado ao século XVI Cláudio Pastro narra com

traços e cores a vida de uma das personalidades mais marcantes que o Brasil já conheceu. Canarino de nascimento, estudante do Real Colégio das Artes, noviço da Companhia de Jesus, apóstolo do Brasil, o artista sintetiza essa personalidade enfocando-o nas dimensões de missionário, apóstolo, profeta e lendário. Nesse espaço estão representados o Papa Paulo III, a Primeira Missa no Brasil, o bispo Dom Pero Fernandes Sardinha, os dois mártires jesuítas e o Beato Inácio de Azevedo. Mas, o artista acentua a presença do Padre José de Anchieta pela importância de seu trabalho, a dedicação incansável do missionário que amou intensamente o Brasil.

Esse Anchieta que chegou a uma terra distante e desconhecida para cumprir sua missão: evangelizar pregando a Boa-Nova aos gentios, com a mesma pedagogia de Jesus, utilizando-se de histórias e parábolas que penetravam mentes e corações.

Esse Anchieta que Cláudio Pastro representa sob o símbolo da cruz, na simplicidade de seu hábito jesuíta, com os pés descalços pisando forte o solo brasileiro. Destaca a profunda integração entre Anchieta e os indígenas traduzida no gesto acolhedor, no qual estes encontram-se suspensos do solo, entre os braços de Anchieta. A narrativa centra-se nas figuras de Anchieta e dos dois indígenas, onde cores terrosas e linhas sinuosas denotam harmonia, formando um bloco único. Os enfeites, o vestuário e a pintura corporal dos dois autóctones indiciam a unidade espiritual pregada pelo missionário e apóstolo, respeitando, no entanto a cultura indígena.

Cláudio Pastro leu, refletiu e re-apresentou a narrativa da evangelização no Brasil e da forte presença de Anchieta. Sua fonte foi textual.

Na representação de Cláudio Pastro, Anchieta, profeticamente lança um olhar para o alto e para frente onde, num cocar-auréola as cores são mais brilhantes. Volta-se para o futuro com o corpo e com o olhar. Sobre sua cabeça encontra-se esse cocar metafórico no qual, ao invés das plumas, temos raios coloridos que se prolongam e brilham. O cocar que traz em seu interior a representação da fundação da cidade de São Paulo, cuja existência se deve à presença fecunda de Anchieta. Seu talento, sua formação humanística, sua força de vontade lançaram as primeiras sementes da cidade cujo destino era tornar-se a maior do hemisfério sul.

A Anchieta são atribuídos acontecimentos fantásticos, tidos como

milagres, testemunhados por pessoas idôneas que o acompanharam ao longo da vida. Conforme a tradição Padre Anchieta, numa travessia da Baía do Rio de Janeiro, avistou três pássaros guarás e disse-lhes: “Ide chamar vossas parentas e vinde-nos aqui fazer sombra”. Um grande bando dessas aves surgiu fazendo sombra à canoa enquanto foi necessário. Cláudio Pastro recupera a figura lendária de Anchieta utilizando na sua composição os três pássaros voando em direção ao futuro.

Alegoricamente pode-se pensar que estando o referido mural instalado em Itaici, local onde a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil se reúne, associa-se o papel da evangelização contínua da CNBB ao início da evangelização feito por Anchieta. O caminho inicia-se em Anchieta e através de um percurso de evangelização histórica chega-se aos novos missionários representados na CNBB.

A evangelização de ontem funde-se à de hoje o que nos leva a pensar que esta é permanente. Mudam-se os tempos, mudam-se as mentalidades mas o Homem continua o mesmo, necessitando de Deus como os nossos habitantes dos primeiros tempos.

BIBLIOGRAFIA

PASTRO, Cláudio e DE LA CIGOÑA, J. Ramón F., *Arte em Itaici*, São Paulo, Ed. Loyola, 1990.

PASTRO, Cláudio, *Arte Sacra*, São Paulo, Ed. Loyola, 198.

_____, *Arte Sacra: O Espaço Sagrado Hoje*, São Paulo, Casa São Lucas, 1993.

RODRIGUES, Pêro, *Vida do Padre José de Anchieta, da Companhia de Jesus*, São Paulo, Ed. Loyola, 1978.

SCHNEIDER, Roque, *José de Anchieta, seu perfil e sua vida*, São Paulo, Ed. Loyola, 1980.

THOMAZ, Joaquim, *Anchieta*, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1981.



ERNESTO MUÑOZ MORALEDA

Argentina, Universidade Nacional de Tucuman



STELLA MARIS MOLINA DE MUÑOZ MORALEDA

Argentina, Universidade Nacional de Tucuman

PROYECCIÓN MISIONERA DE ANCHIETA: LOS PRIMEROS JESUITAS DEL BRASIL EN EL TUCUMÁN

1. La llegada de los Jesuitas del Brasil al Tucumán. Alternativas vividas.

Después de la odisea que vivieron los integrantes de la expedición despachada por el Obispo Victoria al Brasil, en la boca del Río de la Plata, ante el ataque de los corsarios ingleses, felizmente el 8 de marzo de 1587, se produjo su arribo al puerto de Buenos Aires. La llegada de aquellos jesuitas del Brasil, coincidió con la presencia del obispo del Paraguay Fray Alonso Guerra en Buenos Aires, que prontamente interesó a los Padres para que marcharan a su diócesis, hecho seguramente que no pensó el Obispo, que un poco más adelante tendría lugar.

Recordemos que el Obispo Victoria tenía puesta sus expectativas en la Compañía de Jesús, muy en particular, según nuestro entender, después del III Concilio de Lima. Recurrió a la provincia del Perú y luego al Brasil, donde la Compañía contaba con más religiosos y además el Prelado, contaba con figuras conocidas del escenario político y religioso de aquellos dominios portugueses.

Ya se había lanzado el Pastor con el apoyo de los Padres Jesuitas venidos del Perú a una primera visita pastoral de la extensa diócesis y avanzaba en la concreción de sus planes comerciales para asegurar la

base de sustentación de la misma, cuando se produjo el arribo de los jesuitas del Brasil por abril de 1587 a Córdoba, cuando la diócesis se hallaba totalmente limitada por los problemas religiosos que había generado el gobernador Hernando de Lerma. Dice el Padre Gracia:

Grande e indecible fue el consuelo de unos y otros jesuitas (de Brasil) al encontrarse sobre el campo de operaciones, cabieéndole a Córdoba el regocijo, de ser como el centro de atracción para los heraldos de la civilización y el cristianismo, en aquellas tierras vírgenes, dado el poco número de españoles que allí había, después de solo doce años de la fundación de la ciudad.¹

El encuentro de los jesuitas procedentes de distintas provincias de la orden, generó algunos interrogantes. Andrés Millé dice,

La reunión de jesuitas pertenecientes a Provincias diferentes, que tenían a su vez respectivos Provinciales a los que debían obedecer, les hacía imposible la vida en común, por lo cual tomaron la determinación,de que los que pertenecían a la Provincia del Brasil debían retornar a su Provincia si así lo deseaban o de lo contrario ingresar en la Provincia del Perú.²

Henrion, por su parte, expresa:

Al llegar a Córdoba, supo el P. Arminio que ya había en el Tucumán algunos religiosos de su Compañía, y que podían ir a aquel país con mucha más facilidad desde el Perú que del Brasil. Temiendo que la reunión de jesuitas españoles y portugueses, no sería del agrado de Madrid o de Lisboa, aunque los dos reinos obedecían entonces a un mismo soberano, resolvió regresar al Brasil dejando a sus compañeros la libertad de seguirle o de permanecer en el Tucumán.³

¹ Joaquín Gracia S.J., *Los Jesuitas en Córdoba*, Buenos Aires – México, Espasa Calpe S.A., 1940, p. 32.

² Andrés Millé, *Derrotero de la Compañía de Jesús en la Conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus Iglesias del Antiguo Buenos Aires, 1567-17668*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1968, p. 101.

³ Barón de Henrion, *Historia General de las Misiones desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Barcelona, 1863, tomo primero – segunda serie, p. 78.

Por su parte el P. Gracia nos dice:

Los PP. llegados del Brasil de quien dependerían en adelante, del Provincial del Perú o del Provincial del Brasil ? En esa incertidumbre, se resolvió y se ejecutó lo que despues vino a confirmar el P.General,que habiendo penetrado primeramente Padres Españoles mandados por el P. Atienza, y deseando el rey Felipe II no se mezclasen las misiones y empresas españolas con las de los portugueses, parecía natural que aquella Misión dependiese de la del Perú; dejando en libertad a los que fueron desde el Brasil de quedarse o volverse si los reclamaban.⁴

Pero nos parece importante señalar, que el Obispo Victoria, no entró a considerar la procedencia de los jesuitas de ser de una u otra provincia de la Orden. Ya lo decía a sus enviados Francisco de Salcedo y Diego de Palma, “Tened en memoria que lo principal a que vais a las provincias del Brasil es buscar theatinos, Padres de la Compañía de Jessus, para la conversion destas almas que tenemos a nuestro cargo,...”⁵ pero también, que “ a la hora de preparar la expedición, quedó claro, que la oportunidad era más que propicia para hacer realidad el viejo proyecto de abrir la vinculación comercial y responder a las expectativas de la región que podía beneficiarse.”⁶

Reunidos todos los Padres de la Compañía, tanto los venidos del Brasil como los Padres Angulo y Barzana, en Córdoba, por orden del Obispo pasaron a Santiago del Estero donde fueron recibidos por el Gobernador D.Juan Ramirez de Velasco y acompañados de toda la ciudad. Allí el Padre Angulo como Superior, distribuyó las tareas de cada uno: al P. Gutierrez como Profesor de Latín, al Hno. Villegas en la escuela de primeras letras, a los PP. Barzana, Ortega, Saloni y Filds, a la tarea misional en las riberas del Salado. En cuanto a los PP. Armini y Grao, Cayetano Bruno siguiendo al Padre Lozano refiere los motivos y circunstancias de la vuelta de ambos al Brasil:

.....
⁴ Joaquín Gracia S.J., *Los Jesuitas en [...]*, p. 32.

⁵ Antonio De Egaña S.J., “Monumenta Peruana III (1581-1585)”, *Monumenta Missionum Societatis Iesu Vol. XVIII. Misiones Occidentales*, Romae, 1961, p. 560.

⁶ Ernesto Muñoz Moraleda, *José de Anchieta y la presencia de los Jesuitas en el Tucumán, 1585-1587*, Tucumán, 1997, p. 16.

[...] a la primera conferencia los dos padres Arminio, superior de los que venían del Brasil, y Esteban de Grao, preciados de portugueses, el uno por genio, y el otro por naturaleza, significaron el desagrado que les causaba haber sido llamados a recoger una mies, en que ya habían metido la hoz los padres castellanos, y resolvieron dar parte a su Provincial, para que dispusiese de sus personas, quedando en el interin sujetos al que allí era superior.⁷

Ciertamente que estas diferencias surgidas sobre los medios más adecuados para el trabajo apostólico, de seguro escapaban a la buena disposición del P. Anchieta que había respondido al pedido de Victoria en su carta del 6 de marzo de 1585. En cuanto al obispo Victoria, el regreso de dos religiosos al Brasil, redujo el número, pero no se detuvo la tarea apostólica que fue asumida eficientemente por el resto de los Padres. En cuanto a los Padres Armini y Grao, en la *Crónica anónima de 1600*, refiere Bruno que se decidió que pasasen a Santa Fe “a esperar respuesta del Provincial del Brasil. Allí estuvieron uno y otro “dos años, con mucha mejora de la gente de aquella ciudad, pasados los cuales, “el padre Arminio y el padre Grao, que ya ha se habia ordenado, fueron llamados ...de la provincia del Brasil para que el padre Arminio leyese teología, por ser muy docto y que lo había hecho ya otras veces.”⁸ El Cabildo de Santa Fe en una carta al Padre Angulo da testimonio de la predicación y de los sentimientos de sus pobladores que lamentaron su partida:

El P. Leonardo Armini y su compañero el P. Esteban de Grao, han trabajado aquí incansablemente, con suma caridad y aprovechamiento de todos, y nos han dejado con sumo deseo de gozar continuamente de tanto bien; y esperamos que V.R. no nos olvidará; remitiéndonos a otros Padres de su Santa Compañía, que atiendan con el mismo celo a nuestra salvación y a la enseñanza de nuestros hijos. (Lozano).⁹

Es decir, los Padres Armini y Grao, no permanecieron en el

.....

⁷ Cayetano Bruno S.DB., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Edit. Don Bosco, 1966, vol. I, p. 432.

⁸ Cayetano Bruno S.D.B., *Historia de la Iglesia en [...]*, p. 432-433.

⁹ Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 35.

Tucumán, supuestamente plantearon algunas diferencias, pero manifestaron el rico perfil de verdaderos misioneros en un espacio lindante de la extensa diócesis del Tucumán. El Padre Guevara también es coincidente del quehacer misional de los Padres Armini y Grao y de la voluntad de aquellos pobladores por asegurar su permanencia. Al respecto agrega el siguiente dato, de la disposición para que la Compañía tenga el sustento necesario. “Esta ciudad tiene cinco mil indios encomendados y de mucha capacidad para las cosas de Dios, y son muchos los niños que se van criando, y para la comodidad de la casa de los religiosos, habíamos ofrecido estancias, e indios, que en ellas trabajen.”¹⁰

Aquel año de 1587, podemos decir entonces que fue, el punto de partida de la rica experiencia misionera de los jesuitas en el Tucumán, al sumarse los tres padres arribados desde el Brasil. Iniciado con las preocupantes noticias del ataque corsario inglés en aguas del Río de la Plata, luego se tradujo en el encuentro misionero de Córdoba para alegría de Victoria, y posteriormente, abriendo el horizonte misional, constituyeron la primera misión jesuítica al Paraguay. Es precisamente ese año, cuando pareciera que están dados los pasos fundamentales para acometer la tarea misional que preocupa tanto al Pastor, “Tengo más de ciento y cincuenta mil almas, paganos y christianos, pequeños y grandes, muy dóciles y aptos para la semilla del santo Evangelio...”¹¹ Recordemos que es entonces cuando Victoria prepara la segunda expedición al Brasil y contemporáneamente decide su partida a Potosí, en lo que parece ser lo más opuesto a su condición de Pastor. Es, para nosotros un momento crucial en su vida. Podemos decir, que Victoria deja entrever que con la presencia jesuítica en la diócesis al lado de los demás religiosos, ha conseguido dar un paso fundamental en la tarea misional y que puede encarar la solución de los otros problemas, el de los recursos, en el que pone ciertamente un gran empeño.

2. Primeras misiones en el Tucumán.

Incorporado los Padres Jesuitas venidos del Brasil, como ya lo

.....

¹⁰ José Guevara, *Historia de la Conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán*, Buenos Aires, 1882, p. 423.

¹¹ Antonio De Egaña SJ., *Monumenta Peruana III [...]*, p. 558.

señalamos, desde abril de 1587 en Córdoba, la tarea misional siguió teniendo las mismas características . La labor de los Padres se concretó en realizar misiones volantes, así lo habían hecho desde la llegada desde del Perú por agosto de 1585. El Padre Lozano dice,

La escasez de sacerdotes que por aquel entonces padecía la provincia del Tucumán era grave y obligaba a la pequeña tropa de jesuitas a discurrir como escuadrón volante en perpetuo movimiento por donde más urgía el socorro, no dejando ciudad de españoles ni pueblos de indios por retirado que fuese, a donde no llegase el eco de su predica y el ejemplo de su obra.¹²

En cuanto al metodo concreto de estas misiones, lo encontramos expresado por el P.Barzana, en una carta que en 1588 escribe al Padre Juan Sebastián. . “antes de amanecer hacía dos horas de oración, luego decía misa y les predicaba a los fieles e infieles sobre el reino de Dios. Posteriormente “hasta las doce o la una, catequizando a los infieles, ... y de las doce hasta la noche, cuando saben lo que es menester, los bautizo, y si han estado amancebados, en acabando de bautizarlos, les tomo las manos, ...” Y más adelante dice, “Cumplido con los infieles, confieso luego a todos fieles, que han vivido en pecado con infieles, y, despues de estos bautizados, los caso, y a lo ultimo confieso todos los caciques y españoles mestizos que hallo en los pueblos...”¹³ .Esta fue la particularidad que tuvo la labor misional de los jesuitas desde los comienzos en el Tucumán, misionar de pueblo en pueblo sobre todo entre los indígenas de la región.

Apuntemos que cuando todavía se encontraban en Córdoba los Padres arribados del Brasil, junto al Obispo Victoria y a los Padres Barzana y Angulo, el P.Barzana misionero de alma, dispuesto a todo, volvió a la tarea misionera ayudándole el P. Ortega que se ofreció para ello. Esta podemos decir, que fue la primera labor apostólica que recogemos del P. Ortega. Citando a Lozano, el P. Gracia dice :

.....

¹² Vicente D. Sierra, *Historia de la Argentina*, Buenos Aires, Unión de Editores Latinos, 1956.

¹³ Guillermo Furlong S.J., *Alonso de Barzana S.J. y su carta d Juan Sebastián (1594)*, Buenos Aires, Edic. Theorian, 1968.

[...] y a su voz, como a la de los clarines evangélicos volvió a resonar en aquellos campos el Sagrado nombre de Cristo cuyos dulcísimos ecos retumbaron también en sus elevadas sierras y arduos montes que ilustraron con sus ejemplos y fatigas... fueron los convertidos en esta misión 2.500 gentiles, de cuyas almas desterraron las sombras de la original culpa con las aguas del bautismo, y otros 1.040 enlazaron felizmente con el vinculo indisoluble del matrimonio... y finalmente a todos procuraban atraer al conocimiento y amor de Señor.¹⁴

Encontramos que el P. Guevara también nos relata estos acontecimientos de la labor misional cumplida por Barzana y Ortega en la jurisdicción de Córdoba donde se mencionan hechos verdaderamente sorprendentes, verdaderos milagros que vivieron en aquella primera experiencia misionera en la diócesis del Tucumán.¹⁵ El propio P. Ortega lo relata al Provincial del Perú estos hechos: “Salí, dice, con el P. Alonso de Barzana, a una misión, a los pueblos del distrito de Córdoba del Tucumán. Aunque todos nos ponían miedo, por estar los indios rebeldes, y ser los caminos muy asperos, y la falta de comida, mucha; con todo, ayudados de la divina gracia, la acometimos y en ella estuvimos cinco meses con grande fruto de las almas.”¹⁶ Esta referencia del tiempo transcurrido en Córdoba, nos hace pensar que la permanencia de los Padres allí se extendió por lo menos hasta agosto de 1587. Digamos también que es por entonces que Victoria prepara su viaje a Potosí y se hacen todos los preparativos para la segunda expedición al Brasil, que ya lo señalamos.

A partir de allí, como ya lo relatamos, se concreta la partida hacia Santiago del Estero que era la cabecera de la diócesis y de la gobernación y se pone en ejecución el plan del Padre Angulo con la distribución de tareas de todos los Padres. Entendemos que por entonces tuvo lugar la expedición de los cuatro religiosos, Barzana, Ortega, Saloni y Fields hacia el Salado. Guevara expresa: “En su compañía caminó el padre Ortega y los Padres Saloni y Filds para perfeccionarse con su magisterio de misioneros. Convirtió el padre Barzana y bautizó muchos infieles con

.....
¹⁴ Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 33.

¹⁵ Jose Guevara, *Historia de la Conquista del [...]*, p. 346.

¹⁶ Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 34.

gran número de amancebados, y oyó confesión a los que con nombre de cristianos perseveraban en los abusos gentiles.¹⁷

Esta perseverante tarea apostólica llevada sin descanso, terminó por enfermar de gravedad al P.Barzana que fue llevado a Santiago del Estero . Los tres jesuitas Ortega, Saloni y Fields, que habían contado con Barzana para aprender la lengua de aquellos naturales, faltos de su presencia, dejaron la tarea comenzada.

Este hecho, podemos decir que fue decisivo para aquel grupo de misioneros, eran la presencia apostólica del Padre Anchieta que respondió al pedido de Victoria . La dificultad lingüística era un inconveniente insalvable, de momento, para proseguir en gran parte la labor misionera en el Tucumán. Hasta allí, los cuatros religiosos habían conformado un sólido grupo misionero, que requerían de los conocimientos lingüísticos del P. Barzana. Eran podemos decir el brazo armado de la labor misionera en la zona rural. Los otros padres y el hermano Villegas habían quedado en la ciudad cumpliendo parte de la tarea desplegada por su Superior el Padre Angulo.

3. Afanes misionales de los Padres Ortega, Saloni y Fields: expansión hacia el Paraguay.

El espacio misional era la meta obligada de los Padres de la Compañía de Jesús. La nueva diócesis del Tucumán era un campo propicio que fue atendido sin descanso. Pero el impedimento idiomático, paró de momento, sus afanes misionales. Los conocimientos de la lengua guaraní común también entre los brasileños, dio tarea a los padres Ortega, Saloni y Fields, para proseguir su labor. De esa forma, el 11 de agosto de 1588, los últimos tres religiosos enviados por Anchieta, dejaban la diócesis del Tucumán, luego de haber aportado una gran experiencia en el enorme espacio misional. Fue poco el tiempo y mucho el esfuerzo que se había desplegado para que Victoria contara con el aporte espiritual de los jesuitas del Brasil que unidos a los que ya estaban procedentes del Perú, sumaron sus ricas experiencias que tradujeron en aquellas misiones volantes desplegadas en distintos lugares de la diócesis.

.....

¹⁷ Jose Guevara, *ibidem*, p. 346.

Pero podemos decir, y lo apuntamos más arriba, que el año 1587 decisivo en la labor diocesana de Victoria, por razones que no se buscaron deliberadamente, la temporaria enfermedad del Padre Barzana, dió punto de arranque a la labor misionera de otro espacio colindante al Tucumán, la región del Paraguay, que ansiosamente esperaba la presencia jesuítica . De esa forma, la diócesis del Tucumán brindó los pioneros en el hacer jesuítico del Paraguay. Los padres Ortega, Saloni y Fields fueron por tanto el punto de partida de una tarea que no tuvo descanso, como no lo habían tenido en el Tucumán. Diversos historiadores mencionan que ya los Padres Jesuitas del Brasil habían pensado proyectar su labor misionera hasta el Paraguay. El Padre Nóbrega, fundador de San Pablo, fue el primero en 1555.¹⁸ Recordemos también que el Padre Angulo ya al comienzo, al saber del conocimiento de la lengua guaraní, por parte de los Padres Ortega, Saloni y Fields, había pensado que misionaran en el Paraguay . Es decir, que la idea de evangelizar el Paraguay, a partir de religiosos que sabían el guaraní, determinó que el mismo fuera un proyecto que entró prontamente en los planes de la Provincia jesuítica del Perú.

El 11 de agosto de 1588, como dijimos, los PP. Juan Saloni, Manuel de Ortega y Tomás Fields, con el permiso del Padre Angulo marcharon hacia el Paraguay, a su capital Asunción. “Tres leguas distantes de ella, salieron a recibirlos el Gobernador de la Provincia, licenciado Juan de Torres de Vera y Aragón, con la principal nobleza, y hospedándoles en casa particular, los proveyeron de lo necesario.”¹⁹ Por su parte un fraile dominico, vicario general de Alonso Guerra, les recibió con gran júbilo y gratitud y les dió las facultades para poder predicar y administrar los sacramentos, tanto a los indios como a los españoles en toda la jurisdicción del obispado. Como primer paso, en la propia Asunción, comenzaron a misionar con los españoles, siguiendo con los indios de la ciudad y de chacras inmediatas. Por entonces Asunción era “un mísero fortín rodeado de algunas chozas resguardadas por una rústica empalizada.”²⁰ El Padre Saloni quedó como cabeza del grupo misional en

¹⁸ Vicente D. Sierra, *Historia de la [...]*, p. 483.

¹⁹ Andrés Millé, *Derrotero de la Compañía de [...]*, p. 451.

²⁰ Guillermo Furlong S.J., “Un precursor de la Cultura Rioplatense Tomas Field S.J. 1549-1625”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata* 308 – Año 27, 55 (Febrero, 1937) 149.

Asunción en una casa abierta al efecto y los Padres Ortega y Fields, en principio, respondiendo a pueblos que estaban próximos a la ciudad se encaminaron hacia ellos. Esto dice el Padre Guevara, “dieron palpables muestras de regocijo en unos arcos triunfales con que adornaron los caminos, adelantando al recibimiento de los Padres, una procesión de niños inocentes, ordenados a su usanza, con demostraciones de alegría y cariño.”²¹

Al año siguiente, 1589, salieron hacia el norte del país por los pueblos en dirección a Ciudad Real y a Villa Rica del Espíritu Santo en la provincia de Guayrá. La primera estaba alrededor de cien leguas. Había sido fundada por orden del Gobernador Domingo Martínez de Irala, por el capitán Ruiz Díaz Melgarejo, en 1557. Según las referencias que se tienen los misioneros entraron a la ciudad el 24 de junio de 1589 y permanecieron un determinado tiempo desplegando una amplia tarea misional. De allí se dirigieron a Villarica del Espíritu Santo, que fuera fundada por García Rodríguez de Vergara, con aproximadamente 150 vecinos “y situada a 60 leguas más arriba de la Guairá, en tierras del Río Huibay, con el fin ambas de poner freno a los indios que poblaban las tierras intermedias desde las cordilleras del Perú, hasta la Provincia del Brasil, pertenecientes a la Corona Lusitana.”²² Allí permanecieron durante cuatro meses. Es interesante la descripción que nos hace Henrion en su *Historia General de las Misiones*:

Su territorio es húmedo, su clima desigual, el aire generalmente mal sano ocasionando muchas calenturas; es un país poblado de serpientes, viboras y caimanes. Las tierras bajas son bastante fértiles en legumbres, raíces, maíz y otras plantas que exigen poco cultivo; también abundan ciertas frutas tales como el guembo, la granadilla y los dátiles muy amargos. Son comunes los cedros, así como todas las variedades del pino, en el hueco de cuyas cortezas se recoje mucha miel y cera. De un gran número de árboles destila una goma balsámica muy propia para ciertas preparaciones medicinales.²³

Vueltos los PP. Ortega y Fields a la ciudad de Asunción se encon-

.....

²¹ José Guevara S.J., *ibidem*, p. 349.

²² Andrés Millé, *ibidem*, p. 451-452.

²³ Barón de Henrion, *Historia General de las Misiones [...]*, p. 79.

traron con el P. Saloni. Llegaron en un momento oportuno para ayudar a los pobladores de Asunción donde se había declarado “una terrible epidemia variolosa que habiendo comenzado en Cartagena en 1588, poco a poco fue invadiendo todo el resto del continente sudamericano hasta convertirse en una de las mas terribles pestes de que queda memoria.”²⁴ Solamente en Asunción murieron 200 españoles y 2.200 indios,²⁵ en muchas ocasiones tuvieron que darle sepultura a los cadáveres, y la dificultad para conseguir ayuda, hizo que muchas veces los enterraran de diez en diez.

En las ciudades de Ciudad Real y Villa Rica la situación fue también dramática y angustiada. Sus pobladores pidieron a los misioneros que los ayudaran en tan difíciles momentos. El día de la Natividad de la Virgen, 8 de setiembre, de ese año de 1590 Ortega y Fields entraron nuevamente en Ciudad Real dispuestos a brindarle todo el esfuerzo apostólico. Enterados los de Villa Rica que los P.Ortega y Fields se encontraban “solamente” a 60 leguas, el 12 de octubre de ese año escribieron a los Padres pidiéndoles su auxilio y protección, “no permitan VV.RR. que echen menos nuestras almas y nuestros cuerpos ahora que los tenemos más cerca”.²⁶ Ya en camino hacia Villa Rica, el Padre Ortega tuvo que detenerse en un pueblo atacado de peste, siguiendo su camino el P.Fields. El Padre Furlong refiere que Fields llega solo a Villa Rica para asistir espiritual y corporalmente a los apestados. Repartieron los dos jesuitas las tareas entre si, “dedicándose el Padre Field a servir a los españoles, y tomando el superior Ortega a su cargo los indios”²⁷. Durante nueve meses estuvieron noches y días en forma incansable en la ciudad de Villa Rica, a raíz de la furia de la peste que no cesaba, y al mismo tiempo cubrieron las mil necesidades: el bautismo en pueblo de indios, la confesión en la ciudad, el Viático, la Extremaunción o sepultura. Y agrega el Padre Furlong:

.....
²⁴ Andrés Millé, *ibidem*, p. 105.

²⁵ Andrés Millé, *ibidem*, p. 105.

²⁶ Andrés Millé, *ibidem*, p. 106.

²⁷ Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la Cultura Rioplatense Tomás Field S.J. 1549-1625”, III, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, 310, Año 27, 55 (Abril, 1937) 315.

Días hubo en que llegaron más de mil personas de diferentes partes en demanda de los dos misioneros y a todos procuraban satisfacer, volando de una a otra parte como ángeles veloces movidos del ímpetu de la caridad. ... A todos acogían con extrema caridad y les daban el consuelo que buscaban, trabajando, aunque tan pocos como muchos; de modo que así indios como españoles estaban absortos por no entender que solos dos hombres podían atender a tantos y tan diferentes empleos sin rendirse al cansancio;²⁸

La labor misionera de los Padres Ortega y Fields no tuvo descanso. En carta escrita al Padre Saloni, le describe la labor desarrollada después de la peste que tuvieron en Villa Rica,

salimos a correr en Misión algunos pueblos comarcanos en que la peste empezaba a hacer riza que ya había hecho en otros: y en los cinco primeros a donde nunca habíamos podido llegar, hallamos sobrado en qué emplearnos por que estaban sin conocimiento de Dios y de los misterios de nuestra Santa Fe, y fue necesario se los enseñásemos, para hacerlos capaces de los sacramentos.²⁹

Ortega va describiendo la tarea realizada, la distribución de los sacramentos, el Bautismo a más de 2.700, el casamiento de 1.900 y las confesiones generales de los cristianos por no haberse confesado nunca, por la falta de sacerdotes. Hace mención de la llegada a otro pueblo “donde todavía no había picado la peste;” Y la descripción de la carta se detiene en la multiplicidad de la labor realizada, del temor de aquellos pueblos que esperan la llegada inevitable de la peste. “De la misma manera anduvimos por otros pueblos, por espacio de seis meses dándoles a conocer a su Criador.” Apunta la imposibilidad de acudir a todos los pueblos que buscaban su ayuda.

De la enorme labor desarrollada por estos tres religiosos venidos del Tucumán, el obispo de la Asunción Fray Ignacio de Loyola, al describir su tarea no puede menos que llamarles imanes de las almas. Los vecinos de Villa Rica quedaron tan prendados de los Padres Ortega y

.....

²⁸ Guillermo Furlong S.J., “Un precursor de la Cultura Rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, 310, III, p. 316.

²⁹ Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la Cultura Rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, 310, III, p. 317.

Fields que decidieron fundar casa permanente en la ciudad. Un regidor del Cabildo de la ciudad se trasladó a la Asunción, donde estaba el P. Saloni, pidiendo que los Padres Jesuitas no salieran de la ciudad, “y allí fundaran casa, colegio y templo:...”³⁰ El Padre Saloni accedió a lo solicitado como Superior que era de este pequeño grupo de religiosos y los P. Ortega y Fields quedaron satisfecho de permanecer en aquella ciudad. El Gobernador de la provincia del Paraguay, entonces, Ruiz Diaz de Guzmán, con fecha 29 de diciembre de 1592, dió el correspondiente despacho añadiendo la cláusula siguiente:

de más de lo que en hacer así Dios Nuestro Señor es de ello muy servido y su Majestad así mismo, por ocurrir, como en este se ocurre al descargo de su Real conciencia acerca de la doctrina y enseñamiento de los naturales, como por la ampliación, aumento y conversión que se hace por el ministerio y predicación de los dichos Padres, en la doctrina y enseñamiento del Sagrado Evangelio, como hasta ahora se ha visto por evidencia, por cuya causa es de mucho beneficio y servicio de Nuestro Señor que los dichos Padres determinen con celo santo de fundar el dicho templo y residencia para lo cual me prefiero a dar el favor y ayuda posible.³¹

A la fundación de esta residencia en Villa Rica, se sumaron el esfuerzo de todos, “ofrecieron voluntarios ya Indios Yanaconas, para servir a la Iglesia y a los Padres, ya el homenaje de casa, ya haciendas de campo para la manutención, en que se señalaron el general Ruiz Diaz de Guzmán, el Maestro de campo, don Antonio de Añasco, el capitán Jerónimo Merino: todos Conquistadores de las provincias del Paraguay...”³² Debemos agregar como un dato realmente importante, que en el apoyo a la presencia de los Padres Jesuitas se destaca, dice Furlong,

.....
³⁰ Andrés Millé, *ibidem*, p. 106.

³¹ Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la Cultura Rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, 310, III, p. 317.

³² Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la Cultura Rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, 310, III, p. 321.

[...] la piedad de una india principal, llamada doña Maria Boypitán, hija del mayor Cacique de todo el río Uray, y mujer de otro cacique, que fue siempre amigo fidelísimo de los españoles, la cual cobró tanto afecto a los Jesuitas, que muriendo por ese tiempo, les dejó por herederos de cuantas posesiones había adquirido por herencia de sus padres en el Río Uray, queriendo contribuir a la subsistencia de la Casa, que se fundaba para tan gran utilidad de su Nación.³³

Hacia 1590 llegaron desde la provincia jesuítica del Perú al Tucumán de refuerzos, a los padres Pedro de Añasco y Juan de Font, como superior, pero ninguno iba destinado al Paraguay, donde estaban solos los PP. Ortega, Saloni y Fields. Recién en abril de 1593, llegaron presididos por el P. Juan Romero que lo hacía como nuevo superior, los Padres Marcial de Lorenzana, Juan de Viana y Gaspar de Monroy, y dos hermanos, Juan de Aguila y Juan Toledano. De este grupo que precidía el P. Romero, sólo uno fue destinado al Paraguay, el P. Marcial de Lorenzana. En esas circunstancias el P. Barzana ya anciano que trabajaba en la tarea misional en las regiones del Tucumán, desde 1586, sumó su esfuerzo al Padre Lorenzana y fueron destinados a la Asunción para respaldar al Padre Saloni, puesto que los Padres Ortega y Fields permanecían en la zona del Guayrá.

La llegada de los PP. Lorenzana y Barzana mostró, la preocupación asumida por la Provincia Jesuítica del Perú, en el respaldo de las misiones del Paraguay. Fue de gran consuelo para el P. Saloni y para los PP. Ortega y Fields, que les había tocado años difíciles agravados por la larga peste desatada. Al año siguiente llegó a la Asunción el P. Romero, para visitar a sus súbditos y al país donde ejercían sus ministerios. Pero no pudo pasar de la Asunción y ordenó entonces “ a los Padres Saloni y Lorenzana que en su nombre pasaran a Villarica y visitaran a los dos misioneros establecidos en aquella lejana residencia.”³⁴ El 3 de noviembre de 1594 iniciaron su largo viaje los Padre Saloni y Lorenzana por la margen oriental del río Paraguay hasta llegar al Guayrá. Desde allí hasta arribar a Villa Rica realizaron el viaje en canoa. A dos meses de haber

.....

³³ Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la Cultura Rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, 310, III, p. 321.

³⁴ Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la Cultura Rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, 310, III, p. 323-324.

salido de la Asunción llegaron finalmente a Villarica, el 5 de enero de 1595. El Padre Lozano registra este momento del encuentro de aquel grupo de misioneros que se constituyó en una inyección de vida para todos, los que se encontraban después de casi siete años de intensa labor evangélica y los que arribaban, para ayudar en la plena vigencia de la labor misional.

Pero quién participó de gozo más crecido fueron los dos Padres, Ortega y Fiddé (Fields), que al estrecharse los corazones entre recíprocos abrazos, desahogaron en tiernas lágrimas los júbilos que no cabían en los pechos, perseverando mudos los labios por algún rato, mientras la elocuencia de los afectos ministraba tan expresivas, bien que mudas voces a los ojos. Cuando se desataron las lenguas, que anudó la inundación de consuelos, bien fáciles de alcanzar, en que expresiones tan afectuosos se desahogaría la caridad ardiente de los cuatro varones Apostólicos, en los unos de agradecimiento al trabajo inmenso, a que se habían dedicado, por venir a consolarlos, y en los otros de estimación por los afanes, con que se empleaban en propagar el reino de Cristo en países tan remotos.³⁵

Apuntemos que el Padre Saloni hacía la visita de aquellos religiosos, junto al P. Lorenzana, en nombre del P. Romero como superior de todos los Jesuitas en las Misiones del Tucumán y Paraguay. Registra en su informe, que habían obrado cosas realmente grandes en siete años, que habían sido los únicos párrocos y pastores, administrado los Sacramentos a los Españoles y Naturales, habían convertido innumerables infieles. Concluye diciendo:

De todo lo referido fueron testigos los dos Padres Saloni y Lorenzana, en quienes con el registro ocular de tan heroicas obras, cesó la admiración de verlos tan aplaudidos y venerados de Indios y Españoles, que todos unánimes conspiraban en sus elogios... Aunque por lo que se debe a la verdad, no se puede negar que quien más resplandecía en los ojos de todos era el venerable Padre Manuel de Ortega, que como más robusto y perito en el idioma de la región, podía mantener el mayor peso de tan penosas tareas, y era de ordinario quien

.....
³⁵ Guillermo Furlong S.J., "Un Precursor de la Cultura Rioplatense [...]", *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, 310, III, p. 324.

salía a las Misiones, y muchas veces con riesgo manifiesto de la vida, a que se exponía intrépido creyéndose de los fervores de su caridad, con el seguro de la confianza en Dios, que le libró mas de una vez...³⁶

Hacia fines de 1594 volvió el Padre Romero al Tucumán. Los Padres Lorenzana y Barzana junto al P Saloni quedaron en la Asunción. Por su parte en la Villarica, quedaron los Padres Fields y Ortega. La verdad que tan escaso número de religiosos, no daban a vasto en la amplia tarea que debían desarrollar. “Visitaban a menudo, todos los pueblos de la comarca, y aun de todo el distrito de Villarica, y no omitían diligencia, para conseguir viviesen en la perfecta observancia de la Ley Divina...”³⁷ En un ritmo de trabajo que no tenía horarios, el P. Ortega sufrió un accidente de carácter grave que lo mantuvo detenido sin poder ayudar a su compañero, por más de dos meses. Superado sus males, volvió a continuar sus correrías en compañía del P. Tomas Fields, no dejó de señalar, que era necesario se asignase Párroco, que repartiesen la fecunda semilla en los Sacramentos y la Divina Palabra.

Pero volvamos a comienzos de 1594, el 28 de enero, el gobernador va a otorgar licencia para la apertura de una nueva Casa y Colegio, en la ciudad de Asunción, donde prontamente se van a establecer las clases de latinidad. En todo esto agreguemos, se mueve el P. Romero, desde 1593 y hasta 1607, cuando se estableció la provincia jesuítica del Paraguay. Contemporaneamente en Santiago del Estero se concede abrir un Colegio, “donde, por lo menos se enseñase gramática ...dejando encargado...al P. Juan de Viana”.³⁸ Pero por entonces, podemos decir, que los jesuitas lo único que establecieron, fueron modestas residencias y colegios ante el pedido de los españoles en el Tucumán y el Paraguay. La opinión del P. Aquaviva aquellos años, 1588, daba el siguiente aviso al Provincial: “Las misiones del Tucumán se pueden continuar pero no haciendo Residencia, sino sustentándose de limosna lo que pudieren, sin aceptar renta ninguna que será obligarnos

.....
³⁶ Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la Cultura Rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, 310, III, p. 326.

³⁷ Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la Cultura Rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Leteraria del Plata*, 310, III, p. 326.

³⁸ Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 42.

a tener un Colegio. El tiempo dirá lo que despues convenga y V.R. me irá avisando”.³⁹ Con el correr del tiempo, precisamente, esto se fue modificando. Tenemos así el caso de la fundación de la Casa en Córdoba, 1599, que fue considerada por el P. Romero como lugar apto por su clima, entre otras cosas, pensada para servir de centro de irradiación de la Provincia, “como el corazón del territorio, y lugar de fácil confluencia...”⁴⁰ y que ya contaban con el apoyo de la ciudad y los primeros pasos dados por Ramirez de Velasco en 1589 concediendo los espacios necesarios.

En las particularidades que adoptará la Compañía de Jesús en la llamada Misión del Tucumán, que estaba diseminada en el propio Tucumán, el Paraguay y en la riberas del Rio de la Plata, tuvo particular importancia la presencia del P. Esteban Páez, designado visitador del Perú, a fines de 1600 y principios de 1601 . Reunidos en Salta, entre los que se contaban el P. Ortega, según lo cuenta Henrion, el P. Paez dejó orden de que “todos los nuestros que estan en las misiones se recogiesen a los dos puestos de Santiago del Estero y de Córdoba, y de allí saliesen a sus misiones a los demas puestos.”⁴¹ Posteriormente se sumó la visita del P. Rodrigo de Cabredo, Provincial del Perú, que llegó a la Gobernación del Tucumán en 1602. De esta visita quedó constancia en la *Anuas* de aquel año:

Son 8 los P.P. que están en el dicho empleo de la conversión de las almas.....No pudieron juntarse sino 5 P.P. y 1 H. y puedo asegurar a V.P. que los dias que estuve en su compañía fueron para mi los de mayor consuelo que he tenido en mi vida. Vi aquellos religiosos en quienes está embebido el primer espíritu de nuestra Compañía, humildes, pobres, mortificados, que comen mal y duermen peor, visten muy pobremente y están contentísimos y sanos, y favorecidos de nuestro Señor en la oración ; y unidos estrechamente con su divina Majestad.⁴²

Cuando tuvo lugar esta reunión, los Padres estaban en Santiago de

.....
³⁹ Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 47.

⁴⁰ Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 51.

⁴¹ Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 58.

⁴² Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 59.

Estero, Córdoba y Asunción, y los cinco que estuvieron presentes, fueron los P.P. Juan Romero. superior, Francisco de Angulo, Juan de Viana, Gaspar de Monroy y Juan de Arcos. Faltaron los P.P. Juan de Añasco, Hernando de Monroy y Juan Dario y los tres que residían en la Gobernación del Paraguay.

Pero antes de estos acontecimientos que relatamos, que fueron decisivos para la suerte de las misiones llevadas a cabo en el Tucumán y el Paraguay, en abril de 1599 murió el Padre Saloni, uno de los tres religiosos venidos desde el Brasil, que enviara el P. Anchieta. Su acompañante el P. Marcial Lorenzana, perdió un santo superior, como también meses antes se produjo la muerte del Padre Barzana, que falleció en el Cuzco. La muerte del P. Saloni y por otro lado, el excesivo trabajo que tenían los Jesuitas de la Asunción le llevó al P. Romero a suprimir la residencia de Villarica y concentrar a todos en la capital, que eran los Padres Ortega y Fields. La medida fue duramente considerada por los españoles y los indios de Villarica, por el mismo gobernador del Paraguay Hernandarias de Saavedra, que decía, “mediante la predicación de aquellos dos jesuitas, los Españoles vivían instruídos en sus obligaciones, los Indios adoraban al verdadero Dios, se conservaban pacíficos, y estrechamente unidos con los mismos Españoles, y todo aquel remoto clima perseveraba en servicio del Rey Católico...”⁴³

Pese a todo las protestas, el Gobernador cedió a las razones y a principios de noviembre de 1599 partieron los dos misioneros hacia la Asunción a donde arribaron antes de la navidad . Allí fueron recibidos con grandes demostraciones de júbilo y de alegría por toda la población. Se trataba de los dos últimos religiosos jesuitas que quedaban de los cinco que enviara el Padre Anchieta al Obispo Victoria. Prontamente la residencia de Asunción estaba llamada a ser suprimida como la de Villarica. El P.Diego de Torres que fue el secretario de la visita del Provincial P. Rodrigo de Cabredo, nos dice que su superior dejó expresado “que todos los ...que estaban en las mismas misiones se recogiesen a los dos puestos de Santiago del Estero y de Córdoba, y de allí saliesen a sus misiones a los demás puestos”.⁴⁴

.....

⁴³ Guillermo Furlong S.J., “Un precursor de la Cultura Rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, III, p. 328.

⁴⁴ Guillermo Furlong S.J.; “Un Precursor de la cultura rioplatense [...]”, *Revista Estudios*

Todos estos pasos dados, de concentrar en determinados lugares a los Padres, cerrando de hecho las residencias de Villarica y de la Asunción, dió a pensar que el propósito era retirarse de aquella Misión del Paraguay para que allí entrasen Misioneros de la Provincia del Brasil, “que como peritos en el mismo idioma de los Naturales, y más cercanos, podrían más fácilmente atender a la conversión de aquella gentilidad, y a la doctrina de los Españoles”.⁴⁵ De momento esto no se llegó a producir, pero los Padres Ortega y Lorenzana abandonaron la ciudad de la Asunción y pasaron a Córdoba. Este hecho ocurrió a mediados de 1602. Allí no bien llegado, se dispuso que el Padre Ortega se encaminara al Perú, donde trabajó en Chuquisaca hasta su muerte en 1622. Al Padre Fields, una penosa enfermedad no le permitió hacer tan largo viaje y esto fue providencial dice el Padre Lozano, “porque como tenía dispuesto perseverarse allí la Compañía, para bien de innumerables almas, y de numerosas Naciones, que habían de recibir con sus operarios la luz Evangelica, quiso guardar la Casa un jesuita, para facilitar más su vuelta.”⁴⁶

Según nos refiere el Padre Furlong, antes de la partida de los dos misioneros hacia Córdoba, el Padre Fields escribió una curiosa carta, con fecha 27 de enero de 1601, dirigida al General de la Compañía, P. Claudio Aquaviva. Luego de relatarle los últimos acontecimientos, la enorme tarea que se cumplía, desde Tucumán hasta Paraguay, las dificultades crecientes para atender todo el espacio por la Provincia del Perú, dice:

[...] que V. P. entregue esta Provincia a los nuestros Padres del Brasil, que son propio operarios de ella por estar cerquita a esta tierra. 15 dias de camino de Buenos Aires está Brasil y los nuestros del Brasil tienen gente, saben muy lindamente la lengua, son para muchos trabajos, así fuera como dentro tiene la gente esta tierra buena opinión de valerosos trabajadores de nuestros Padres del Brasil y les tiene afición; y viera que tres que vinieron del Brasil hicieron tanto en este tierra, mediante el favor divino; cuanto más si fuéramos más obreros; y
.....

de la Academia Literaria del Plata, III, p. 330.

⁴⁵ Guillermo Furlong; “Un Precursor de la cultura rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, III, p. 33.

⁴⁶ Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la cultura rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, III, p. 331.

si desde el principio se dejara al Brasil, tuviera V. P. esta Provincia bien puesta. Esto es lo que sentimos, palpamos y vemos, y lo mismo siente la gente de fuera que sabe de esta tierra.

Y agrega más adelante,

[...] enviando V. P. nuestros Padres del Brasil, entregándoles esta Provincia quedaremos con ellos hasta morir; y no ha duda que lo hiciera V. P. si supiera lo que hay, para saber, y viera como esta Provincia está muy propinqua a los del Brasil; y cuando a V. P. no le pareciere dárselo suplicamos por amor de Dios que nos dé licencia para volver al Brasil que allá confiamos en Dios servir a la Compañía y a V. P. con más gusto y quietud, y mejor que estando como estamos.

En un siguiente tramo de su larga carta, agrega el Padre Fields,

[...] sepa V. P. que no se puede repartir esta Provincia parte al Perú y otra parte, como la Villa del Espiritu Santo, al Brasil; sino que el Brasil o el Perú tenga toda esta Provincia, y la pueble de obreros, porque la Villa está muy lejos del Brasil, y el camino es por tierra, y está el camino de muchos años impedido..... y aunque estuviera el camino abierto mas cerca está el Brasil a esta Provincia por vía de Buenos Aires que por la vía de la Villa [...].⁴⁷

Esta larga carta que dirige el Padre Fields al General de la Orden, con estas reflexiones, a prácticamente 14 años de su llegada para la diócesis del Tucumán, dejan entrever sus ciertas diferencias respecto de la forma de llevar la presencia de la orden en su labor misional, sobre todo en el difícil papel de pioneros cumplidos en el Paraguay a más de 12 años de permanecer allí, que por cierto había permitido recoger muchos frutos y por ello el dolor de dejar aquellos pueblos abandonados.

Pero no todas las opiniones coincidían con lo que expresaba el Padre Fields al General. De momento la opinión del obispo del Paraguay, fray Ignacio de Loyola, destacaba su preocupación por la retirada de los jesuitas de su diócesis, en carta al P. Romero le expresaba: "He oído los clamores de esta ciudad (Asunción) para la vuelta de los PP. de la Compañía a quienes desean con muchas ansias; y puedo asegurar que los dos PP. Marcial Lorenzana y Manuel de Ortega que salieron de

aquí, hacen por acá más provecho, con ser solamente dos, que podrían haber hecho otros muchos en el Perú”.⁴⁸ Por su parte el P. Romero, preocupado por los rumores acerca de la Misión que era atendida como una extensión de la labor misionera de los jesuitas del Tucumán, se entregaría a la Provincia del Brasil “por su mayor proximidad y su mayor facilidad de ser atendida y visitada,”⁴⁹ idea que le parecía conveniente realizarla al Padre Fields, escribió al P. General por marzo de 1604, manifestándole la pena que esto les causaba, “Todo esto que escribo aquí, lo sienten así los P.P. que al presente nos hallamos en esta ciudad de Córdoba, que son los P.P. Pedro de Añasco y Juan Dario y Marciel de Lorenzana”.⁵⁰

Afortunadamente el Padre Romero tuvo el apoyo de la Provincia con la llegada de los Padres Morelli y Cataldino y el H. Valdotano, que reforzaron a la Misión. Allí dispuso el envío de los Padres Lorenzana y Cataldino a la Asunción, por septiembre de 1605. Luego de un accidentado viaje, llegaron a la Asunción en Diciembre de dicho año, donde se encontraba el Padre Fields, único de los Jesuitas del Brasil que quedaban en esta región. Fue este el momento que echaron las bases para reabrir la Residencia que había quedado reducida a la presencia del P. Fields.

Nos parece importante señalar que la cierta crisis que se planteó en la Misión del Tucumán y de Paraguay, hacia 1601, cuando el Provincial del Perú decide cerrar las residencias de Villarica y prácticamente Asunción, concentrando a los religiosos a Santiago del Estero y Córdoba, los problemas que todo esto genera, deriva más tarde, en la decisión del P. General aceptando lo propuesto por la Quinta Congregación Provincial, “crear la Provincia del Paraguay con los misioneros de Tucumán, Paraguay y Chile, y así se lo comunicó al P. Diego de Torres...por una carta fechada el 9 de febrero de 1604 en la que también le nombraba como Provincial de la misma.”⁵¹ La nueva provincia jesuítica quedó erigida en 1607. De los religiosos del Paraguay

.....
⁴⁷ Guillermo Furlong S.J., “Un precursor de la cultura rioplatense [...]”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata*, III, p. 332-334.

⁴⁸ Andrés Millé, *ibidem*, p. 161.

⁴⁹ Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 59.

⁵⁰ Joaquín Gracia S.J., *ibidem*, p. 60.

⁵¹ Andrés Millé, *ibidem*, p. 161-162.

quedaban en Asunción los Padres Marcial Lorenzana, Thomas Fields y Jose Cataldino.

Es decir, creada la nueva Provincia, esto consolida toda la labor realizada por aquellos pioneros, como lo dijimos, que fueron aquellos religiosos que abrieron los surcos por toda la geografía del Paraguay que dio nombre a la nueva jurisdicción jesuítica, contando entre sus filas a uno de ellos el Padre Tomas Fields que sobrevivió los momentos más difíciles de la labor misional de la Compañía de Jesús. Se abrió con 33 religiosos, 7 en Chile, 3 en Asunción, 6 en Córdoba y Santiago del Estero, 13 venidos del Perú con el Provincial y 3 novicios.

Podemos decir que al fundarse la Provincia del Paraguay, la Compañía toma dos orientaciones como expresa Vicente Sierra:

1º Lleva a su punto álgido de desarrollo el sistema de las reducciones indígenas, iniciado por los PP. Fields y Ortega entre los guaraníes y continuada por los PP. Saloni, Masetti, Cataldino.

2º Dedicase a la enseñanza superior, en especial a la preparación de clérigos capacitados, de acuerdo al espíritu que, sobre el asunto, surge del movimiento de la Contrarreforma.⁵²

Podemos concluir afirmando, que la presencia de los Padres Jesuitas enviados por el Padre José de Anchieta, contribuyeron a la solidez del quehacer evangélico de la flamante diócesis del Tucumán. La presencia de los jesuitas del Brasil, unidos a los religiosos del Perú permitieron a Victoria, confiados en el inestimable valor que el obispo reconocía de los Padres, dedicarse a resolver el problema de los recursos imprescindibles para asegurar en bases sólidas toda la estructura diocesana que todavía no se había podido alcanzar. Hemos visto que parte de aquellos religiosos decidieron de entrada no permanecer en la diócesis, pero igualmente temporariamente, quedaron en las fronteras de la misma ampliando la labor misional y favoreciendo el quehacer cultural y religioso. Los demás padres, mientras permanecieron en el Tucumán, fueron el fundamental apoyo a la tarea misional siguiendo la metodología mantenida prácticamente en el siglo XVI, el de las misiones ambulantes explicables por el reducido número de religiosos y la extraordinaria población indígena que ocupaba la jurisdicción diocesana. La

.....
⁵² Vicente D. Sierra, *El Sentido Misional de la Conquista de América*, Buenos Aires, Editorial Huarpes, 1944, p. 287.

particularidad de la labor evangelizadora, de conocer las lenguas indígenas para poder mejor adoctrinarlos, dio lugar a la expansión misionera de la zona del Paraguay. Esto explica como los tres padres Ortega, Saloni y Fields misionaron en un espacio lindante a su Provincia de origen, que tuvieron el propósito pero que correspondía a la corona castellana.

De todas forma, como lo decimos en el título del trabajo, la proyección misionera de Anchieta fue una realidad que se expresó en sus religiosos, expresión viva del espíritu de la Orden, que se constituyeron en el punto de partida de la expansión misional y cultural del Tucumán en el Paraguay.

BIBLIOGRAFIA

Cayetano Bruno S.D.B., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Edit. Don Bosco, 1966, vol. I.

Vicente D. Sierra, *Historia de la Argentina, 1492-1600*, Buenos Aires, Unión de Edit. Latinos, 1956, tomo I.

Antonio De Egaña, “Monumenta Peruana III (1581-15859)”, en *Monumenta Missionum Societatis Iesu Vol. XVIII, Misiones Occidentales*, Romae, 1961.

Barón de Henrion, *Historia General de las Misiones desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Barcelona, 1863, tomo primero – segunda serie.

José Guevara S.J., *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán*, Buenos Aires, 1882, tomo primero.

Andrés Millé, *Derrotero de la Compañía de Jesús en la conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus Iglesias del Antiguo Buenos Aires 1567-1768*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1968.

Carlos Leonhart S.J., “Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán (1609-1614)”, *Documentos para la Historia Argentina*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas, 1927.

Joaquín Gracia S.J., *Los Jesuitas en Córdoba*, Buenos Aires – México, Espasa Calpe S.A., 1940.

Mons. Pablo Cabrera, *Introducción a la Historia Eclesiástica del Tucumán. 1535-1590*, Buenos Aires, segunda parte, 1935.

Vicente D. Sierra, *El Sentido Misional de la Conquista de América*, Buenos Aires, Edit. Huarpes, 1944.

Guillermo Furlong S.J., “Un Precursor de la Cultura Rioplatense Tomás Field S.J. 1549-1625”, *Revista Estudios de la Academia Literaria del Plata* 308 y 310, (1937).

Guillermo Furlong S.J., *Alonso de Barzana S.J. y su Carta a Juan Sebastián (1594)*, Buenos Aires, Edic. Theoría, 1968.

Ernesto Muñoz Moraleda, “Fray Francisco de Victoria y los Primeros Jesuitas en el Tucumán (1584-1592)”, *Philippiniana Sacra* XXVII, 81 (Manila, Filipinas, 1992).

Ernesto Muñoz Moraleda, *Presencia de Santa Fe en la apertura comercial del Tucumán: La Primera Expedición de Fray Francisco de Victoria (1585-1587)*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1996.



EVANILDO BECHARA

Brasil, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

SOBRE INFLUÊNCIAS DAS IDÉIAS LINGÜÍSTICAS NA ARTE DE GRAMÁTICA DE ANCHIETA

As atividades civilizadoras e religiosas dos conquistadores europeus no Novo Mundo foram desde cedo bem demarcadas do ponto de vista lingüístico diante da natural diversidade aí existente. As atividades civilizadoras ficavam a cargo das escolas públicas, preocupadas em ensinar os meninos, no idioma vernáculo do europeu, “a ler, escrever e contar, na forma que se pratica em todas as escolas das nações civilizadoras”, e as meninas “a ler, escrever, evangelizar, fiar, fazer renda, costurar e todos os mais ministérios próprios daquele sexo.”

Já nas atividades de evangelização a cargo dos missionários sempre foi defendida pela Igreja e pela Majestade Real a utilização das línguas nativas.

Estava assim aberto o caminho para a importante obra lingüística desenvolvida pelos religiosos das ordens que trabalharam no Brasil entre os séculos XVI e XVIII; primeiro os franciscanos, depois os dominicanos e finalmente os jesuítas, a cuja ordem religiosa pertencia a grande figura, sob todos os aspectos por que o estudemos, que este Congresso Internacional justamente celebra e homenageia por motivo dos 450 anos da Fundação do Real Colégio das Artes (21 de fevereiro de 1548) e do ingresso de José de Anchieta na instituição, em outubro do mesmo ano.

É bem verdade que antes de se abalancar à organização de suas *Artes*, utilizaram-se os recursos dos “línguas”, quer nativos, quer moradores europeus já fixados anteriormente na terra, quer de religiosos que ensaiavam o conhecimento das línguas indígenas. Houve até quem pregasse o Evangelho em português ou latim por supor que, apesar do não-entendimento, mormente do latim, a “Palavra de Deus é ela, tem virtude para obrar neles.” (Abreu, 1886, 12).

A presença do latim entre os missionários jesuítas procurava atender a uma exigência de Roma para que os estudantes aprendessem a falá-lo.

Não nos esqueçamos de que o teatro que se produziu no Brasil não ficou isento da presença do latim, embora a grande maioria tivesse sido representada em português e tupi, e às vezes em castelhano, (quando dessa nação havia hóspedes que se queria mais honradamente prestigiar). Também não nos esqueçamos de que José de Anchieta pretendia escrever em latim sua *Arte*; demoveu-o da idéia o Provincial para sua obra “servir também aos meninos e aos irmãos”, os quais começaram a aprender por ela na Bahia, em 1556. (Leite, 1938, 53).

Anchieta, como sabemos, teve alguns predecessores no estudo e tentativa de composição de uma gramática da língua tupi, já que só chegou ao Brasil com os jesuítas que acompanharam o 2º Governador Geral Duarte da Costa, a 13 de julho de 1553, depois de dois meses de viagem.

Para cumprir uma das regras da Companhia de Jesus, que é a de que todos os seus integrantes devem aprender a língua da terra onde residem, se não virem que é mais útil a materna ou o latim, desde cedo, nos dois principais campos de ação dos jesuítas – a Capitania de S. Vicente e a da Bahia – iniciou-se a pregação na língua indígena, especialmente em S. Vicente, porque aí moravam muitos portugueses que já falavam a língua da costa e, ao se agregarem à Companhia, foram muito úteis nessa atividade religiosa. Segundo a documentação recolhida por Serafim Leite, um dos primeiros foi o Ir. Pero Correia, que conhecia a fundo a língua e a psicologia dos índios. (Leite, 1938, 545-546).

Na Bahia, embora o estudo tivesse começado em 1549, com o aproveitamento dos moradores da terra, só em 1556, com a chegada do Irmão Antônio Rodrigues, ele se consubstanciou.

Mas a todos se sobrelevou nesses estudos o P. João de Aspilcueta Navarro, porque, segundo a hipótese meramente conjectural de

Nóbrega, como de nação “biscainha”, demonstrou maior habilidade no aprendizado e manejo da língua dos índios.

A competência do P. Navarro que, na opinião de Serafim Leite, foi o primeiro a ser encarregado por Nóbrega a reduzir o tupi a regras ou *Arte gramatical* (Leite, 1938, 549), aplicou-se na tradução para o tupi do episódio da criação do mundo, a Encarnação e demais artigos da Fé e mandamentos da Lei, bem como orações, como o Padre-Nosso que, segundo ele próprio declara, “lhes ensino em sua língua e na nossa”.

Nesse afã do aprendizado da língua e difusão de orações tiveram participação notória, nessa época, os órfãos de Lisboa que vieram para o Colégio da Bahia, pois que saíam pelas aldeias contando e pregando cantigas de Nossa Senhora traduzidas para o tupi. Destarte, aprendidas essas cantigas pelas crianças das aldeias, repetiram-nas aos adultos em sua língua, “e os pais, vão com as mãos postas, atrás dos seus filhos, cantando “Santa Maria”, e elas respondendo: “Ora pro nobis” (Leite, 1938, 247).

Retornando o Ir. Antônio Rodrigues à Bahia, em 1556, de onde se ausentara para servir de intérprete de Nóbrega em missão em Porto Seguro, teve enorme impulso a catequese na língua indígena, quando já pôde contar não só com as orações traduzidas pelos Irmãos línguas de S. Vicente, mas também com a *Arte* de Anchieta. As *Cartas Jesuíticas* citadas por Serafim Leite dão testemunho desse incremento da catequese ao aludir ao fato de que, enquanto no início, só vinham uns doze ouvintes, já no terceiro dia vieram cem pessoas e, pouco depois, quase duzentas.

Chegado ao Brasil em 1553, cedo foi para S. Vicente e aí encarregado por Nóbrega de escrever as cartas de notícias e edificação e de ensinar gramática latina em São Paulo de Piratininga, começou Anchieta a estudar a língua indígena, sobre a qual já declarava em carta de 20 de março de 1555:

Quanto à língua, eu estou nela algum tanto adiante, ainda que é muito pouco para o que soubera se me não ecuparam em ensinar gramática [= gramática latina], todavia tenho toda a maneira dela por arte, e para mim tenho entendido quase todo o modo dela. Não a ponho em arte porque não há cá a quem aproveite, somentes aproveito-me eu dela, e aproveitar-se-ão os que de lá vierem, que souberem gramática. (Leite, 1954, II, 160-161).

Como vimos, Anchieta ia aprendendo o tupi nas folgas de suas ocupações de professor e de membro da Companhia de Jesus, e, segundo o testemunho do Padre Pero Rodrigues, conseguiu compor a *Arte* no prazo de seis meses, naturalmente em primeiro esboço.

Tanto é isto de admirar que, não podendo o Padre Navarro elaborar o compêndio gramatical de que lhe encarregara Nóbrega, declara ao passar ao Padre Ambrósio Pires e ao irmão Blasques o que conseguira escrever sobre a língua: “quanto a modo de *Arte*, não alcanço ainda para se fazer, nem me parece que têm senão certos vocábulos que servem em geral, deixo-o para outro tempo em que estiver com mais vagar do que agora”.

Elaborada, ao que tudo indica, em 1556, e nesse ano já utilizada com sucesso no ensino pelos jesuítas no Colégio da Bahia, parece que sua divulgação foi lenta, pois, ainda em 1559, queixara-se o P. Antônio de Sá, da Aldeia da Conceição, no Espírito Santo:

Eu ensino agora cá a doutrina cristã e as orações em nosso romance, como sempre fizemos, depois que nos mandaram dizer que era necessário concertarem-no alguns vocábulos, que estavam na doutrina. Se lá tiveram alguma maneira de ensinarem na língua brasílica, mandem-no-la, porque de outra maneira dificultosamente se lhes meterá na cabeça, ainda que lhes vozeiem cada hora e cada momento. Eles dizem que nosso romance é muito trabalhoso de tomar, mas nem por isso, lhes deixo de ensinar todos os dias, e acodem-me todos quantos há na Aldeia, porque os levo por minha simples maneira, e algumas vezes falo em língua brasílica com eles o que sei e contentam-se muito.

(Leite, 1938, 549-550).

Durante vários anos o texto primitivo da *Arte* foi aperfeiçoado por Anchieta e pelos seus companheiros de ordem, levando em conta a experiência de tantos anos de utilização junto dos índios, vivendo as dificuldades de apreensão e descrição do novo idioma, acerca do qual diria o P. Antônio Vieira muitos anos depois, apesar de

estar com o ouvido aplicado à boca do bárbaro, e ainda do intérprete, sem poder distinguir as sílabas, nem perceber as vogais ou consoantes de que se formavam, equivocando-se a mesma letra com duas ou três semelhantes ou compondo-se (o que é mais certo) com mistura de todas elas: mas tão delgadas

e subtis, outras tão duras e escabrosas, outras tão interiores e escuras e mais afogadas na garganta que pronunciadas na língua; outras tão curtas e subidas, outras tão estendidas e multiplicadas, que não percebem os ouvidos mais que a confusão, sendo certo em todo o rigor que as tais línguas não se ouvem, pois que se não ouve delas mais que o sonido, e não palavras dearticuladas e humanas (...) Se é trabalho ouvir a língua que não entendeis, quanto maior trabalho será haver de entender a língua que não ouvis! O primeiro trabalho é ouvi-la; o segundo percebê-la; o terceiro reduzi-la a gramática e a preceitos; o quarto estudá-la; o quinto (e não o menor é que obrigou S. Jerônimo a limar os dentes) o pronunciá-la. (Vieira, 1854, 337).

Para maior difusão da obra, foi pedida, primeiro em 1585 a Doutrina Cristã e, em 1592, licença de publicação do tratado gramatical de Anchieta, mas só em 1595 se imprime em Coimbra a *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*.

Com sete edições até a presente data (1595, 1874, 1876, 1933, 1946, 1980 e 1990), tem a obra merecido a atenção de vários estudiosos nacionais e estrangeiros, e alguns aspectos têm levantado questões que não foram de todo resolvidas com unanimidade. Duas ou três destas questões são objeto de particular interesse desta comunicação.

A primeira delas diz respeito ao *corpus* levantado e descrito por Anchieta na sua *Arte*. Já está totalmente fora de discussão a hipótese, que existiu realmente, tão criticada, entre outros, por Tastevin na Introdução de sua excelente *Gramática da língua tupi* (1908/ 1922), segundo a qual os jesuítas “inventaram uma língua artificial que eles próprios aprendiam, e ensinavam aos seus neófitos.”

Vista sob a ótica de um lingüista competente, o nosso Joaquim Mattoso Câmara, esse *corpus* é assim caracterizado:

O objetivo central dos missionários era a comunicação com os nativos para fim de propaganda religiosa. Isso quer dizer que a realidade lingüística só valia como meio. Não estudavam tupi como um lingüista moderno o estudaria, como uma coisa que existia e merecia ser objetivamente apreciada e interpretada. Estudavam-na com propósito utilitário. Era preciso conhecer a língua para por meio dela entrar em contato com o indígena e promover a catequese religiosa. Ora, este é justamente o espírito que favorece a criação das chamadas línguas francas. O indivíduo entra em contacto com um povo de outra língua e se

preocupa em obter um meio-termo lingüístico para se comunicar mais estreitamente com ele. Daí a tendência a deixar de lado tudo aquilo que atrapalha muito e não prejudica, por sua falta, essencialmente a comunicação. É o que se chama uma língua franca, isto é, de intercurso prático em que se suprimem dificuldades, às vezes até insuperáveis para o estrangeiro. Por isso, o tupi que as primeiras exposições dos europeus nos fornecem, não é exatamente aquele que os indígenas exatamente falavam: é uma sistematização simplificada, feita para se proceder à propaganda religiosa dentro do ambiente indígena.

(Câmara, 1965, 101).

O propósito de levar ao indígena a pura e essencial lição do Evangelho é, de início, o grande obstáculo para aceitarmos a tese de ver no que Mattoso Câmara chama de *tupi jesuítico* a língua franca de intercurso, intencionalmente simplificada na sua estrutura gramatical. Se deixarmos de lado este argumento, o *corpus* levantado e descrito por Anchieta, dentro de momentos de observação e análise tão bem enumerados por Vieira no trecho referido acima e de que ele deveria tão bem ter notícia não só por experiência própria mas também pelo convívio junto aos companheiros lingüistas da Companhia de Jesus, o *corpus* levantado por Anchieta está longe de ser testemunho dessa língua franca. Antes, pela reação dos que tiveram de ler a *Arte* para aprender a ensinar o tupi, sabemos-lo por informação do P. Manuel Cardoso, na *Aprovação da Arte de Gramática* do P. Luís Figueira, saída em 1621: “diminuta e confusa, como nós todos experimentamos.” O P. Serafim Leite também no-lo reafirma com base nos documentos da época: “O estudo da língua requeria abnegação. O simples fato de sair dos principais centros da Colônia e a perspectiva de se ver depois dedicado exclusivamente ao serviço dos índios, gente bronca e sem lustre, fora de cátedras e púlpitos, aterrava algum ânimo mais froixo. Os Superiores urgiam, repetidas vezes, esta obrigação, como importantíssima para a conversão das almas, tanto mais que o clero secular ajudava pouco neste ponto”.¹ (Leite, 1938, 562).

.....

¹ Ou pelos dotes didáticos que a *Arte* de Anchieta não revelava ou por apresentar um *corpus* que está mais simplificado - o que está a merecer estudo mais aprofundado - tenha levado a competente lingüista brasileira Maria Carlota Rosa (1995, 277) a declarar: "A comparação de alguns pontos de ambas as descrições, porém, levanta uma outra possibilidade: a do abandono, por parte de Figueira, de traços lingüísticos presentes em Anchieta".

Realmente, para a importante e cabal tarefa da catequese não bastava o que era suficiente a marinheiros e comerciantes nos contatos passageiros com os índios: uma modalidade franca que consistia, para usarmos uma expressão de Jean de Léry (1580, I, 74), citada por Maria Carlota (Rosa, 1997, 107), *un peu gergonner leur langage*.

A crítica de base lingüística à tese do tupi jesuítico nos termos em que a defende Mattoso vem de autoridade incontestável nesses estudos, Frederico Edelweiss (1969, 50), antigo professor de Língua Tupi na Universidade da Bahia. Depois de contraditar várias afirmações e confusões em que Mattoso laborara na defesa de sua lição, ao lado de aceitar umas poucas correções ao texto de Anchieta, conclui Edelweiss:

Ao contrário, o tupi jesuítico, a língua brasílica, é o legítimo tupi original dos índios. Nele, a par do indispensável registro dos casos de evolução semântica, oficializaram das variantes léxicas esparramadas pelas diversas tribos tupis, tão só as mais generalizadas. Nada inventaram e nada modificaram na respectiva lexicologia.

Essa uniformização jesuítica, uma exigência inelutável da elaboração dos compêndios e do projeto da sua publicação, não impedia na prática a adaptação local dos missionários às pequenas variantes léxicas.

Um ponto de suma importância no reconhecimento e trato do *corpus* do legítimo tupi original dos índios na *Arte de Gramática* é a necessidade da correta delimitação do que vêm a ser a) o *tupi* (*tupi jesuítico, a língua mais usada na costa do Brasil* ou *língua brasílica*) e b) *língua-geral* (ou *brasiliano*).

Estando a primeira perfeitamente delimitada como aquela que serviu de *corpus* a Anchieta e a Luís Figueira, com ela não se há de confundir a denominação “língua-geral”, segundo nos alerta Edelweiss na obra atrás citada, engano de que não se livraram lingüistas – ainda que do porte de Mattoso Câmara – e historiadores – ainda que do porte de P. Serafim Leite.

Para Edelweiss, com apoio na documentação da época, a língua mais usada na costa do Brasil, objeto do *corpus* da *Arte* de Anchieta, é o legítimo tupi dos índios.

Já a língua-geral do Brasil costeiro “é o resultado do convívio de tupis com portugueses: da camada de mestiços, crescendo, no início,

entre a mãe índia e o pai português. A seguir, em escala progressiva e por muito tempo, tanto a mãe como o pai seriam mestiços e sustentáculos em potencial da língua-geral. Só a gradativa preponderância dos reinóis conseguiu generalizar o português e, aos poucos, relegar a língua-geral ao definitivo esquecimento nessa faixa”. (Edelweiss, 1969, 40)

O ilustre tupinólogo apóia-se na documentação que testemunha que “os autores jesuítas antigos evitam o termo língua-geral e as raras vezes que lhes flui da pena, é sempre em conexão com a fala de tribos tupis.” (*Idem*, 41).

A distância entre o tupi original e a língua-geral falada pelos colonos e seus descendentes pode ser facilmente patenteada quando se comparam, já no fim do século XVI, as formas de alguns vocábulos tupis citados por Gabriel Soares de Sousa e os correspondentes existentes no léxico jesuítico.

Nas lições exaradas por Mattoso Câmara realmente se patenteia a errônea identidade entre *tupi* e língua-geral, e o engano ainda é mais patente no Padre Serafim Leite, apesar de sua imensa autoridade no que se refere à benfazeja atividade dos jesuítas do Brasil. O comentário é de Frederico Edelweiss:

Do historiador-mor dos jesuítas do Brasil, P. Serafim Leite, fora de esperar, pelo menos não turvasse a transparência das fontes. Infelizmente, em assuntos lingüísticos indígenas o seu critério deixa muito a desejar. Para ele são sinônimos não apenas os termos *língua brasílica* e *tupi*, mas também *língua-geral* (*brasiliano*) e até *nheengatu*. São ressaibos da sua estada no Amazonas, tendentes a desnortear os estudiosos (Edelweiss, 1969, 41).

Por falar em *nheengatu*, vale a pena recordar outra lição importante de Edelweiss:

Se por um lado os tupinistas jesuítas fizeram tudo para conservar a pureza original da língua, por outro, a propagação do tupi entre os chamados *nheengãbas* do Amazonas, através de aldeamentos conjuntos, também favoreceu naturalmente a sua deterioração. O *nheengatu* é o resultado espontâneo e final dessa promiscuidade imposta pelo missionário civilizador e do intercâmbio subsequente entre os índios. (Edelweiss, 1969, 45).

A falsa sinonímia “língua mais falada” e “língua-geral” entre lingüistas e historiadores talvez adviesse da circunstância de haver em muitos títulos de obras gramaticais publicadas sobre as línguas dos povos conquistados do Novo Mundo a expressão “língua geral”: Diego de Santo Tomás, *Grammática o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru* (descrição do quíchua, Valladolid, 1560); Luís de Valdivia, *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile* (descrição do araucano, Lima, 1606); Diego Gonçalves Holguín, *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o lengua del Inca* (descrição do quíchua, Lima, 1607); Bernardo de Lugo, *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada mosca* (Madrid, 1619).

Outro fator que Mattoso Câmara aponta para a simplificação e distanciamento do tupi jesuítico do falar efetivo dos indígenas é “a regularização pelo modelo da gramática latina, adulterando-se as categorias genuínas e o valor dos morfemas” (Câmara, 1965, 104).

A presença do latim num compêndio como o de Anchieta se explica pelo fato de se redigir uma gramática para não-falantes de tupi, já que se destinavam primordialmente aos missionários na sua atividade catequética. Tinha, portanto, de ser uma gramática contrastiva em que naturalmente se haviam de comparar a língua materna ou a conhecida (o latim) com a língua-alvo, o tupi. É a mesma diferença de se escrever um compêndio gramatical do português para falantes nativos do português, e uma gramática do francês ou do inglês para esses mesmos falantes.

Por outro lado, não se pode dizer que Anchieta – ou outro qualquer estudioso que quisesse compor uma gramática de língua estrangeira – não tivesse a seu alcance um modelo que não fosse Fernão d’Oliveira (1536) ou João de Barros (1540), principalmente este último que, se não serviu de modelo, serviu de referência ao P. Henrique ao escrever a sua *Arte da língua malabar em português*, de 1549, ainda hoje manuscrita e que mereceu breve estudo de Jeanne Hein (1977).

E qual o modelo de João de Barros senão a gramática latina, ao contrário de Fernão d’Oliveira, que preferiu seguir traça diferente e em que um teórico do valor de Eugenio Coseriu surpreendeu antecipações estruturalistas funcionais?

A gramática latina já apresentava paradigmas com prestígio de longa data, especialmente os que atravessaram a Idade Média nas Artes

de Donato e Prisciano, malgrado os avatares das idéias e modelos lingüísticos dos modistas entre a segunda metade do século XIII e os primeiros decênios do século XIV, mas sem fôlego para conquistarem os gramáticos do Humanismo.

Interessante neste particular é o caso do espanhol Antônio de Nebrissa; de modo geral faz-se referência quase unânime hoje à sua *Gramática castellana* de 1492, mas o seu trabalho *Introductiones latinae*, publicado em Salamanca, em 1481, é, como acertadamente assinalou Rico, a sua obra de maior projeção histórica, tanto para o quadro de reforma universitária como para o ensino do latim.

Um testemunho desta sua importância está no fato de a ela referir-se o lingüista alemão Guilherme de Humboldt em página em que critica os autores de gramáticas de línguas do Novo Mundo por ver-lhes “a tortura por que passam e ao objetivo de que tratam para submetê-las às regras da gramática latina de Antônio de Nebrissa, ou de um outro Professor do Colégio Espanhol. São páginas inteiras empregadas para discutir se tal ou qual língua indígena tem um participio, um gerúndio, um supino (...) (von Humboldt, 1799, 181).

A verdade é que não se vê na *Arte* de Anchieta essa preocupação de subordinar o tupi ao quadro paradigmático do latim, como se patenteia, por exemplo, na citada *Gramática* de Domingo de Santo Tomás (1560) para o quíchua, logo no primeiro capítulo:

Observa-se que nesta língua como no latim e nas outras, há todas as oito partes da oração; pois há nomes que significam as coisas, e os pronomes que se usam em lugar dos nomes. Há preposições que regem os nomes e pronomes para alguns casos determinados da declinação. Há também interjeições que manifestam afetos humanos da alma. Há verbos que significam ações e sentimentos e participios que têm a significação de participios e se usam em seus papéis. Há também advérbios que modificam e delimitam as significações dos nomes e verbos. Há ainda conjunções que ligam as partes da dita oração entre si (...). (Andrés, 1992, 274-275).

Edelweiss examina com cuidado e isenção a crítica de Mattoso quanto à presença do latim como camisa de força na descrição do tupi na *Arte* de Anchieta e conclui, depois de ressaltar-lhe, a Anchieta, pontos altos e fracos: “Que mal houve finalmente, nos séculos 16 e 17,

numa terminologia gramatical pouco adequada aos fatos tupis, se, de um lado, não atentam contra a originalidade da frase e do outro favorecem a boa compreensão?” (Edelweiss, 1969, 49).

Agora, um último ponto destas questões que, a nosso ver, merece a atenção dos estudiosos das idéias linguísticas. Mattoso referia-se a que a presença do latim como modelo de descrição se prendia à concepção de uma gramática geral a que todas as línguas essencialmente se refeririam apesar de diferenciações poucos sensíveis que não abalariam os alicerces da generalidade das categorias gramaticais – de cujo paradigma o latim (ou o grego ou o hebraico) estaria muito próximo. Daí a onipresença do modelo latino. Ora, a verdade é que torcer os fatos do tupi para acomodá-lo à regra e ao compasso do latim é o que não se vê na *Arte* de Anchieta. Ainda está por se fazer um estudo mais aprofundado da fundamentação teórica norteadora dos estudos e descrição entre os missionários das ordens religiosas, especialmente aqui da Companhia de Jesus. Mas o que de pronto se pode dizer, é que não lhes serviram de guia os fundamentos da gramática dos modistas e da gramática geral, como o foram entendidas à sua época.

Tem-se com freqüência querido aproximar produções gramaticais do passado como movimentos antecipadores de escolas que só vieram a consubstanciar-se muitos ou alguns séculos depois. É o caso, por exemplo, da aproximação, para nós indevida, acompanhando a crítica de Coseriu, que faz Robins do tratado dos *modi significandi* com a gramática geral do lingüista dinamarquês L. Hjelmslev (Coseriu, 1975, I, 155), ou dos falsos lugares comuns a que com a costumeira agudeza se refere Herculano de Carvalho na *Pequena contribuição à história da lingüística*, acerca das relações entre o cartesianismo e a *Cartesian linguistics* de Chomsky.

Ainda depende de estudos mais aprofundados a identificação dos fundamentos teóricos que guiaram os missionários jesuítas na elaboração de suas *artes* de gramática, especialmente a obra de Anchieta. Mesmo Nebrissa e o P. Manuel Álvares com sua *Gramática latina*, publicada em Lisboa em 1572 (o P. Emílio Springhetti lembra a existência de 530 edições em 22 países!) estão à espera de investigadores que determinem sua influência no particular da produção lingüística relativa ao Novo Mundo. Têm aí a moderna geração de estudiosos um campo de enorme colheita; e isto deve ser feito em honra e memória deste lingüista tupinólogo ímpar do século XVI, o Padre José de Anchieta.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano, *Informações e fragmentos históricos do Padre Joseph de Anchieta* (1584 - 1586), Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886.

ALVARES, M. , *De institutione grammatica libri tres*, Lisboa, João Barreiro, 1572.

ADNÈS, M., “Parler un Nouveau Monde: le cas du Pérou”, *Histoire des idées linguistiques* (Ed. Sylvain Auroux), Liège, Mardaga, 1992, t.2.

ANCHIETA, José de, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. 1595, Edição da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Imprensa Nacional, 1933.

CÂMARA Jr., J. Mattoso, *Introdução às línguas indígenas brasileiras*, Rio de Janeiro, Acadêmica, 1965, 2ª ed. rev.

COSERIU, E., *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart Eine Übersicht*, 2 Aufl., Tübingen, Gunter Narr, 1975, 2 v.

EDELWEISS, F., *Estudos tupis e tupi-guaranis*, Rio de Janeiro, Brasileira, 1969.

FÁVERO, L. Lopes, *As concepções lingüísticas no século XVIII: A gramática portuguesa*, Campinas, Unicamp, 1996.

FIGUEIRA, Luís, *Arte da língua brasilica*, Lisboa, Manuel da S. Menescal, 1622.

HEIN, J., “Father Henrique’s Grammar of Spoken Tamil”, *Indian Church History Review* 11, (1977) 127-137.

HERCULANO DE CARVALHO, J. G., *Pequena contribuição à história da lingüística*, Coimbra, Coimbra Editora, 1984.

Von HUMBOLDT, W., “Essai sur les langues du Nouveau Continent. 1799”, *Wilhelm von Humboldt, Werke III* 1968, Berlin, Walter de Gruyter.

KONETZE, R., “Das Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen kolonisation Amerikas”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas I*, (1964) 72 - 116.

LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa – Rio de Janeiro, Portugália, 1938, t.2.

_____ (ed.), *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo, 1954, 3 v.

NEBRIJA, A. Elio de, *Introductiones latinae Salamanca. 1481*, Univ. de Salamanca, 1981

_____, 1492. *Gramatica de la lengua castellana*, Salamanca, reed. Galino Romeo, Ortiz Muñoz (eds.) 1946.

RICO, J., “Un prólogo al Renacimiento español. La dedicatoria de Nebríja a las Introducciones latinas (1488)”, In, *Seis lecciones sobre la España de los siglos de oro. Homenaje a Marcel Bataillon*, Sevilla – Burdeos, s.d., p. 61-85.

ROSA, M. Carlota, “Acerca das duas primeiras descrições missionárias de língua geral”, *Amerindia* 19/ 20, (1995) 273-284.

_____, 1997. “Línguas bárbaras e peregrinas do Novo Mundo segundo os gramáticos jesuítas: uma concepção de universalidade no estudo de línguas estrangeiras”, *Revista de Estudos Lingüísticos* 6, 2 (1997) 97-149.

TORRES, Amadeu, *Gramática e lingüística: ensaios e outros estudos*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1998.

VIEIRA, Antônio, *Sermões 1657* (Ed. V. J. M. Seabra), 1854.

(Página deixada propositadamente em branco)



FAUSTO SANCHES MARTINS

Portugal, Universidade do Porto

VICISSITUDES DA CONSTRUÇÃO DO COLÉGIO DAS ARTES

Na história do Colégio de Jesus e do Colégio Real das Artes de Coimbra, descobrimos um longo período de percursos paralelos. Só por isso aceitei o convite para participar neste Congresso e falar das “*Vicissitudes da construção do Colégio das Artes*”, visto a minha investigação incidir directamente sobre a fundação, processo evolutivo das obras e artistas que trabalharam no Colégio de Jesus e indirectamente sobre o Colégio Real das Artes, sobretudo, quando a certa altura ambas construções decorreram, em simultâneo, sob a protecção mecénática de D. João III, a superintendência dos responsáveis da Companhia de Jesus e a orientação artística duma traça comum¹.

1. COLÉGIO DE JESUS

Na génese da Fundação do Colégio de Jesus, impõe-se salientar a figura de Diogo Gouveia, “*persona pia, de mucha autoridad y familiar*”

.....
¹ Referimo-nos à dissertação de doutoramento que apresentámos, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 1994, subordinada ao tema: *A Arquitectura dos Primeiros Colégios Jesuítas de Portugal: 1542-1759*.

amigo de nuestro P.e Ignacio”,² pelas diligências feitas junto do fundador da Companhia de Jesus e do Rei D. João III sobre a conveniência de fundar no Reino *“hum collegio grande en el qual se intruyessen personas de la Compañia en virtud y letras y que fuesse como seminario de gente muy escogida para el fin que su Alteza pretendia del servicio de Nuestro Señor y bien de las almas”*.

Inácio de Loyola manifestou-se grato pelo conselho do amigo dos tempos que conviveram em Paris e apressou-se a informá-lo da sua disponibilidade, bem como dos seus companheiros, para qualquer missão que o Papa julgasse oportuna porque *“el y los suyos estaban a la obediencia del sumo Pontífice”*. Sabe-se que ambos, Inácio de Loyola e o Papa, persistiam na ideia de enviar alguns membros a terras de missão, concretamente, à Índia.

Para satisfazer a sugestão de Diogo Gouveia, os desejos do Papa Paulo III e as ambições do Monarca português, Inácio de Loyola destacou Francisco Xavier para a missão da Índia e Simão Rodrigues para a fundação do primeiro colégio do Reino.

Encontrando-se a pregar numa missão em Siena, o Jesuíta de Vouzela, P.e Simão Rodrigues, dirigiu-se rapidamente para Lisboa, tendo sido acolhido no mosteiro de Santo Antão, da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. Em pouco tempo, o P.e Mestre Simão Rodrigues conseguiu agrupar a “Nova Colónia” que era constituída pelos seguintes membros: P.e Diego Mirón, valenciano; Francisco Rojas e Francisco Villanueva, castelhanos; Poncio Cigordano e Francisco Gallo, franceses; Angelo del Paradiso e Martin Parmesano, italianos; António Cardoso, Manuel Fernandes e Lancerote Seixas, portugueses.

A caravana apostólica, chefiada pelo P.e Mestre Simão Rodrigues, partiu de Lisboa no dia 9 de Junho de 1542, data em que a Igreja celebrava a festa de S. Primo e S. Feliciano, coincidência que mereceu do cronista da Companhia o seguinte comentário: “Dia de S. Primo e Feliciano a fundar este collegio que he o “primeiro” que tem a Companhia, “felicissimo” na criação de tantos religiosos e ministros do

.....

² Os textos entre vírgulas correspondem a citações que, obviamente, omitiremos porque poderão ser confrontadas no texto da nossa dissertação, no Capítulo I, da primeira parte, dedicado à “Evolução cronológica das obras” do Colégio de Jesus de Coimbra.

Evangelho”. Demoraram, apenas, quatro dias a percorrer a distância que os separava da cidade de Coimbra onde chegaram a 13 de Junho, “dia de S. António nosso Português”, tendo sido acolhidos nas instalações da hospedaria do Mosteiro de Santa Cruz “*enquanto se busco aposento em outra parte*”.

Ponderadas as vantagens e desvantagens dos lugares recomendados, o Pe Mestre Simão optou pela zona mais elevada da cidade, descrito por um dos cronistas como “um lugar muy aprasivel e de bons ares, à vista do rio Mondego e da grande planicie de campos, que elle rega”. Escolhido o local, faltava, apenas, instalar a Comunidade com um mínimo de comodidade para poder iniciar a sua actividade apostólica, que culminaria com a bênção e lançamento da primeira pedra do Colégio, a 14 de Abril de 1547. A cerimónia, presidida pelo Pe Mestre Simão Rodrigues, revestiu-se dum simbolismo particular porque, em vez de uma, lançaram-se nove pedras com dedicações bem precisas:

- A primeira, em honra do “Nome de Jesus”, a quem se dedicava o Colégio, constituindo a pedra fundamental³.

- A segunda, dedicada ao sucessor de Pedro, o “Papa Paulo III”, que aprovara e confirmara a Companhia de Jesus.

- A terceira, em honra do “Nosso Bem-aventurado Padre Inácio, nosso fundador”.

- A quarta, quinta e sexta foram consagradas a perpetuar a gratidão do Colégio à Família Real, na pessoa do Rei “D. João III”, da Rainha “D. Catarina” e do Príncipe “D. João”.

- Por fim, lançaram-se ainda outras três “con notavel affecto e devoção” em nome das “Três virtudes evangélicas da Santa pobreza, castidade e obediencia”.

2. O COLÉGIO DAS ARTES

O Colégio das Artes foi fundado pelo Rei D. João III, com a finalidade de dotar a Universidade de “Escolas Menores”, onde os estudantes adquirissem, sobretudo, os conhecimentos de Latim e Filosofia com que

.....
³ No momento da leitura da nossa comunicação, explicámos as razões pelas quais muitas vezes se designa o Colégio de Jesus de Coimbra com o título das “Onze Mil Virgens”. Um dos exemplos clássicos de erros em cadeia.

se habilitassem a cursar, com proveito, qualquer das Faculdades Maiores de Teologia, Cânones, Leis ou Medicina⁴.

Segundo o *Primeiro Regimento*, de 16 de Novembro de 1547, devia ter aulas de Latim, Grego e Hebraico, Artes e Matemáticas, num total de 19 professores.

Era governado por um director com o nome de 'Principal'. Fazia parte da Universidade, pelo que os seus Mestres, oficiais e alunos gozavam dos privilégios concedidos aos Lentes e estudantes das Escolas Maiores. Ficava, porém, isento da jurisdição da Universidade.

As escolas instalaram-se, de início, nos colégios de Todos-os-Santos e de S. Miguel, cedidos pelos Cónegos Regrantes de Santa Cruz e, em 1548, passaram para edifício próprio, junto à Rua de Santa Sofia, na parte baixa da cidade. Inauguraram-se em Fevereiro de 1548, tendo, no cargo de Principal, o Mestre André de Gouveia que, anteriormente, dirigira, com invulgar competência, o Colégio de Guienne de Bordeaux.

Devido ao prestígio do 'Principal', constituiu-se um grupo de professores de comprovado saber e experiência pedagógica. A novidade da Instituição e a fama dos humanistas atraíram os alunos em tal número que, no final do ano, rondavam já os 1200.

Mas surgiram logo as contrariedades. O ambiente escolar degradou-se rapidamente com mesquinhas intrigas e rivalidades entre os professores. A situação ainda mais se agravou quando foram presos e julgados pela Inquisição os Mestres Diogo Teive, João da Costa e o escocês Jorge Buchanan, suspeitos de heresia. Um enorme descrédito se abateu, inexoravelmente, sobre o Colégio das Artes.

3. PASSAGEM DO COLÉGIO DAS ARTES PARA A COMPANHIA

Nestas circunstâncias, D. João III, depois de ter colhido as informações necessárias sobre as capacidades dos Padres da Companhia de Jesus, decidiu confiar-lhes o Colégio das Artes. Por seu lado, o Provincial, P.e Diego Miron, tratou logo de se informar cuidadosamente

.....
⁴ Ao debruçarmo-nos sobre a história desta instituição escolar, impõe-se citar, obrigatoriamente, os dois volumes, de *O Colégio das Artes (1924-1933)* de Mário Brandão. Para a nossa comunicação servimo-nos, principalmente, de um texto resumido que nos facultou o nosso amigo Pe. José Vaz de Carvalho, S.I.

do que tocava à situação interna coimbrã e escreveu ao Reitor do Colégio de Jesus pedindo-lhe que lhe enviasse os dados necessários a fim de poder dar conta a Inácio de Loyola de toda a operação.

A entrega oficial do colégio foi comunicada ao Provincial nos primeiros dias de Maio de 1556 e, em carta de 10 de Setembro do mesmo ano, o Monarca mandava ao seu Administrador, Dr. Diogo de Teive que, no dia 1 de Outubro, desse ano 1556, entregasse ao Provincial o Colégio das Artes.

Conservando o título de “Colégio Real”, os Jesuítas aceitaram-no, isento da jurisdição da Universidade (embora dela fizesse parte, como membro) e com as aulas seguintes: 4 de Filosofia, 1 de Grego, 1 de Hebraico, 10 de Latim e 1 de Ler e Escrever que, mais tarde, seria substituída por outra de Latim⁵.

Ao nome de ‘Principal’ sucedeu o de ‘Reitor’ e este, a partir de 1556, era o mesmo que governava o Colégio das Artes e o Colégio de Jesus, onde residiam os Mestres.

Quanto à manutenção, tencionava o Monarca fazê-la com alguns rendimentos da Universidade que não lhe escasseavam. Entretanto, morreu a 31 de Dezembro de 1557, sem deixar nada estabelecido. Às ordens emanadas da Corte para se cumprir a vontade do Fundador, resistiu a Universidade vários anos e só, em 1572, concordou em pagar, anualmente, 3.000 cruzados ao Colégio de Jesus.

4. COLÉGIO DAS ARTES AO CUIDADO DA COMPANHIA

Oito dias antes do início do ano lectivo, efectuou-se a mudança do Colégio de Jesus, da parte alta da cidade, para o edifício do Colégio Real. Uma mudança parcial e reduzida quanto ao número (40), visto que permaneceram no Colégio de cima, os “doentes”, os “sacerdotes” que tinham a seu cargo o serviço pastoral - pregação e confissão- da igreja e os “Noviços” que constituíam a maior franja da Comunidade.

O fraccionamento da Comunidade em dois grupos foi imposto

.....

⁵ Os Jesuítas visavam ministrar, apenas, um ensino adaptado aos níveis secundário e universitário, não contemplando o ensino primário. O primeiro exemplo aconteceu no Colégio de Messina. Consultou-se Roma que deu a seguinte resposta: mantenham-se os casos existentes, mas recusem-se os pedidos futuros.

pela natureza do próprio acto. Para além da relutância inerente a qualquer mudança, impõe-se ressaltar as dificuldades de albergar, perto de 150 pessoas, com a agravante dos Noviços requererem um local recolhido e os Porcionistas continuarem a ocupar as instalações colegiais ⁶.

Decididas e aceites, pelas partes, as condições do traslado, impunha-se, agora, proceder, sem demora, a algumas obras de adaptação, dirigidas pelo arquitecto Diogo de Castilho, Mestre das Obras Reais, em Coimbra, de forma a poder efectuar a mudança para a nova morada, em Outubro, isto é, no início do ano lectivo de 1555-1556⁷.

As obras arrancaram com a construção de uma cerca, indispensável em qualquer recinto habitado por uma Comunidade Religiosa.

Com as aulas em funcionamento, procedeu-se, nos começos do ano 1558, à escavação dum poço, junto da cozinha, a quinze palmos de profundidade que conseguiu abastecer todo o colégio de água potável, incluindo “*o pátio de los studiantes, donde estan las classes, y hazen una fuente que sea nucho buena para ellos y enoblecera más aquel collegio*”⁸.

No ano seguinte, o colégio viu-se enriquecido com a colocação de três sinos: “Um para tanger às missas, outro para um relógio e outro para os quartos do dicto relógio”⁹.

Com as obras de adaptação em curso, não tardaram em revelar-se os inconvenientes, provocados pela separação da Comunidade. Inconvenientes que, pouco a pouco, se traduziram em queixumes apresentados pelos residentes, no Colégio das Artes, aos respectivos superiores.

Já, em Maio de 1556, alguns se queixaram da insalubridade do local, tendo sido invocado o parecer do próprio médico, para reforçar o descontentamento.

Outros apontaram, também, os constantes sobressaltos pelas cheias do Mondego.

Contudo, em nossa opinião, estas queixas e receios careciam de

.....

⁶ “Porcionistas” porque pagavam sua porção ou certa quantia para receberem alimento diário.

⁷ Diogo de Castilho foi o autor da traça original do Colégio de Jesus (1546). No Capítulo II, da segunda parte, da nossa dissertação, apresentamos uma síntese cronológica da actividade deste arquitecto no Colégio de Coimbra.

⁸ A fonte dos pátios dos colégios transformou-se num elemento essencial, dotado de uma função prática e grande simbolismo.

⁹ Sinos e relógios, dois instrumentos indispensáveis na organização da vida escolar.

qualquer fundamento, tornando-se, aliás, prática comum em todos os Colégios da Companhia, quando recém-fundados e se pretendia a mudança de local. Porto, Braga e Bragança constituem três exemplos elucidativos.

Os únicos inconvenientes, com algum fundamento e consistência, residiam na separação duma Comunidade Religiosa; na distância e dificuldade topográfica entre os dois colégios que obrigou os Teólogos a regressarem à antiga morada e com eles a aula de Hebraico, a fim de poderem frequentar a Universidade e, sobretudo, no receio de que, se um dia tivessem que abandonar as instalações do Colégio Real, não disporem dum Colégio na cidade de Coimbra.

Foram estas as verdadeiras dificuldades, avolumadas com a morte do Mecenas-Fundador, D. João III, em 1557, com que se deparou o Provincial, P.e Miguel Torres, que iriam provocar um movimento de mudança da situação que desencadearia o processo de unificação dos dois Colégios, sediados na parte alta da cidade.

5. MUDANÇA E UNIFICAÇÃO DOS DOIS COLÉGIOS

O primeiro grande sinal de mudança coincidiu com a visita efectuada ao Colégio de Coimbra pelo Comissário Geral, P.e Francisco de Borja, que vinha acompanhado do P.e Bartolomé de Bustamante, notável arquitecto jesuíta espanhol, autor da traça de muitos colégios da Companhia em Espanha e interveniente eficaz nalguns colégios da Província de Portugal ¹⁰.

Permaneceram oito dias na cidade coimbrã, onde terão discutido e trocado impressões sobre a situação difícil da Companhia na cidade de Coimbra e sobre as possibilidades de articulação dos dois colégios num só edifício.

Destes contactos nasceu um documento precioso, enviado ao P.e Geral, Diego Laynez, pelo próprio signatário, que incluía:

1-Uma traça de *“Collegios que mando el Padre Bustamante por*

.....
¹⁰ Na qualidade de “Perito em Architectura”, Bartolomé de Bustamante, arquitecto jesuíta espanhol, teve um papel decisivo no processo de fundação e escolha do local do Colégio de S. Lourenço, no Porto, quando acompanhou o P.e Francisco de Borja que desempenhava as funções de Comissário Geral.

comission del Padre Francisco” (de Borja).

2- Acompanhado de uma nota explicativa, intitulada: “*del modo para poder gobernar bien un gran collegio*”.

Em relação à traça, cumpre-nos dizer que se trata, apenas, de um esquisso rudimentar do pátio dum colégio, de planta quadrada, por nós publicado, indicando-se, para cada lado do quadrado, os respectivos destinatários:

- 1- “*Oyentes de Artes/ con un sobrestante*”
- 2- “*Oyentes de Humanidad/ con su sobrestante*”
- 3- “*Oyentes de Theologia, con su sobrestante*”
- 4- “*Maestros, con su sobrestante*”

Através da nota explicativa, percebe-se que nem Francisco de Borja nem Bartolomé de Bustamante pretenderam apresentar uma planta-tipo que pudesse servir de modelo para os grandes colégios da Companhia, mas tão-somente propor uma articulação dos quatro blocos do quadrado da área das escolas, de forma a facilitar a sua governação, tal como se explica no verso: *para poder gobernar bien*. Não se tratava, pois, duma proposta de índole arquitectónica, mas governativa. É isto que se depreende das primeiras palavras da nota: “*La traça es que le parece al Padre Bustamante que estos collegios no se pueden gobernar con un Rector y un Ministro y de no tenerse special cuenta con todos se siguen inconvenientes*”¹¹.

Cada um dos blocos seria dirigido por um *sobrestante* de tal forma que “*sin licencia nada se haga, de lo que es dentro de casa*”. Ainda que cada *sobrestante* fosse o responsável pela administração e vigilância de cada bloco, a sua acção governativa ficaria sempre submetida a uma autoridade superior, pois “*estes quatro sobrestantes se gobernarán en todo por el Ministro y Rector*”.

Como conclusão do relatório, enviado a Roma, ambos propo- nentes se manifestam satisfeitos com o esboço apresentado ao Geral: “*para que si a Vuestra Paternidad le pareciesse bien se hiziesse aviendo commodidad para ello*”.

.....
¹¹ Sandro Benedetti, na sua obra, *Fuori dal Classicismo*, Roma, 1984, faz uma interpretação generalizada do esquisso de B. de Bustamante. Pela nossa parte, defendemos que o arquitecto espanhol visava, apenas, apresentar uma solução para o espaço das escolas do Colégio das Artes de Coimbra.

De imediato, como se comprova por uma carta dirigida ao Geral, em 30 de Outubro de 1560, o Provincial, P.e Miguel Torres, apesar de liderar o movimento dos descontentes tomou a decisão de unir, num só edifício, os dois Colégios.

Contudo, a mudança de lugar e a unificação dos dois colégios colidiam com a planta originária, de 1546, do Colégio de Jesus e com o ritmo das obras em curso. Antes de se iniciarem as alterações, procedeu-se a um exame da planta originária. Ponderadas as hipóteses de poder continuar as obras, na base da traça de 1546, optou-se por “*mudarse algo de ella*”.

Contudo, antes da decisão final, pediu-se o parecer de pessoas responsáveis. Começou-se por ouvir a autor da planta originária, o arquitecto Diogo de Castilho. Seguidamente, obteve-se a opinião e consentimento da Corte, “*specialmente del Cardenal que es muy aficionado a esta arte*”.

Concluídas as consultas, o Provincial encomendou a Diogo de Castilho o desenho da planta unificada e informou o Geral das resoluções tomadas: “*Se esta sacando a limpio otra traça que nos parece muy mejor que la primera y antre otros bienes y commodidades que tiene, es una que siendo edificio para dozientas personas de dos partes a lo menos en donde hade ser mas ordinaria stancia del superior que vee todo lo principal de la casa.*” Estas palavras confirmam a influência evidente de Bartolomé de Bustamante na génese e configuração da nova planta.

6. COMEÇO DAS OBRAS NA BASE DE UMA TRAÇA COMUM

Encerrada a transacção da venda e entrega das instalações do Colégio de baixo aos responsáveis da Inquisição, todas as atenções se concentravam, agora, no edifício comum.

Contudo, a alteração da traça, da responsabilidade de Diogo de Castilho, acabou por não satisfazer as pretensões do novo Provincial, P.e Leão Henriques, conforme se deduz do texto duma carta enviada, a 4 de Maio de 1566, ao Geral, P.e Francisco de Borja: “*He hecho ver el sitio del Collegio de cima con la traça que esta hecha para el edificio y hallose que se avian errado las medidas y assi conviene que se emende la traça y se mude parte de ella.*”

Para além das imperfeições detectadas na traça, o Provincial insistia no velho problema dos Porcionistas que não acabava de resolver-se. Na opinião do Provincial, a Companhia deveria assumir, apenas, a responsabilidade do funcionamento normal das Escolas, sem ter o encargo do alojamento e manutenção dos Porcionistas, defendido pelo Cardeal, pois agravaria seriamente a economia da casa e provocaria o arrastamento das obras. Por isso, era de parecer que bastaria edificar “*las classes con la sala de los actos publicos y lo mas que conviene de las escuelas*”.

Em conformidade com estas decisões, no ano de 1568, colocou-se a primeira pedra do edifício do Colégio das Artes, no tempo do Reitorado do P.e Miguel de Sousa.

Dotadas de uma traça comum, as obras do Colégio de Jesus e das Artes prosseguiram, simultaneamente, ainda que num ritmo lento, porque, segundo a informação do P.e Pedro da Fonseca, “*el alvitre de la India vino este año muy mal negociado y parece que no podran cobrar dineros del hasta el principio de Marzo*” (1569). A carta refere-se a uma provisão do Cardeal D. Henrique, através da qual, se deveria entregar aos Jesuítas parte do produto das especiarias vindas da Índia, sobre as quais a Coroa detinha o monopólio. Pese, embora, esta contrariedade, no documento refere-se que “*alguna cosa se va haziendo en las paredes de las cisternas que han de quedar debaxo de las classes*”, tendo em vista a captação da água e a sua condução para a fonte que ocuparia o lugar central do pátio das Escolas.

Nos começos do ano 1569, as Crónicas adoptam um tom optimista informando sobre o andamento da construção das salas de aulas, subsidiadas, tal como no ano anterior, com uma oferta do Rei, no valor de 3.000 ducados.

Enquanto se processavam os trabalhos de recolha de pedra, cal e madeira para as obras, surgiu um novo obstáculo: verificou-se que parte da muralha da cidade coincidia com o desenho da planta aprovada. Nesta circunstância, recorreu-se ao Rei a quem se pediu autorização para se proceder à respectiva demolição. O assunto foi imediatamente remetido para alguns peritos *ex regio senatu*, acabando por obter-se a licença pedida.

Superada mais uma dificuldade, os Padres estavam convencidos de que para Outubro de 1571 “*avia classes nuevas para todos o quasi todos los maestros, aunque no perfeccionadas del todo*”.

O entusiasmo da Comunidade que acompanhava os trabalhos, a par e passo, traduziu-se em abundante troca de correspondência com Roma em todo o ano de 1569. Com data de 9 de Junho, o Provincial, P.e Leão Henriques, refere que “*el edificio de las escuelas va adelante*”, cujo avanço se ficou a dever, uma vez mais, à oferta Real de 2.800 ducados provenientes da venda “*de la pimienta deste año pasado*”.

Enquanto se constroem as salas, estuda-se o sistema mais adequado de acesso e serventia das Escolas, optando-se pela orientação do Geral, P.e Francisco de Borja, que conhecia bem o local, pronunciando-se a favor da abertura *hazia la plaza*. Efectivamente, através da planta, podemos verificar que o edifício era precedido, tal como refere a documentação, por “*una scalera de piedra de mas de 20 gradas que haze el edificio mas grave y lustroso*”¹².

Confirmando o estado avançado das obras, o Provincial aproveitava para fazer uma descrição da configuração do pátio que, inspirado no esquisso de Bartolomé de Bustamante, apresentava a forma de um quadrado perfeito: com 302 “*palmos cada parede, y la area del patio de las escuelas queda de 144 palmos sin los corredores que tiene*”. Rematava, na parte superior, com uma varanda de 16 palmos de largura e três palmos de altura, “*de columnas e vasos*”.

As salas de aula “*y las mas cosas necessarias muy comodas, y muy capazes* estavam repartidas *derredor del patio y quedando dos o tres casas grandes ultra de las que son necessarias que adelante pueden servir para leer Casos o Theologia*”.

7. O PROBLEMA DO ALOJAMENTO DOS PORCIONISTAS

Dando continuidade às intenções de D. João III, o Cardeal D. Henrique persistia na ideia de reservar, na área do Colégio das Artes, um espaço para a habitação dos Porcionistas. Apesar da resistência, já conhecida, dos Padres da Companhia, acabaram por ceder á vontade do Cardeal.

.....
¹² No anexo documental gráfico da nossa dissertação, publicamos a planta, cujo original pertence ao rico espólio de plantas dos edifícios da Companhia de Jesus, recolhidos na “Bibliothèque Nationale de Paris”.

Com as salas de aula mais ou menos concluídas, iniciaram-se os preparativos para os aposentos dos Porcionistas que ocupariam a zona superior das Escolas. Esta decisão obrigou a uma alteração na traça das escolas: *“Ase alterado la traça dellas con casas para collegialles por encima dellas classes mas estrechas en las quales se podran aposentar algunas sesenta o setenta personas”*.

A responsabilidade do desenho da nova traça caberia ao arquitecto Silvestre Jorge. Natural de Nogueira do Cravo, ingressou na Companhia, na qualidade de pedreiro, em 1550. Depois de ter pertencido à Casa Professa de S. Roque, onde se ocupou nas obras, entre 1562 e 1568, com breves passagens pelos Colégios de S. Lourenço do Porto, de S. Paulo de Braga, do Santíssimo Nome de Jesus de Bragança e de Santo Antão de Lisboa, foi destinado ao Colégio de Coimbra em 1569, isto é, na fase crucial da construção do Colégio das Artes. Sobre ele recaía a responsabilidade da superintendência das obras. Por isso se lhe encomendou a emenda da traça que se processou lentamente, porque para além do trabalho de traçador, *“tiene que buscar madera, y otras cosas y mirar por la obra”*¹³.

8. INAUGURAÇÃO DO COLÉGIO DAS ARTES

Posteriormente à obra das cisternas, empreenderam-se os trabalhos da fonte que ocupava o centro do pátio que, segundo informação do P.e Pedro da Fonseca, de 1 de Novembro de 1569, *“va en buenos terminos”*.

Por falta de recursos, as obras pararam por volta do ano 1573, tendo recommçado em 1611.

Apesar das obras do Colégio das Artes não estarem concluídas, a precariedade das instalações antigas obrigou a adiantar a sua inauguração para os princípios do ano 1616. O edifício, com passadiços para o Colégio de Jesus, apresentava-se grandioso, em cujo pátio, de planta quadrada, se distribuíam 11 salas de latim, 4 de filosofia, 1 de grego e língua hebraica e 1 de teologia. Para além das salas de aula, o átrio da

.....

¹³ Sentimo-nos orgulhosos por ter colocado Silvestre Jorge, arquitecto jesuíta português, no lugar de honra que lhe corresponde entre os arquitectos portugueses do séc. XVI, como se comprovará na monografia que pensamos dedicar-lhe.

escola dava acesso ao salão de actos públicos, capela e quarto de correcção¹⁴, situado no lado direito da entrada. Após a inauguração, as obras continuaram sempre sob a direcção da Companhia de Jesus que ocupou e dirigiu o Colégio das Artes até à data da expulsão, em 1759.

Neste Colégio das Artes, de que intentámos traçar, sumariamente, as vicissitudes que decorreram entre a sua fundação, fusão com o Colégio de Jesus e a transladação pra a parte alta da cidade, estudou José de Anchieta que entrou na companhia de Jesus, em Coimbra, a 1 de Maio de 1551, embarcando para o Brasil em 1553, isto é, três anos antes da entrega oficial do Colégio da Artes à Companhia de Jesus.

¹⁴ As “casas de correcção” têm que ser equacionadas no contexto global do método pedagógico dos Jesuítas, que consideravam o prémio e castigo como factores educativos. A *Ratio Studiorum*, no articulado das Regras do Prefeito de Estudos Inferiores, previa a existência de um “corrector”, externo à Companhia, que aplicava os castigos ordenados pelos mestres. Os castigos corporais só poderiam ser aplicados, no caso da correcção verbal se tornar ineficaz.

(Página deixada propositadamente em branco)



FERNANDO TAVEIRA DA FONSECA

Portugal, Universidade de Coimbra

O COLÉGIO DAS ARTES E A UNIVERSIDADE

A 21 de Fevereiro de 1548, a oração inaugural proferida por Mestre Arnaldo Fabrício assinalava a abertura solene e oficial do Colégio das Artes¹. Nesse mesmo ano², narra-nos Simão de Vasconcelos,

.....

¹ A designação de “Colégio das Artes” é pela primeira vez usada no *Regimento* de 16 de Novembro de 1547. Documentos anteriores — e alguns posteriores — referiam-no apenas como “Colégio de Mestre André”, ou Colégio de que “he principal mestre Andre de Gouvea”. O próprio monarca, nas primeiras deliberações que tomou acerca do seu abastecimento, chama-lhe apenas “colégio que ora mando fazer na cidade de Coimbra”. Posterior, e de breve duração, foi o nome de “Colégio das Artes e Humanidade”. Terá partido da iniciativa dos membros do Colégio o acrescentar um epíteto que lembrasse o papel do monarca na sua criação, denominando-o de “Colégio d’el Rei Nosso Senhor”, “Colégio das Artes d’el Rei Nosso Senhor” ou simplesmente “Colégio Real”. André de Gouveia, nos *Statuta* (26 de Abril de 1548), latiniza a expressão em *Regium Gymnasium*. Mas a designação recorrente nos documentos oficiais é a de “Colégio das Artes” (Vide Mário Brandão, *O Colégio das Artes. I: 1547-1555*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1924, p. 354-361.

² Américo da Costa Ramalho, “Anchieta em Coimbra”, *Humanitas* 29-30, (Coimbra, 1977-78), 226-229. A datação da chegada de Anchieta a Coimbra, que alguns autores reputam posterior, foi obtida através do registo da prova de curso de Pedro Nunes, onde se afirma que este irmão mais velho de Anchieta começara a cursar Cânones em Outubro de 1548.

José de Anchieta, acompanhando Pedro Nunes, seu irmão mais velho, “foi enviado [...] à celeberrima Universidade de Coimbra (que entam florescia no mundo) para que alli se aperfeiçoasse na lingua latina e atendesse a maiores sciencias”³. Trazia, no dizer do P. Pero Rodrigues “uns principios de latim”. Na cidade do Mondego notabilizou-se “dando mostras de sua rara habilidade e felice memoria, veio a ser um dos melhores estudantes da primeira classe, em prosa e em verso, no qual era muito fácil: ouviu dialéctica e parte da filosofia”⁴. Por sua vez, Serafim Leite refere que ele entrou na Companhia em 1 de Maio de 1551. E acrescenta: “quando entrou tinha ouvido Lógica”⁵.

Temos assim que, iniciado no Latim na terra natal, percorreu, no Colégio das Artes de Coimbra, o restante caminho que o conduziu à primeira classe, na qual terá sido discípulo de Diogo de Teive⁶, e cursou a primeira das quatro partes (Lógica, Ética, Metafísica e Física) em que tradicionalmente se dividia o estudo da Filosofia; ou seja, fez o que se designava por ano de Lógica, o qual, por alvará de Abril de 1548, se tornara condição obrigatória para a admissão nas faculdades de Cânones e Leis⁷, condição apenas revogada em 30 de Março de 1552⁸. Anchieta estaria assim em condições de atender a “maiores sciencias”, seguindo, se quisesse, os passos do irmão que estudara Cânones. Mas foi atraído ao grémio dos “apóstolos”: e o catálogo da Companhia, de 1552, refere mesmo que ele não cursara Filosofia por causa da sua doença⁹.

³ Simão Vasconcellos, *Vida do Veneravel Pe Joseph de Anchieta 5º Provincial que foi do Brasil*, Lisboa, 1632, p. 3.

⁴ Cit. em Américo da Costa Ramalho, *Anchieta em Coimbra*, p. 228.

⁵ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa – Rio de Janeiro, 1938, tomo II, p. 480.

⁶ Mário Brandão, *O processo na Inquisição de M.e Diogo de Teive*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1943. Ao dar o seu testemunho perante a Inquisição acerca de Diogo de Teive, Fr. Diogo Perez afirma que ele “tambem lia no colegio del Rei noso senhor na primeira regra honde fazia muito fruito em seus ouvintes” (p. 122).

⁷ Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, III, 1939, p. 144. A frequência do ano de Lógica deveria ser atestada por certidão do Principal do Colégio das Artes. O mesmo alvará determinava que o acesso às faculdades de Teologia e de Medicina fosse facultado apenas àqueles que, no referido Colégio tivessem ouvido “o curso inteiro das Artes”.

⁸ António José Teixeira, *Documentos para a história dos jesuítas em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1899, doc. LXIII, p. 95.

⁹ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, II, p. 480.

Estas informações acerca do nível de estudos alcançado por Anchieta ao tempo da sua entrada na Companhia conduzem-nos ao centro da reflexão que aqui pretendemos fazer: no contexto da profunda renovação cultural que então se operava, tendo como ponto fulcral a cidade de Coimbra, qual a articulação entre a Universidade e o Colégio das Artes? Que papel desempenhava e que funções cabiam a cada uma destas instituições de ensino?

A tentativa de resposta a esta questão não poderá deixar de lado o esclarecimento dos conceitos que estamos a utilizar (universidade, colégio), nem o seu enquadramento num cenário mais amplo. É minha intenção, por isso, orientar a exposição no sentido do desenvolvimento e explicitação de duas afirmações: a primeira é que a natureza e a especificidade do Colégio das Artes têm de ser entendidas no quadro de uma tipologia cujos elementos se vão definindo historicamente e a que o humanismo renascentista traz um contributo novo e original; a outra é que a criação do Colégio das Artes em Coimbra deverá ser encarada como um momento de particular relevo, mas indissociável de um processo de reforma universitária encetada mesmo antes da transferência de 1537 e desenvolvida em etapas posteriores.

1. Importa, antes de mais, definir colégio: não na sua etimologia ou nas suas diversas acepções, mas como realidade histórica (captada nas suas diversas categorias e no seu dinamismo evolutivo) intimamente associada às universidades. É de todos conhecido que, desde que elas se fundaram, existiram grupos de estudantes e de professores que se congregavam em instituições nas quais se professava um certo tipo de vida comum tendente a proporcionar melhores condições para o estudo¹⁰. Essas instituições foram denominadas de forma diversa (*domus, bursa, pedagogium*): a designação que veio a tornar-se mais corrente – a de *collegium* – só aparece depois de 1250 e não é frequente até ao final do século XIII¹¹.

.....
¹⁰ John M. Fletcher, “The history of academic colleges: problems and prospects”, In *I collegi universitari in Europa tra il XIV e il XVIII secolo. Atti del convegno di studi della Commissione Internazionale per la storia delle università* (A cura di Domenico Maffei e Hilde de Ridder-Symoens), Milano, Giuffrè, 1991, p. 13.

¹¹ Jacques Verger, “Collegi e università tra Medio Evo e Età Moderna”, In: *I collegi universitari*, p. 2.

Este nome, se, por um lado, é indicador de algumas características comuns, não pode ser entendido de maneira uniforme. Comum era o facto, válido para a Idade Média e inícios da Idade Moderna, de que os colégios, como forma institucional tiveram origem no seio da universidade¹²: quer dizer, fosse qual fosse a iniciativa da sua criação, existiam na universidade e em função dos estudos universitários; comum ainda era a finalidade que geralmente se propunham: proporcionar alojamento e alimentação e mesmo obviar a outras despesas de estudantes “pobres” (no sentido em que então se entendia este termo), o que pressupunha que, como instituição, deveriam possuir uma base económica; semelhante era a forma de sociabilidade que inicialmente os caracterizava: uma *societas* autónoma de membros corresponsáveis na gestão, ligados por fortes laços de solidariedade, vivendo uma vida comunitária em que os deveres religiosos assumiam particular importância e uma disciplina rigorosa pautava os comportamentos.

Concretamente, porém, o objectivo imediato da sua fundação (definindo o número e a qualidade dos beneficiários) ou a dinâmica da sua evolução deram origem a diversas espécies de colégios. Uma proposta de tipologia é apresentada por John Fletcher¹³ que distingue sete categorias: os colégios que proporcionavam uma preparação preliminar a rapazes ainda de tenra idade (os seis bolseiros do Colégio da Ave Maria, em Paris, podiam ser admitidos com oito ou nove anos e deviam abandoná-lo logo que completassem os dezasseis); os que se destinavam a estudantes que, começando com o estudo das Artes, o continuavam nas faculdades superiores de Teologia, Direito e Medicina, com vista à obtenção de um grau; os colégios que albergavam professores (mais frequentes na Europa Central), aos quais podemos agregar os que, na Península Ibérica se destinavam aos graduados, em boa parte candidatos à docência; os colégios das ordens religiosas; os que eram instituídos para apoiarem estudantes de uma determinada região ou país, entre os quais se podem incluir os que, depois da Reforma, alojavam aqueles que se viam obrigados a deslocar-se por motivos de perseguição religiosa; os colégios-universidades, tais como Sigüenza e depois Aberdeen, Alcalá, ou o Trinity College de Dublin e, entre nós, Évora, que poderia também

.....

¹² *Ibidem*, p. 1.

¹³ *The history of academic colleges*, p. 14-17.

incluir-se na última categoria estabelecida pelo autor que vimos seguindo, a dos colégios jesuítas, alguns deles desempenhando o papel de universidades ou a elas equiparados.

Esta classificação, agregando elementos de um legado medieval e outros que ganham forma apenas no século XVI, pode com vantagem ser complementada por uma perspectiva mais dinâmica¹⁴, pondo em evidência o papel dos fundadores (e dos sucessivos benfeitores) e as mudanças estruturais que se operaram em determinados momentos. Na verdade, na época medieval, a iniciativa da fundação de colégios raramente pertenceu às universidades: reis, príncipes e nobres, assim como altas autoridades eclesiásticas assumiram este protagonismo. E fizeram-no com determinações bem explícitas. Das mais importantes eram, sem dúvida, as que diziam respeito aos critérios de admissão, à afectação de determinado número de bolsas a cada uma das faculdades, e ao papel intelectual que o colégio, em si e independentemente da universidade, devia desempenhar: a selecção dos colegiais, o privilegiar um determinado tipo de estudos, o salvaguardar a qualidade da preparação académica (ao mesmo tempo que vigiavam, por si ou por interposta autoridade, a observância das normas estabelecidas) podem claramente inscrever-se numa finalidade mais ampla que era a de “conceber e dar vida a um instrumento e a um lugar quase ideal orientado para a formação das futuras elites cultas da Igreja e do Estado”¹⁵.

Esta consciência e esta dinâmica vão tornar o colégio uma realidade mais versátil que a própria universidade. O figurino inicial de uma sociedade de iguais (*socii*, *fellows*) transforma-se, por força das condições de admissão, dando origem a comunidades mais heterogêneas, onde aparecem, ao lado dos verdadeiros *socii*, frequentando as faculdades maiores, outros membros mais jovens (estudando Gramática e Artes) e estudantes supranumerários prestando serviços domésticos, a par de outros cujo nível de riqueza lhes permitia, e, porque não podiam ser incluídos na categoria dos “pobres”, os obrigava a pagar o seu alojamento (*commoners*, camaristas¹⁶).

.....
¹⁴ Como a que é apresentada por Jacques Verger no já citado estudo “Collegi e università tra Medio Evo e Età Moderna”, In: *I Collegi universitari*, pp. 1-12.

¹⁵ *Ibidem*, p. 7.

¹⁶ Vide, para os colégios da universidade de Paris, Marie-Madeleine Compère, “Les collèges de l’université de Paris au XVIe siècle: structure institutionnelle et fonctions éduca-

É na sequência desta transformação e em virtude do forte incremento das fundações que se verifica sobretudo no século XIV que se vai cavando cada vez mais a diferença entre dois tipos de colégio (se bem que haja categorias intermédias): o pequeno colégio que prolonga a linha das criações medievais; e o grande colégio, aquele que acolhe as diversas categorias de estudantes que atrás referimos, os quais formam uma comunidade numerosa e hierarquizada, habitando edifícios cuja monumentalidade é, em muitos casos, visível ainda nos nossos dias.

“O carácter mais original, contudo, destes grandes colégios foi, obviamente, o desenvolvimento das actividades intelectuais e pedagógicas”¹⁷ que neles se verificou. Com antecedentes nas repetições que os regentes de *aulae* ou *hospicia* faziam aos seus pensionistas, sob a influência do que se praticava nos *studia* das ordens mendicantes e dos cistercienses, ou tomando como modelo a orientação pedagógica dos Irmãos da Vida Comum, nos Países Baixos, estabeleceu-se neles o ensino formal, com um corpo docente próprio (muitas vezes constituído pelos colegiais mais velhos), apoiado pela criação de bibliotecas e aberto, em muitos casos, a alunos externos (por vezes alojados em colégios de menores dimensões e recursos).

Esta transferência do ensino que se opera progressivamente – e que tem como consequência que, muitas vezes, a universidade seja apenas a sede da colação dos graus e dos ritos cerimoniais – não abrange, contudo, toda a gama dos estudos mas centra-se fundamentalmente naqueles que tradicionalmente pertenciam à faculdade de Artes. Os colégios como que se especializam naquelas disciplinas que designaríamos de propedêuticas – frequentemente negligenciadas pelas universidades – como era, por exemplo, a Gramática. E foi por essa sua característica que eles se tornaram a via de penetração do Humanismo nas universidades.

O Humanismo, com efeito, para além de ser uma filosofia do homem, pode definir-se como o triunfo da Filologia e da Retórica. No seu estudo acerca dos colégios da Universidade de Paris, Marie-Madeleine Compère capta esta transformação: “a universidade que havia consumido os primeiros quatro séculos da sua existência ao

.....

tives”, In : *I collegi universitari*, p. 105

¹⁷ Jacques Verger, “Collegi e università”, p. 8

serviço do magistério do raciocínio dialéctico, a que chamamos escolástica, encontra-se subitamente confrontada com um novo imperativo intelectual, que, sob o nome de humanismo, se propõe alcançar, através da restauração das línguas antigas, o ideal da expressão literária”¹⁸. Este ideal de expressão literária traduz-se num alargamento do programa de estudo das línguas, e em inovação dos métodos pedagógicos: ao latim juntam-se o grego e o hebraico; elaboram-se manuais mais práticos e claros para a aprendizagem da gramática; ultrapassa-se o estudo dos mecanismos formais da língua através do contacto com os textos clássicos, a realização de exercícios orais ou de composições escritas; o ensino é gradativo e os estudantes são organizados em classes de acordo com o seu grau de adiantamento; a classe mais elevada é dedicada ao estudo da Retórica.

O berço deste novo estilo parece ter sido Paris, nos anos 20 e 30 do século XVI, com pedagogos como Mathurin Cordier, o alemão Johannes Sturm ou o escocês George Buchanan, e daí ter recebido o nome de *modus parisiensis*¹⁹. Mas o movimento era muito mais amplo e ganhou forma em realizações e instituições por toda a Europa. Não será temeridade incluir nestas o Colégio das Artes de Coimbra.

2. O processo de reforma da universidade, que tem um dos seus momentos fulcrais na transferência do estudo para Coimbra em 1537, alonga-se por um período cujo início, segundo a proposta de Mário Brandão²⁰, se situaria em 1527, e que poderíamos prolongar até 1559 (altura em que a elaboração de novos estatutos fixa, na prática, o quadro normativo que irá reger a Escola durante mais do dois séculos²¹). O ano

.....

¹⁸ Marie-Madeleine Compère, “Les collèges de l’université de Paris”, p. 101.

¹⁹ Laurence Brockliss, “Curricula”, In: *A history of the university in Europe. II - Universities in early modern Europe (1500-1800)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 572.

²⁰ O Colégio das Artes, I, p. 27; *A universidade de Coimbra. Esboço da sua história*. Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1937, Parte I, p. 153.

²¹ É-nos desconhecido, por se ter perdido, o texto dos Estatutos de 1544 que diversos documentos citam e que o próprio monarca afirma ter outorgado à universidade para substituir aqueles pelos quais se regia em Lisboa (e que ele próprio ordenara que se mantivessem em vigor, por carta de 16 de Julho de 1537) e, com certeza, compilando e coordenando um conjunto de determinações avulsas promulgadas entre 1537 e aquela data. Algumas delas, contudo, (versando matérias tão sensíveis como a eleição do Reitor, dos proprietários das cadeiras e dos oficiais da universidade), foram revogadas logo em

de 1527 assinala, com efeito, o início da reforma dos Crúzios, cometida ao jerónimo Fr. Brás de Braga: saneando, por um lado os aspectos económicos²², promovendo o retorno à observância monástica²³, assumiu uma feição que para nós tem particular interesse como foi a renovação dos estudos e a criação de escolas no convento, como primeiro passo da instauração da universidade em Coimbra. De facto, em carta de 9 de Fevereiro de 1537 a Fr. Brás de Braga, afirma D. João III: “eu sempre fiz fundamento quando mandei fazer esses estudos [de Santa Cruz] de fazer universidade e escolas gerais”²⁴.

A colmeia laboriosa dos escolares que os frequentavam²⁵, os quais

.....

1545. Vide Joaquim Ferreira Gomes, “Os vários Estatutos por que se regeu a universidade portuguesa ao longo da sua história”, In: *Novos estudos de história e pedagogia*, Coimbra, Almedina, 1986, p. 23-24.

²² A mudança fundamental que então se operou neste domínio foi a que tocou no modo de financiamento do convento: as porções que até aí deveriam ser entregues pelo Prior-Mor para sustentação de cada um dos cônegos regrantes (e que eles gastavam individualmente “segundo lhe bem convinha como cousa sua propria”) foram substituídas por um conjunto de rendas, desanexadas do priorado-mor e entregues, por contrato celebrado em 1527, ao prior crasteiro e “mais religiosos [...] para que as administrassem juntamente com as da Meza Conventual, e fossem do dito Convento em comum” (Fernando Taveira da Fonseca, “As finanças (Universidade de Coimbra)”, In *História da universidade em Portugal*, Coimbra, Lisboa, Universidade de Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 448-449).

²³ A imagem que dos resultados desta reforma nos é desenhada na *Descripçam e debuxo do Moesteyro de Sancta Cruz de Coimbra* (Ed. fac-símile de I. S. Révah), Coimbra, 1957, apresenta-nos uma comunidade observante: “Este moesteyro foi reformado por ordenança delrey dom Ioam terceyro nosso Senhor em o anno de 1527 [...] Sam todos os religiosos muy humildes e devotos, guardam a regra de Santo Augustinho, e alem desto tem suas constituições mais streitas, fazem grande força em a guarda do silêncio e clausura. O silêncio he perpetuo, e inda ha hy horas em o dia em que he tam special que se nom abre porta do moesteyro. A clausura he tal que muy poucas vezes sam vistos, fazem os officios divinos muy devotamente e cantam em elles canto dorgão e contraponto, e tangem todo genero de instrumentos musicos. Trazem por habito sbrepelizias de linho. Tem capitolo cada dia, e tem por cousa escomungada ficarem as culpas sem emenda de hum dia pera o outro, e para effeyto desto trazem seus clamadores pera acusar os que per sy se nom acusam. E finalmente tem grande observancia e grande primor em o regimento da casa [...]” (fl. 14v).

²⁴ Citado em Mário Brandão, *O colégio das Artes*, I, p. 30. Francisco Carneiro de Figueiroa afirma que “ainda que ElRey D. João teve tenção de que a Universidade se fundasse totalmente em Santa Cruz, depois mudou de parecer, e no princípio mandou ler todas as sciencias cá em cima, e em Santa Cruz as Artes e humanidades” (*Memórias da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1937, p. 49-50).

²⁵ Há indícios de que seria numeroso o contingente destes alunos: em 5 de março de

“como enxames de abelhas” convergiam em um “tavoleiro” ladrilhado de “pedras quadradas e cercado de grades de ferro”, fronteiro ao terceiro onde estava a Fonte de Sansão, vindos de “dous pollidos e concertados Collegios” um à direita (o de Santo Agostinho) e outro à esquerda do mosteiro (o de S. João Baptista), é-nos retratada na *Descripçam e Debuxo do Moesteiro de Sancta Cruz de Coimbra*, como laborando em contínua azáfama, utilizando na sua conversação o Latim e o Grego, conferindo “uns em gramatica, outros em Logica, outros em Retorica e em as outras artes liberais, outros em a Santa Theologia, outros em a medicina, da saude humana reparadora”²⁶. Impresso em 1541, este texto traça um quadro que parece corresponder ao momento em que, já transferida a universidade para a cidade do Mondego, em Santa Cruz se liam, para além da Gramática e da Filosofia, a Teologia (por alvará régio de 20 de Abril de 1537, ou seja, desde o início das aulas em Coimbra) e a Medicina (também por ordem exarada em carta de 26 de Janeiro de 1538). E é pertinente assinalar aqui o motivo que o monarca apresenta como justificação para a mudança da faculdade de Medicina: “por que aos estudantes de fisica he muito proveitoso e necesario ouvirem artes e philosophia e terem exercicio de letras com artistas e philosophos”²⁷.

Gerou-se então uma situação curiosa com as faculdades de Cânones e Leis instaladas desde o início do ano lectivo de 1537-38 nos Paços Reais, onde se liam também as cadeiras de Matemática, Retórica e Música; e as faculdades de Teologia e Medicina, as Artes, a Gramática e o Grego a serem leccionados em Santa Cruz. O que leva Mário Brandão a afirmar que se tratava afinal de “duas universidades incompletas na mesma cidade, absolutamente independentes uma da outra”²⁸, submetidas a jurisdições distintas e com diferentes livros de matrícula.

Será porventura ousadia, mas neste pormenor não partilho do sentimento do mestre insigne: uma mesma e única autoridade eminente,

.....

1541, o rei ordenava ao prior de Santa Cruz que a primeira regra de gramática fosse regida por três professores, dado serem muitos os estudantes. Deveriam ser repartidos igualmente por cada um dos regentes, aos quais seriam facultadas “casas em que leam” mesmo que para isso fosse necessário procurar instalações fora do mosteiro. (*Documentos de D. João III*, II, doc. CLXVII, p. 4).

²⁶ *Descripçam e Debuxo*, fl. 3v.

²⁷ Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, 1937, tomo I, doc. XLII, p. 73.

²⁸ Mário Brandão, *A Universidade de Coimbra*, parte I, p. 189

a do monarca, governava – e com uma intervenção assídua – a mesma e única universidade, que por dificuldades logísticas, por uma orientação inicial que depois foi ganhando novos contornos mas que era difícil de imediato ultrapassar dado o peso duma instituição como era Santa Cruz, por força da ideia que se tinha acerca da articulação dos diversos saberes – ou por todas estas razões, como parece ter sido o caso – exercia o seu múnus docente em pólos diferentes²⁹. É sobretudo pertinente assinalar que estes pólos não nos aparecem agrupados segundo a distinção tradicional entre as Artes e as Ciências, mas agregam, em cada um deles, umas e outras. Esta concepção, mesmo quando as circunstâncias se modificarem e se fizer a unificação de todas as faculdades e de todos os professores na acrópole coimbrã (o que acontece em 1544) irá perpetuar-se nas determinações estatutárias que fixam as condições de acesso aos cursos de Teologia e Medicina: para eles – e só para eles – era exigida a graduação em Artes³⁰.

Mas a referência ao ensino em Santa Cruz não pode deixar de lado um outro aspecto relevante. São as escolas do mosteiro as primeiras a beneficiar de uma das medidas do que poderíamos chamar a pré-reforma dos estudos universitários: a constituição, em 1526, de cinquenta bolsas de estudo no colégio parisiense de Santa Bárbara, na sequência de uma política já encetada por D. Manuel que auxiliara mecenaticamente Diogo de Gouveia a subir ao principalato do mesmo colégio em 1520³¹.

.....

²⁹ Tratava-se sem dúvida de uma situação incómoda, conforme atesta Figueiroa: “levava muito mal a Universidade que as Sciencias estivessem divididas lendose parte dellas nos Paços de ElRey e a outra parte, que era a mayor, nos collegios de Santa Cruz” (*Memórias da Universidade*, p. 66). Mas é precisamente a autoridade real que, logo em 1539, encontra um meio (que, afinal, não chegou a ser levado à prática) susceptível de a solucionar, ao ordenar que os colégios fossem incorporados, de modo que “daqui em diante todo seja, e se chame huma universidade” (*Documentos de D. João III*, tomo I, doc. CXXXII, p. 227-229). É este mesmo documento que, ao conceder ao prior de Santa Cruz o cargo de Cancelário, estabelece a respectiva jurisdição. E é interessante notar-lhe os limites: ela exercia-se apenas dentro dos colégios de Santa Cruz e em matérias que não envolvessem crime ou litígio judicial (casos que passavam para a alçada do conservador da universidade ou dos prelados religiosos, conforme a qualidade dos litigantes). Fora dos colégios pertencia inteiramente ao reitor e ao conservador da universidade.

³⁰ Como pode ver-se nos *Estatutos* de 1559, cap. 74, p. 228; ou nos de 1597 (ratificados em 1653), liv. III, tít. I, § 2.

³¹ No trabalho já atrás citado acerca dos colégios parisienses, Marie-Madeleine Compère coloca o colégio de Santa Bárbara entre os mais distintos: “*quel que soit le critère retenu, les classements distinguent toujours les mêmes collèges: Navarre, Montaigu et Sainte Bar-*

Os bolseiros do rei iriam aí frequentar Gramática, Artes e Teologia. Em 1535, chegam a Santa Cruz alguns destes “franceses”, começando um deles a ler a Lógica em Setembro desse ano. Não se conhecem os nomes destes primeiros mestres³², apenas que um deles deveria ser o helenista Vicente Fabrício³³.

Temos assim que a organização da Universidade instalada em Coimbra se fez de maneira gradual: a constituição da base económica do seu financiamento – e, neste aspecto, também, em boa parte, com base em rendimentos e bens anteriormente pertencentes ao priorado-mor de Santa Cruz, que se sucedem a outras duas importantes incorporações de 1538 e 1542 – só está concluída em 1546³⁴; o corpo docente vai sendo enriquecido, também com importantes contributos de professores recrutados no estrangeiro³⁵, ao mesmo tempo que o elenco das disciplinas se vai alargando e especializando³⁶; determinações normativas vão gradualmente ordenando a vida da instituição. Entre estas importa salientar o alvará estabelecendo o Regimento dos exames e graus (de 9 de Novembro de 1538), assim como um importante conjunto de outros regimentos emanados da autoridade do monarca em 1539, regulamen-

.....
be figurent dans tous les palmarès” (Marie-Madeleine Compère, “Les collèges de l’université de Paris”, In *I collegi universitari*, p. 115).

³² Figueiroa, nas suas *Memórias da Universidade*, apresenta um conjunto de notícias dos professores de Filosofia e Humanidades (“assim dos que lerão neste Collegio [das Artes], como dos que tinham lido na Universidade e nos Collegios de Santa Cruz”), mas não recua para além de 1539, excepto para o caso de Lopo Galego, do qual afirma ser “o mais antigo Lente de Gramatica de que achei notícia”, uma vez que do livro da matrícula constam os nomes dos seus alunos que então a cursavam em 1537 (p. 77).

³³ Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, p. 35. De Vicente Fabrício relata Figueiroa que “veyo para esta Universidade logo no princípio della, e tomou o grau de Mestre em Artes [...] Foi Mestre de Grego nos Collegios de Santa Cruz e depois nos Paços de ElRey, onde ficou continuando a sua lição ainda depois de se fundar o Collegio das Artes, porem El Rey D. João o 3º lhe mandou por Provizão de 11 de Março de 1551 que fosse ler no dito Collegio” (*Memorias da Universidade*, p. 76).

³⁴ *Livro da Fazenda e Rendas da Universidade de Coimbra em 1570* (Organizado por Simão de Figueiró), Coimbra, Por Ordem da Universidade de Coimbra, 1940, p. IX-X.

³⁵ Vide Sebastião Tavares de Pinho, “A mobilidade dos universitários”, In: *História da universidade em Portugal*, II, p. 991-994 e p. 994-996.

³⁶ Para a sistematização do elenco das cadeiras e a constituição do cânon dos estudos nos casos concretos das faculdades de Teologia e de Medicina, vide, Fernando Taveira Fonseca, “A Teologia e A Medicina”, In: *História da Universidade em Portugal*, II, p. 782-784 e 841-844.

tando os cursos de Instituta (17 de Setembro), os de Leis (18 de Setembro) e de Cânones (13 de Outubro).

A novidade maior destes regimentos diz respeito ao de Leis que institui a prática dos cursos rotativos (à semelhança do que se praticava em Artes), proporcionando a cada estudante, após o ano de Instituta, um curso de três anos, nas cadeiras pequenas, em que era seguido pelos mesmos mestres até à conclusão deste ciclo, passando depois às cadeiras grandes. Estabeleciam-se, deste modo, três cursos, cada um com o seu elenco de professores, cada curso com a sua aula própria. E terminado este primeiro ano lectivo, os regentes do terceiro curso, apanhavam os estudantes que entravam de novo: “e dy por diante amdaram os ditos lentes do primeiro, segundo e terceiro cursos, asy aa roda de maneira que os escolares que cadano vierem de novo aa dita universidade achem lições que lhes leam por ordem”³⁷.

3. Terá sido a necessidade de dotar a universidade de um nível de estudos de latinidade que se equiparasse ao que já se alcançara nas outras faculdades – necessidade exposta pelo reitor ao monarca em carta de 1541, solicitando-lhe que, para o efeito, quisesse ouvir de Mestre João Fernandes o estado em que se achavam tais estudos – o motivo fundamental do projecto de criar o Colégio das Artes³⁸. O rei, embora cometendo ao reitor a incumbência de lhe comunicar o que o prestigioso professor pensava, terá ficado sensibilizado para essa necessidade. E talvez também o seduzisse a ideia de providenciar mais largamente e em lugar mais acessível uma formação que apenas alguns podiam ir buscar a terras estrangeiras.

³⁷ *Documentos de D. João III*, I, doc. CXIII, p. 190-198. A citação é da p. 197.

³⁸ Figueiroa dá-nos uma versão diferente: depois que, em 1544, todas as faculdades se juntaram nos Paços Reais, por não haver neles a “commodidade necessaria para se lerem todas as Sciencias e Artes, principalmente achando-se ainda ocupada por algumas pessoas parte delles, liam alguns Mestres de Gramatica e Filosofia nos Collegios de S. Jeronimo, do Carmo e da Graça, e tão bem Theologia”. E prossegue: “por esta razão da falta de geraes, ou por outra que a ElRey D. João se offereceria, determinou que se fizesse hum collegio para se lerem as Artes, e antes delle feito, nem ainda principiado, mandou vir de Pariz muitos Mestres, e quem o governasse com o nome de Principal, como chamão em França aos Reitores dos Collegios” (*Memórias da Universidade*, p. 68). Não parece, contudo, que possa atribuir-se a uma mera razão circunstancial (a falta de gerais) a decisão do monarca. Figueiroa, aliás, admite que tenha sido outro o motivo.

O certo é que, provavelmente em finais de 1542 ou princípios de 1543, terá endereçado o convite a André de Gouveia, então principal do Colégio da Guienne em Bordéus, para vir instaurar o Colégio de Coimbra.

No seu estudo sobre os colégios da Universidade de Paris, Marie-Madeleine Compère chama a atenção para o papel do principal, muito diferente do desempenhado pelo *magister, primarius* ou *principalis*, dos colégios tradicionais (que era um quase primus inter pares). Trata-se, refere ela, de um cargo de muito maior responsabilidade este de dirigir “um colégio humanista e, para o designar, o latim usa de preferência o termo de *gymnasiarcha*”³⁹. Os contratos entre as comunidades colegiais ou os fundadores-proprietários e os que aceitaram este cargo, por ela examinados definem-no como o fecho da abóbada desta “empresa de educação em que o Colégio se transformou”⁴⁰: deverá, antes de mais, fazer todos os possíveis para conservar e aumentar o número dos estudantes; superintende nos domínios da gestão económica; é o garante da disciplina e dos bons costumes dos escolares; fica ao seu critério a escolha dos regentes, tanto de gramática como de Artes, sendo obrigação sua conseguir ou manter a boa reputação do colégio graças à qualidade dos mestres.

André de Gouveia gozava de uma justa reputação, não só como excelente humanista, mas igualmente como principal que fora de Santa Bárbara (dos mais reputados colégios de Paris, juntamente com o de Montaigu e o de Navarra⁴¹) e como obreiro da transformação do colégio de Bordéus, tornando-o num dos melhores de França. Ao monarca terá chegado essa fama por via de dois religiosos (Fr. Jerónimo de Padilha e Fr. Jorge de Santiago) que haviam visitado o colégio da Guienne.

Da visita de André de Gouveia a Portugal em 1543, deixando João da Costa a substituí-lo no principalato, da sua decisão de aceitar o convite que lhe fazia o monarca, do esforço que, juntamente com Diogo de Teive, desenvolveu para encontrar a equipa de mestres que deveriam

.....
³⁹ Marie-Madeleine Compère, “Les Collèges de l’Université de Paris”, In: *I Collegi universitari*, p. 111.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 113

⁴¹ *Ibidem*, p. 115.

acompanhá-lo, da viagem e de algumas vicissitudes que, reveladas mais tarde, causariam não pequenos dissabores a alguns desses mestres, da chegada a Portugal e da sua apresentação à Corte, então em Almeirim, pela Páscoa de 1547, do temor que em Coimbra se sentiu pela demora dos bordaleses em rumarem à cidade (receava-se que o colégio afinal viesse a fundar-se em Lisboa,) da requisição dos colégios crúzios de S. Miguel e de Todos os Santos para primeira instalação dos cursos que iriam começar, do recrutamento de mais alguns professores para completarem o quadro dos regentes, da ordem régia para que os bancos dos gerais de Gramática e Artes da Universidade, que agora iriam ficar sem uso, fossem cedidos para o novo colégio, de tudo nos dá conta Mário Brandão, com profusão de pormenores e sólida base documental.

Fixar-me-ei apenas em alguns aspectos que me parecem mais pertinentes para a reflexão que ao princípio me propunha fazer.

3.1. Pelo Regimento outorgado por D. João III a 16 de Novembro de 1547⁴², o Colégio das Artes era constituído como comunidade autónoma e auto-suficiente: um principal, dois capelães, dezasseis regentes, estudantes internos e externos, um secretário do principal (que era um dos capelães); determinações posteriores acrescentam dois porteiros, um homem encarregado de ir buscar os estudantes, um varredor assalariado, assim como alguns oficiais privilegiados (um sapateiro, um alfaiate, um barbeiro, um cirieiro, um boticário, um síndico, um procurador, um oleiro e simultaneamente malgueiro) que, todos, haveriam de gozar dos privilégios da Universidade⁴³. Uma carta de Mestre João da Costa, escrita ao monarca em 14 de Dezembro de 1548⁴⁴, dá-nos conta do tamanho desta comunidade: uma contagem de todas as classes, efectuada a 12 de Dezembro, não chegara bem aos mil e duzentos; colegiais eram setenta e quatro, e os criados que serviam os mestres e eram simultaneamente estudantes atingiam o número de trinta e dois, não contando com outros familiares que não estudavam.

A autonomia, relativamente à Universidade está claramente exarada logo no início do Regimento: “e quero que a pessoa, que ha de ter o

.....

⁴² António José Teixeira, *Documentos para a história dos Jesuítas*, p. 4.

⁴³ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 44.

cargo da governança do dicto collegio se chame Principal delle, e que o reitor da dicta Universidade, nem outra alguma pessoa tenha superioridade sobre o dicto collegio e Principal”. Parece não haver dúvida quanto ao sentido desta determinação.

Mas como já observámos anteriormente, a vontade do legislador não se define de imediato e por vezes oscila; acresce que, neste caso, várias determinações régias parecem ter sido feitas tendo em consideração a circunstância concreta de o Principal ser André de Gouveia: na realidade, em Janeiro de 1550, já depois da morte deste, João da Costa apresenta-se perante o Conselho da Universidade com uma carta régia que ordenava que o Colégio fosse anexado à Universidade. Os termos desta anexação vêm definidos em Regimento próprio: para além de constituir o Reitor e Conselho da Universidade como instância de recurso no caso de algum lente ser suspenso por ordem do Principal e de ordenar que os estudantes que dentro do colégio ferissem outro ou cometessem delito de mor qualidade, em vez de serem entregues às justiças seculares, fossem colocados sob a alçada do Conservador da Universidade, estipulava que o Reitor visitasse regularmente o Colégio (de seis em seis meses) a fim de inquirir “se lêem os lentes delle como devem e são obrigados e se o Principal guarda o regimento do Colégio”, podendo mesmo receber agravos de regentes e oficiais que os tivessem contra o Principal⁴⁵.

E de novo, pouco mais de um ano depois, as justas causas que o monarca sempre alega o levam a modificar substancialmente o que dispusera: o Reitor só visitará o Colégio quando para isso receber expressa provisão do rei; e anula-se a determinação de que, em caso de suspensão, os lentes possam agravar para o Reitor e Conselho da Universidade⁴⁶.

Não poderemos, mesmo assim, esquecer que, num conjunto de pequenos acrescentos que aparecem no final do *Regimento*, duas disposições revelam um outro tipo de ligação entre o Colégio e a Universidade: uma delas, de carácter cerimonial, impõe ao Principal e à sua gente que participe nas procissões da Universidade (isentando-os contudo dos préstitos que se fizessem *per modum universi*), e determi-

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 49-53.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 79

na-lhes o lugar; a última estipula que os exames de bacharéis e licenciados (em Artes, entenda-se) se façam onde o reitor e conselho ordenarem, cabendo ainda aos mesmos a escolha dos examinadores.

Na realidade, a faculdade de Artes permanece sob a jurisdição da Universidade, mesmo se dela desertou, concentrando-se no Colégio, quase todo o ensino que lhe dizia respeito (é ainda o Regimento que determina que em cima – ou seja, nos gerais universitários – continue a haver lições de Grego, Hebraico, Matemática e Filosofia Moral), o que quer dizer que os estudos feitos no Colégio podem conduzir a exames e à concessão de graus que têm lugar na Universidade e ficam exarados nos seus registos.

3.2. O que nos conduz a uma brevíssima consideração sobre o elenco das disciplinas confiadas aos dezasseis regentes: dois deles ensinariam a ler e escrever, declinar e conjugar; oito leriam gramática, retórica e poesia; três dariam o curso de Artes; e outros três iriam leccionar hebraico, grego e matemáticas⁴⁷ – “todas as artes”, escrevia D. João III ao prior dos Crúzios quando lhe pedia emprestados os colégios de S. Miguel e de Todos os Santos. Um elenco que inclui desde os *pueri elementares* até à Filosofia. O sistema das classes permitia que a progressão individual até à Filosofia se fizesse mais ou menos rapidamente conforme a capacidade de cada um. Fala-se normalmente, e com razão, do carácter propedêutico destas disciplinas relativamente às faculdades maiores de Teologia, Cânones, Leis e Medicina. Denominavam-se estas de ciências – porque versavam a explicação das realidades pelas suas causas – em oposição às artes – conjuntos de preceitos tendentes à perfeita realização de uma objectivo prático (o que fazia da Medicina a última das ciências, aplicando-se-lhe também o designativo de arte). Na realidade, o ingresso naquelas faculdades (Anchieta veio para Coimbra para se aperfeiçoar na língua latina e atender a “maiores sciencias”) estava condicionado a um suficiente conhecimento da língua latina (no caso das faculdades jurídicas, para as quais, como vimos, durante um curto lapso de tempo, foi exigido também o ano de Lógica) ou à obtenção da licenciatura em Artes (no caso da Teologia e da Medicina). Nestes casos, é inegável o carácter propedêutico e ancilar dos estudos das Humanidades e da Filosofia.

.....

⁴⁷ *Ibidem*, *Primeiro regimento*, p. 4, 3º.

Esta é, contudo, apenas uma face da moeda: é que o estudo das Humanidades – ao mergulhar na literatura dos clássicos, ao procurar suscitar a criação individual e a mestria na escrita e na arte oratória – ganha uma dignidade e uma amplitude que o torna valioso em si próprio. O Colégio das Artes não se justifica por ser uma instituição subalterna, mas por ser uma escola especializada. É esse esforço de especialização que está presente na reforma da universidade, é ele que chama a terreiro o hebraico para a renovação dos estudos bíblicos, o grego para a exegese filosófica ou dos escritos médicos, ou o latim, no seu rigor filológico, para a interpretação das leis, na linha do *mos galicus*. A renovação das ciências universitárias tradicionais encontra o seu fundamento nos progressos da Filologia que opera não apenas como instrumento mas como fatora e linha avançada dessa renovação.

É nesta ligação intrínseca dos saberes, cada um com dignidade e autonomia próprias – num jogo de interinfluências mútuas no qual o protagonismo muitas vezes se situa do lado das Artes – que reside o elo básico que une as duas instituições. Não há outra forma de considerar-se o Colégio das Artes senão como parte integrante da Universidade. Sirva-nos de pequeno exemplo o ano de Lógica: a partir de 1552 deixa de ser exigível para o acesso às faculdades jurídicas. Mas será contabilizado para aqueles que voluntariamente o tiverem cursado como se de um ano de estudo nas faculdades maiores se tratasse.

Parafraseando o P. Simão de Vasconcelos, poderíamos dizer que José de Anchieta não apenas foi enviado à “celeberrima Universidade de Coimbra (que entam florescia no mundo)”, mas que nela – mesmo que não tivesse franqueado a porta dos gerais das faculdades maiores – efetivamente cursou.

(Página deixada propositadamente em branco)



FRANCISCO GONZÁLEZ LUIS

Espanha, Universidade de La Laguna, Tenerife

EL LATÍN DE JOSÉ DE ANCHIETA. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL LÉXICO

0. INTRODUCCIÓN.

Que el humanismo no es una visión filosófica nueva, sino el redescubrimiento durante los ss. XIV y XV del latín literario de los grandes escritores de la antigua Roma, es una idea que se afianza cada vez más en los últimos trabajos sobre la cuestión¹. Efectivamente, el elemento central de ese resurgimiento cultural, denominado “humanismo”, es sin duda el latín. De ahí la célebre afirmación de que *Le latin est l’humaniste même*, por el hecho de que, si existe una preocupación fundamental común a todos los humanistas, cualquiera que sea su nacionalidad o sus intereses particulares, esa es el cultivo del buen latín y de la elegancia de estilo. Ya decía W. Ruegg que el humanismo era una «revolución formal, no una revolución dogmática»².

.....
¹ Cf., entre otros, “Le latin au XVII^e siècle” de Jacques Chomarat, *L’Information grammaticale* 74, (1997) 20-23, con abundantes referencias bibliográficas.

² «*der Humanismus ist eine formale, nicht eine dogmatische Revolution*», cf. W. Ruegg, *Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Zürich, 1946, p. 26.

Cuando se habla del humanismo como revolución, se hace referencia indudablemente a la situación en que se encontraba el latín en la Edad Media. Lo que significa que en cierta medida se acepta la existencia de una oposición entre el latín medieval y el del Renacimiento, aunque cada vez se presentan más reparos para semejante oposición³. Tal planteamiento es, por ejemplo, el de Elio Antonio de Nebrija cuando, al volver de Bolonia, afirma rotundamente que pretende «debelar la barbarie» de la España de su época; lo mismo que pensaba Diogo de Teive, uno de los maestros conimbricenses de Anchieta, cuando decía que antes del rey Juan III, todo era barbarie en Portugal; pero ahora, – dice – *rege perfectissimo regnante, fugatis inscitiae ac barbariae nubibus* –, han desaparecido «las nubes de la ignorancia y de la barbarie»⁴.

Sin embargo conviene caer en la cuenta de que, como ya apuntó el profesor Antonio Fontán⁵, el Humanismo sólo supone esencialmente una rebelión contra la escolástica y el *ars dictaminis*. Y no parece inútil recordar que tanto el latín escolástico como el latín humanista son lenguas habladas o escritas, pero no lenguas usuales o nativas: uno y otro se aprenden en la escuela. El primero, el latín escolástico, se aprendía sobre todo en la Universidad mediante el estudio de las *artes liberales*; el segundo, el latín humanístico, en los colegios mediante los *studia humanitatis*. La novedad, la revolución consiste en que el latín que se estudia en estos nuevos colegios, se hace con la intención de hablarlo y escribirlo bien, sirviéndose de la autoridad de los grandes escritores más que del saber de los gramáticos, lexicógrafos y comentaristas. De esta forma vuelven a la escuela las “bellas letras”: se trata, sin duda, del retorno de las Musas. En los programas universitarios, en cambio, entrarán más lentamente y sólo hacia finales del siglo.

.....

³ Recuérdense, no obstante, las cuatro diferencias fundamentales, propuestas por Paul Van Tieghem (en su libro *La littérature latine de la Renaissance: Étude d'histoire littéraire européenne*, Ginebra, 1966², p. 14-15): 1º. Abundancia de obras anónimas en latín medieval, porque el concepto de autoría no tiene relevancia; 2º. Falta de conciencia artística en los medievales con la consiguiente despreocupación por la forma; 3º. Concepción medieval del latín como simple medio de expresión, no como un fin en sí mismo; 4º. Desplazamiento progresivo de la historiografía medieval hacia las lenguas nacionales y retorno al latín en época renacentista.

⁴ Cita de Luis de Matos, “O Humanista Diogo de Teive”, *Revista da Universidade de Coimbra* 13, (1937) 218.

⁵ En “El latín de los humanistas”, en *Humanismo Romano*, Barcelona, 1974, p. 261.

Como es suficientemente sabido, el país de origen de estos *studia humanitatis* fue Italia, desde donde se propagaron por toda Europa sus ediciones de los textos clásicos y sus profesores. Casi resulta impropio citar a humanistas italianos tan conocidos como Pedro Mártir de Anglería en España, o a Cataldo Parisio Sículo en Portugal⁶. Hacia la mitad del siglo es Francia la que ocupa el primer rango: También resulta innecesario nombrar los conocidos colegios de Santa Bárbara en París, o el Colegio Real, fundado por Francisco I (más tarde Colegio de Francia), o el Colegio de Guyenne (Guiana) de Burdeos. Precisamente de este último Colegio van a venir, como sin duda recordaremos en este Congreso, el primer rector del Real Colegio de las Artes de Coimbra, Andrés de Gouveia («sans comparaison le plus grand Principal de France», según indicó Montaigne)⁷ y mudus de sus profesores.

Todo el mundo está de acuerdo en que, cuando el joven canario, José de Anchieta, llegó a Coimbra, con 14 años cumplidos, se encontró con uno de los mejores colegios de Europa por sus instalaciones y por su profesorado, y que el periodo de tiempo que estuvo en él (por lo menos tres años, de 1548 a 1551) coincide con el más brillante del Real Colegio de las Artes de Coimbra⁸. La producción latina de Anchieta, tanto los llamados grandes poemas, el *De gestis Mendi de Saa* y el *De beata virgine Dei matre Maria*, como el conjunto de poemas menores, los poemas eucarísticos y otros, nos muestra a un eminente latinista bien provisto no sólo de una competencia lingüística manifiesta sino también de un conocimiento y manejo de los escritores latinos clásicos (Virgilio, Ovidio, Lucano, Horacio,...), puesto en evidencia a cada paso, lo mismo en la forma que en el contenido⁹. Está claro que, sin negar las dotes na-

⁶ Cf. Américo da Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal I*, Coimbra, 1988.

⁷ Cf. Luís de Matos, *art.cit.*, p. 221. *Vid.*, también, del mismo autor "L'Humanisme portugais et ses relations avec l'Europe", *Bulletin des Etudes Portugaises* 26, (1965) 45-65.

⁸ El estudio de este periodo con todo género de detalles se debe a la luminosa comunicación del Profesor Américo da Costa Ramalho, "Coimbra no tempo de Anchieta (1548-1551)", presentada en el 8º. *Congresso Brasileiro de Língua e Litteratura* (del 19 al 23 de julio de 1976), Río de Janeiro, 1976, p. 49-69. Véase también del mismo autor "Anchieta en Coimbra", en *Para a História do Humanismo...*, *op.cit.*, p. 176-180.

⁹ El Prof. da Costa Ramalho (en su reseña a la ed. del *De gestis* del Padre Cardoso, S. J. [Sao Paulo, 1986], publicada en *Colóquio/Letras* 97, (1987) 134) no duda en calificar el poema anchietano como "um dos mais belos exemplares da épica novilatina renascentista".

turales del Canario de Coimbra, una gran parte de su obra latina es el resultado de su aprendizaje en los *Studia humanitatis* de Coimbra.

1. LAS CARACTERÍSTICAS LINGÜÍSTICAS DEL LATÍN HUMANÍSTICO

Mi intención en esta comunicación es acercarme al latín de Anchieta teniendo en cuenta fundamentalmente su carácter de latín humanista, es decir, tomando como punto de partida el hecho de que su latín no es una lengua naturalmente viva, sino que es al mismo tiempo una reconstrucción artificial y artística (lo que suele recogerse con el término alemán *Kunstsprache*)¹⁰. La primera dificultad con la que podemos encontrarnos es con la falta de estudios de esta naturaleza que analicen en profundidad las características lingüísticas del neolatín de los humanistas¹¹. La mayoría de estos pocos estudios se centran fundamentalmente en el análisis de los dos aspectos siguientes: La observación, en primer lugar, de si el autor objeto de estudio recurre en su léxico a los neologismos y a los barbarismos (lo que sería indicio de medievalismo); y la identificación, en segundo lugar, del modelo o modelos (análisis de fuentes), a los que dicho autor imita, puesto que el humanista basa su obra en la *imitatio*.

Acerca de los ecos y reminiscencias de autores clásicos presentes en los poemas anchietanos poseemos algunos trabajos parciales, sobre todo referidos al *De gestis*. En este sentido, tendríamos que destacar los de Américo da Costa Ramalho, *O Inferno no De gestis Mendi de Saa de Anchieta y Um passo de Anchieta*¹², el de Miguel Rodríguez-Pantoja *Poesía épica: el De gestis Mendi de Saa*¹³ y el de José González Luis, *De gestis Mendi de Saa*, ejemplo de épica tradicional¹⁴. Nos faltan, por

¹⁰ O bien «*ein künstliches Produkt*», como dice O. Kluge, en “Die neulateinische Kunstprosa”, *Glotta* 23, (1935) 25.

¹¹ En el caso del Humanismo español son muchos los que se lamentan de dicha escasez; por ej., J. Costas Rodríguez, “El latín renacentista de Ambrosio de Morales”, *Helmantica* 32, (1981) 201. *Vid.*, también, A. Carrera da la Red, *El “Problema de la Lengua” en el Humanismo Renacentista Español*, Valladolid, Universidad, 1988, esp. p. 49-50.

¹² De 1984 el primero (publicado en *Afecto às Letras. Homenagem da Literatura Portuguesa Contemporânea a Jacinto do Prado Coelho*) y de 1981, el segundo (en *Humanitas* 33-34, p. 229-231); y vueltos a publicar ambos en *Para a História do Humanismo...*, *op.cit.*, respectivamente p. 163-171 y 182-185.

¹³ En *José de Anchieta, vida y obra* (ed. F. González-Luis), La Laguna 1988, p. 203-229.

supuesto, estudios más completos, con análisis más exhaustivos y metódicos, y atendiendo al fenómeno, tan característico de los humanistas, que se ha dado en llamar *koinismós* y que se define¹⁵ como el uso indiferenciado y simultáneo de fuentes de distinta época y de distintos géneros.

No obstante, el estudio lingüístico de un poeta neolatino como Anchieta debe de hacerse a partir del léxico, puesto que el vocabulario constituye, como es sabido, la parte del sistema lingüístico menos sistemática y la más expuesta a las posibles innovaciones. Y ya dentro del léxico conviene que nos fijemos ante todo en los neologismos, pues no pocos estudiosos del latín humanístico consideran que el neologismo es el único elemento que puede caracterizar desde un punto de vista lingüístico al latín del Renacimiento.

El término *neologismo* se suele asociar y en cierta manera oponer a *barbarismo*: éste, aunque a veces se vincule al latín medieval, es en realidad una especie de neologismo, pero con una constitución formal alejada del sistema morfológico latino de formación de palabras, mientras que aquél se define como la creación de una palabra nueva que sigue las normas del sistema latino de formación de palabras, o bien cualquier significante que adquiere un nuevo significado. Según afirma J. Ijsewijn¹⁶, «le néologisme légitime fait partie de l'*ornatus* du style, tandis que le barbarisme, sauf exception, est une faute très élémentaire contre la *latinitas*».

Una gran mayoría de los que se han dedicado a estudiar el léxico de los autores neolatinos se suele servir de la distribución en tres apartados, que emplearon los investigadores suecos M. Benner y E. Tengström¹⁷: 1. Se seleccionan en primer lugar los términos antiguos, no clásicos; 2. A continuación, los términos medievales; y 3. Por último, los términos propiamente neolatinos. De esta forma se consigue separar

¹⁴ En *De Roma al siglo XX*, Sociedad de Estudios Latinos, Madrid, 1996, p. 719-727, t. II.

¹⁵ Cf. J. M^a. Maestre, *El Humanismo alcañizano del siglo XVI. Textos y estudios de latín renacentista*, Cádiz 1990, esp. p. 352-353.

¹⁶ En "Le latin des humanistes français: évolution et étude comparative", *L'Humanisme français au début de la Renaissance (Colloque international de Tours, XIVe. Stage)* (Ed. A. Stegmann), Paris 1973, p. 336.

¹⁷ En *On the Interpretation of Learned Neo-Latin. An Explorative Study based on some Texts from Sweden (1611-1716)*, Göteborg, 1977, p. 6.

todo el léxico que no sigue el modelo clásico, esto es, el modelo ciceroniano o el virgiliano en el caso de los poetas. Por “términos medievales” se entiende los vocablos que se incorporaron al latín en el periodo histórico que llamamos Edad Media: tales vocablos pueden tener una procedencia de la lengua hablada, o de los círculos intelectuales escolásticos, o del latín de la Iglesia (Sagradas Escrituras, Santos Padres, etc.). Y, por último, por “términos neolatinos”, debe de entenderse aquellos vocablos creados por los humanistas para designar las nuevas realidades de la época.

También los investigadores citados clasificaron los neologismos de la siguiente manera:

a) “Neologismos de sentido”: vocablos clásicos con un significado que no tenían en la época clásica (entre otros motivos, porque designan realidades que entonces no existían), o vocablos que restringen sus distintos significados a uno de ellos (pierden amplitud pero ganan en precisión), fenómeno que suele denominarse “reutilización de términos.”

b) “Neologismos de forma”: o neologismos en sentido estricto. Palabras que el autor crea –casi siempre a partir de vocablos existentes y antiguos–, para designar una realidad nueva o una nueva interpretación de ella.

c) *Nouae iuncturae* o “neologismos pluriverbales”: dos términos clásicos que se combinan de forma que constituyen una nueva lexía. Es un procedimiento por el que se puede designar nuevos conceptos u objetos, sin tener que recurrir al préstamo.

d) “Préstamos”: vocablos latinizados, cuyos lexemas, a diferencia de los neologismos de forma, son ajenos al latín. Suelen adaptar su morfología a las características propias de la morfología latina. Y muchos de ellos resultan absolutamente inevitables, como en los textos históricos los nombres de lugares, personas, instituciones, etc.

e) Por último, también Benner y Tengström advirtieron de la necesidad de distinguir y separar en los escritores renacentistas el llamado “vocabulario general” de la “terminología” específica no sólo de los tratados científicos sino también de ciertos géneros literarios.

2. LOS NEOLOGISMOS EN EL LATÍN DE ANCHIETA

A la hora de designar realidades u objetos distintos de los que

En el campo léxico de las naves la variedad de términos (*lintres*, *lembi*, *cymbae*, *biremes*), verdadera reutilización de un vocabulario clásico, no responde a las diferencias que tales nombres tenían en el latín clásico, sino simplemente a la necesidad y al deseo del poeta de una variación léxica:

v. 1835 Nauibus et cymbis et paruis lintribus, audent
 Brasilles quibus in tumidos se credere fluctus.²¹

Lo mismo puede decirse respecto a la variedad de vocablos utilizados por Anchieta para referirse a los diferentes tipos de ríos que encontraba en la geografía brasileña. Los tres sustantivos *flumen* / *fluuius* / *amnis* aparecen en el *De gestis* anchietano por una necesidad de simple variación léxica. No puede hablarse, en este caso, de que el poeta pretendía distinguir los matices que registraban tales vocablos en la literatura clásica²². No obstante, *amnis*, el término preferido de los poetas, conserva en el poema anchietano su uso más restringido y se encuentra en contextos con claras referencias clásicas; *fluuius* mantiene en cierta medida su valor general de ‘río’, ‘corriente’; y, por último, *flumen*, que ya era el vocablo más frecuente en los clásicos latinos, también lo es en el poema de Anchieta. A estos tres sustantivos hay que añadir la concurrencia de *riuus* (*-i*), en por ejemplo:

v. 588 Arbore ceu tectus densa qui e montibus altis
 Riuus abit,...²³

.....
 / *Praesulis* («Quizá apetezca conocer el destino final del obispo»); v. 2267 *Hic finis magni qui primus praesulis oras / Brasilles rexit* («Este fue el fin del prelado que rigió el primero el país brasileño»), etc.

²¹ «En las naves, chalupas y pequeñas canoas, con las que se atreven los brasileños a confiarse a las olas alboratadas». *Vid.*, también, v. 1339 *pelagique profundo / Magna prius paruam mersaret sarcina cymbam*, («y antes su gran carga echaría al fondo del mar la pequeña canoa»), v. 231 *Seligit ex omni geminas tum classe biremes, / Aptarique iubet*, («Luego separa de toda la flota un par de birremes y manda equiparlas»); y *cf. lintres... celeres* (v. 769), *lembi* (v. 771), *cymbis* (v. 774); etc.

²² *Cf.* K. Van Der Heyde, «*Flumen, fluuius, amnis*», *Mnemosyne* 60, (1933) 135-146.

²³ En una comparación: «Como el río que cubierto por densa arboleda descende de las cumbres...».

Y de *torrens*, (-*tis*), en por ejemplo:

v. 546... ad castra ruit, torrentis aquai
More furens, ...²⁴

Quizá podríamos considerar un neologismo de forma el adjetivo *spumiferus* aplicado a *sus*, ‘puerco espumante’ (v. 322 *Spumiferique... suis*), pues no se conocen ejemplos de *spumiferus* aplicado a un animal; en ese lugar sí aparece *spumiger*, aplicado concretamente al jabalí por Lucrecio (5.985 *spumigeri suis*), y *spumeus* en Apuleyo (*met.* 8.4 *sed aper ... spumeus*).

No obstante, el dominio del latín por parte de Anchieta se pone de manifiesto especialmente en sus “neologismos pluriverbales” o *nouae iuncturae*. Con mucha frecuencia se trata de simples combinaciones de términos clásicos: lo que suele ocurrir, entre otros, en el campo semántico de las armas:

- *plumbea tela, ferrea tela, flammantia tela, ignea tela, glandes horrisonae, tela sulphureis flammis, conflatum plumbum, conflata uolumina*,... para designar ‘las balas’:

v. 2618 ...domum penetrant iam ferrea tela, ruuntque
Ligna²⁵

- *saeuos globos, ignitos globos, ignes coruscus*, ... para ‘las bombas’:

Hinc alii ad naues properant, magnoque frementes
..... Falconem clamore uehunt, collisque locatus
Vertice, iam saeuo flammas uomit ore coruscas
v. 2617 Ignitosque globos,...²⁶

²⁴ «Lanzóse al combate cual torrente impetuoso...»

²⁵ «En la casa penetran las balas y caen los maderos». Cf., además, vv. 421-422 ... *et ferum fusile -glandes / Quod uomit horrisonas*... («y el fusil, que vomita horrisonas balas»), v. 439 *Telaque sulphureis iaciunt creberrima flammis / Horrisono stridore*, («y arrojan con horroroso ruido innumerables balas»), v. 2694 *Conflatumque sonat circum caua tempora plumbum*. («y suenan las balas en torno a las sienes»), etc.

²⁶ «Corren unos de aquí hacia las naves y arrastran el cañón entre un griterío enorme, y fijado en la cima del cerro, ya vomita desde su terrible boca resplandores de fuego y

- *sulphureus puluis, ignis edax, sulphura atra*,... para ‘la pólvora’:

v. 2380 Sulphureus paruo correptus lumine puluis
Dessilit,...²⁷

- *ingens machina, horrens machina, machina uasta, aerea tormenta, tormenta bellica, conflatum metallum*,... para el “cañón”:

v. 2635 Ingens eructat flammantia saxa globosque
Machina,...²⁸

Pero, igualmente sucede en otros dominios léxicos, como los neologismos pluriverbales, destacados por todos los comentaristas, *depicta ligna, rubra ligna*, ... para designar el “palo del Brasil”, o bien las más conocidas todavía “nuevas juntas”, *pius rector, magnus praeses, magnanimus praetor, magnus heros, optimus praeses*,... para el cargo histórico del Gobernador General.

En este capítulo no puede pasar desapercibido el abundante uso que hace Anchieta de las “juntas” de un vocablo clásico acompañado de otro que no lo es. Se trata de combinaciones como *orae Brasilles, proles Caluinia, Martini proles, Lysiadum populum, turmas Lysiadum, phalanges Gallorum, Lusitanorum proconsul, Gallica gaza* ..., en las que no podemos detenernos ahora para no alargar demasiado esta intervención.

3. LOS PRÉSTAMOS

El apartado de los “préstamos” o latinización de lexemas ajenos al latín, según se ha indicado, suele ser importante en el latín humanístico

.....
bombas,...» *Vid.*, también, v. 2377 *...ignesque coruscus /Machina uasta uomit*, («bombas vomita un gran artefacto»), etc.

²⁷ «La pólvora estalla, prendida por una centella,...» *Cf.*, incluso, la descripción técnica de los elementos que componen la pólvora en los vv. 2767-2769 (*...puluis, quem uiuo sulphure et atro /Carbone ac nitro docti multo igne laborat / Artificis manus*, ... «la pólvora que hace la mano del sabio artesano en una enorme hoguera con el vivo azufre, el negro carbón y el nitro»).

²⁸ «El cañón eructa ardientes piedras y balas...» *Vid.*, también, v. 2665 (ya cit.); v. 2555 *Alta domus, multo conflato armata metallo*, («un alto refugio, armado de muchos cañones»), v. 2429 *tormenta bellica*, etc.

y pone en evidencia la capacidad lingüística del autor que se estudia. Es el recurso más fácil para designar las nuevas realidades institucionales, etnográficas, antropológicas, geográficas, de flora y de fauna, que se encuentran en el Nuevo Mundo. En el caso de Anchieta, por el contrario, no parece ser su recurso predilecto.

Nos hemos referido más atrás a las armas usadas por los portugueses y hemos comprobado cómo Anchieta prefiere las *nouae iuncturae* a los préstamos. Tampoco puede considerarse un préstamo –ni un término estrictamente humanista– el vocablo *bombarda*, que nuestro poeta emplea no pocas veces²⁹, pues es sabido que su primer testimonio está fechado³⁰ en el año 1360. No obstante, debemos reconocer que fueron los humanistas los que más lo utilizaron. Anchieta, por consiguiente, no hace más que dar continuidad a una palabra ya consolidada, de la que nos ofrece una breve descripción en los

vv. 2643-2649 Stat prope in extracto, qua sol micat aureus ortu,
 Aggere bombardas, ex fuluo fabricata metallo,
 Ferratis innixa rotis, quae grandia uasto
 Saxa uomens ore et conflata uolumina, puppes
 Ictibus infestat crebris impune, latusque
 Rumpit utrumque, forat malos, tabulasque fragore
 Comminuit duro; ...³¹

La mayoría de los préstamos de Anchieta puede englobarse, sin duda, entre los denominados “préstamos inevitables”, es decir, entre los que se utilizan para latinizar topónimos y gentilicios. Se ha comentado en no pocas ocasiones por ejemplo el uso por parte de nuestro poeta de los dos gentilicios *Lysiades*, *-dum*, y *Lusitani*, *-orum*, para designar a “los portugueses”³². También para “los brasileños” emplea otros dos,

.....

²⁹ Por ej., v. 2745 *Cum bombardas duos uno rapit aerea telo / armatos*, («Cuando la bombardas se lleva a dos de un solo tiro»)

³⁰ Cf. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s. u.

³¹ «Allí cerca, por donde brilla el áureo sol en su oriente, está en un fortificado terraplén una bombardas, fabricada de metal rubio y apoyada en ruedas de hierro, la cual, vomitando grandes piedras y balas por su ancha boca, atosiga a placer con impactos frecuentes las naves, les rompe uno y otro costado, perfora los mástiles y quiebra las planchas de madera con ruido espantoso».

³² *Lusiadae* (5 veces: vv. 205, 342, 812, 2277, 2583), *Lusitani* (7 veces: vv. 792, 1698,

Brasilles, *-ium*, y *Brasillicus*, *-a*, *-um*³³. Pero, resulta más frecuente por todo el poema que estas denominaciones gentilicias vengan representadas por términos o combinación de términos de mayor ascendencia latina como, entre otros, *Christiadae*, *Christicolae*,... “cristianos”, para designar a la población de la colonia, e *Indi*, *hostes*, *gens inimica*, *gens barbara*, *gens crudelis*, etc., a la población indígena.

Tampoco abunda la latinización de topónimos. Para el nombre general de “Brasil” sólo podemos registrar el vocablo *Brasillia*, *-ae*, en dos pasajes;³⁴ porque lo más normal, como ya se ha señalado, es la combinación de un término clásico junto a otro que no lo es, del tipo *Brasillica regna*, *terra Brasillis*, *Brasillica arua*, *Australis plaga*, *Australis regio*, ... Por ej.:

v. 107 *Christus ut Australi Stygium regione tyrannum*
 *Pellat, ...*³⁵

Incluso nos da la sensación de que los “topónimos inevitables” son expresamente evitados por Anchieta, y apenas podemos enumerar en el *De Gestis* las latinizaciones de Bahía de Todos los Santos (*Sinus Cunctorum Sanctorum*), la ciudad de Espíritu Santo (*urbs Spiritus Sanctus*), la del Salvador (*urbs Saluatoris*) y la de San Vicente (*Sanctus Vicentius*);³⁶ o el nombre de una colina, como “la colina de las Palmas” (*Palmiferum collem*):

.....

1843, 2309, 2323, 2398, App. 28) en el *De gestis*. Cf. A. da Costa Ramalho, “A palabra *Lusiadas*”, *Humanitas* 27-28, (1975-76) 3-15.

³³ *Brasilles* (8 veces, con referencia clara al gentilicio “los brasileños”: vv. 177, 852, 1052, 1278, 1533, 1863, 2257, 2276), también el singular *Brasillis* (v. 1045 *omnis... Brasillis*; v. 1876 *quidam... Brasillis*).

³⁴ V. 178 *O quam laeta fuit, qua te Brasillia uidit, / Mende, dies!* (¡Qué feliz fue aquel día en el que Brasil, oh Mendo, te vio!); y v. 3 *fera... Brasillia..*

³⁵ «Para que Cristo eche del suelo austral (del Brasil) al estigio tirano».

³⁶ Vv. 161-162 *Applicuit classis sinui (cui cuncta dederunt / Agmina Sanctorum nomen)*,... («la escuadra arribó a la bahía a la que “Todos los Santos” dieron nombre»); v. 204 *Spiritus hanc sacro designat nomine Sanctus* («Espíritu Santo designa a ésta con nombre sagrado»); v. 2122 ... *cum Saluatoris ab urbe / Sustulit* («cuando [el obispo] levó anclas desde Salvador»); v. 2447 *Lusitanorum proconsul ad oppida mittit / (Nomine quae claro Sanctus Vicentius ornat)*,... («el general portugués envía a la ciudad (que San Vicente adorna con su ilustre nombre»).

- v. 2580 Palmiferumque petunt collem, qua barbara Gallus
Praesidia innumeros satione locauerat hostes,³⁷

Algo parecido ocurre con los antropónimos. Salvo el nombre del personaje protagonista del *De gestis*, Mendo de Sá, latinizado³⁸ no más de nueve veces en todo el poema, y el de su hijo *Fernandus* (cinco veces), los restantes personajes aparecen diluidos en una especie de anonimato colectivo. Los otros nombres de personas que se registran en el poema, son latinizaciones utilizadas también por otros escritores contemporáneos de Anchieta, como, por ej., la del rey Juan III de Portugal (*rex Ioannes*, v. 951), la de los reyes de Francia, Enrique II y Francisco I (*Henrici iussu*, v. 2418; *moenia Francisci*, v. 2421), o las latinizaciones de los herejes Martín Lutero (*Martinus Lutherus*, v. 2884), Juan Brencio (*Ioannes Brentius*, v. 2888), Melanchton (*Melanchton*, v. 2890)³⁹ y, sobre todo, la de Calvino (*Caluinus*, v. 2895), con cuyo nombre latino Anchieta, como es conocido, se permite jugar en unos célebres dísticos de su Poema Mariano:

- vv. 1765-1770 Qui tibi sunt mores, nomen manifestat aperte,
Qualis odor uitae, quae documenta, tuum.
Namque meas quoties fertur Caluinus ad aures,
Nil nisi cum Veneris uina calore sonat.
Namque cales semper uino, Caluine, furitque
Luxuries, nimii fota calore meri.⁴⁰

³⁷ «Y atacan la colina de las Palmas, por donde el francés había situado de guarnición salvaje una inmensa muchedumbre de enemigos».

³⁸ Cf., entre otros, vv. 164-166 *Magnanimum heroem Mendum; cui sanguis auorum / Nobilis, et longo generosus stemmate clarum / Sa dat cognomen; ...* («un héroe magnánimo, Mendo, a quien la sangre noble de sus ancestros, ilustrada por su largo entronque, da el claro sobrenombre de Sá»).

³⁹ Ocupando, por cierto, la cláusula del hexámetro: *Vel uomuit petulans foetenti e corde Melanchton*.

⁴⁰ «Las costumbres que tú tienes, las pone de manifiesto claramente tu propio nombre, tu calidad de olor vital, tus credenciales. Pues, cuantas veces llega a mis oídos *Calvinus*, no me suena a otra cosa que a 'vino con calor de Venus'. Pues, siempre estás caliente por el vino, Calvino, y tu lujuria, recalentada por el calor del excesivo vino, te quema.» El pasaje pertenece a la *Diatriba contra Helvidio* y *Calvino*, que compuso, según parece, en su etapa juvenil del Colegio de las Artes de Coimbra. En cualquier caso, este tipo de juegos con el nombre de Calvino, poniéndolo en relación con 'vino caliente', se encuentra

4. LOS INDIGENISMOS

Todavía más parco, si cabe, se nos presenta Anchieta a la hora de latinizar los indigenismos. Como es sabido, los también denominados *vocabula barbara* resultaban especialmente atractivos para los lectores europeos y los habían puesto de moda los cronistas del Descubrimiento de América.⁴¹ Nuestro poeta neolatino, sin embargo, latiniza una sola vez en el poema el nombre del gentilicio de la tribu india de los “tamoyos” (*Tamuya, -ae*) en los versos siguientes:

v. 205-207 Lysiadum cultam populis; quos horrida contra
 Bella mouens Tamuya ferox, (id nomen auorum
 Hostis habet saeuus), ...⁴²

Lo que abunda por todo el poema es el empleo de términos generales como *Indi, hostes, gens inimica, gens barbara, gens crudelis*, etc.

Tres veces utiliza en el poema la latinización del antropónimo *Cururupeba (-ae)* como nombre del célebre jefe indio, por cierto con la fórmula de introducción de un préstamo o neologismo formal que proviene del mismo latín clásico (tipo: *quod patrio uocabulo nominatur*):

vv. 848-849 Cururupeba illi nomen sermone paterno,
 Quod, Buffo Planus, Romanus sermo uocabit:⁴³

.....

en otros escritores jesuitas, contemporáneos de Anchieta; por ejemplo, en Miguel Venegas: cf. Juan F. Alcina, *Repertorio de la poesía latina del Renacimiento en España*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, p. 209 (“In Caluinum epigrammata”).

⁴¹ Cf., entre otros, J. G. Moreno de Alba, “Indigenismos en las *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 44, (1996) 1-26.

⁴² «Está habitada [la ciudad de Espíritu Santo] por lusos, contra los que moviendo espantosos combates, el fiero Tamuya (tal nombre tiene de sus ancestros el cruel enemigo)...». Y vuelve a utilizar la misma latinización, igualmente una sola vez, en el Poema Mariano, en el dístico, v. 5779-80 (*Dum mea Tamuyas praesentia mitigat hostes, / Tractoque tranquillum pacis inermis opus.*) con referencia a su estancia como rehén de los “tamoyos” en Iperoig.

⁴³ «Su nombre Cururupeba en la lengua paterna, que el romance traducirá ‘sapo aplano-do».

5. LOS MEDIAVALISMOS

El estudio del léxico de Anchieta deberá continuar, según hemos indicado, con un recuento y análisis de los “medievalismos”, entendiendo por tales no sólo los vocablos que se incorporaron al latín en la etapa histórica que se conoce por Edad Media, sino también aquéllos otros que en esa época cambiaron el sentido que tenían en latín clásico, adquiriendo un significado léxico completamente nuevo, o simplemente modificaron el significado anterior por restricción o desarrollo del mismo.

Entre los medievalismos caben, en efecto, los vocablos que pertenecieron al ámbito de las instituciones religiosas paganas y que Anchieta, imitando, con toda seguridad, a la poesía cristiana medieval, reutiliza con tanta frecuencia. Me refiero, claro está, a expresiones como *summum superumque hominumque satorem*, del v. 1070, o como *Rex Supernus, magni fabricator Olympi* y *uasti regnator Olympi*, comentadas por el prof. Da Costa Ramalho en trabajos ya citados.⁴⁴ O a expresiones como *Caelicolas inter* «entre los habitantes del cielo» (por ej., v. 681), cuya formación se registra en latín desde Ennio y emplea, entre otros, Virgilio (*Aen.* 2.641 *me si caelicolae uoluissent ducere uitam*); pero que los poetas cristianos “reutilizaron” con el sentido de ‘santos’.

Tienen que englobarse aquí igualmente los vocablos del latín cristiano, que adquieren una importancia extraordinaria en nuestro autor, incluso en un poema de asunto profano como el *De gestis*, pues es conocido que el Canario de Coimbra era un hombre comprometido con su fe. El léxico y las expresiones cristianas se encuentran omnipresentes en todas sus composiciones latinas, con procedencias claras de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres. Bástenos con este único ejemplo de los muchos que podrían ofrecerse: El préstamo griego *presbyter* ‘presbítero’, que Anchieta usa, por ej., en el v. 734 (*presbyter... sacer*), es propio del latín cristiano y eclesiástico. Se introdujo en latín a través de las versiones latinas de la Biblia⁴⁵, y por los escritores cristianos (desde Tertuliano). No obstante, en el poema anchietano es más frecuente el término general *sacerdos* (entre otros, vv. 363, 748, 2524, ...).

.....

⁴⁴ Cf. nota 12, *Para a História do Humanismo...*, p. 164.

⁴⁵ Cf. 1 Tim 5,19 *Aduersus presbyterum accusationem noli accipere...*

Otras veces es la poesía latina medieval, a través de los himnos litúrgicos, la que aparece con claridad en muchos pasajes de Anchieta, como, por ej.:

vv. 75-76 Scilicet ipse, uiam planta quia praepete currens
Euolat, ut cursu non remorante gigas, ...⁴⁶

En los que, además de la referencia al texto del salmo (18,6 *Exsultauit ut gigas ad currendam uiam*), está presente, sin duda, el recuerdo del himno litúrgico *Veni, redemptor gentium* de san Ambrosio (*In nocte natalis Domini*), estrofa 5 (*Geminae gigas substantiae / Alacris ut currat uiam*) que Anchieta leería en su Breviario.

Después de separar cuidadosamente el léxico que pertenece a todos estos apartados (neologismos de sentido, neologismos de forma, neologismos pluriverbales, préstamos y medievalismos) y provistos de este bagaje lexical, ya podríamos enfrentarnos a la encuesta del vocabulario propio del latín clásico que se registra en el poema. Probablemente, dentro de este registro léxico, habría que distinguir todavía aquellos términos y formas que son peculiares de la poesía dactílica, es decir, la “terminología” específica del género literario en el que se enmarca el poema anchietano *De gestis*. Al final, tampoco será difícil descubrir en Anchieta los vocablos de Virgilio, de Ovidio, de Horacio, junto con los de la poesía latina medieval y cristiana y los de la poesía neolatina y humanística de la época. Y, detrás de todo este inmenso caudal léxico, así desmenuzado, tampoco será difícil descubrir, por último, al propio poeta y humanista José de Anchieta como ensamblador artístico de conjunto, y a la eximia calidad de su poesía latina del Renacimiento.

.....
⁴⁶ «A saber él mismo [Cristo], pues corriendo el camino vuela con andadura veloz, no deteniendo su carrera cual gigante...»



FREMIOT HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

Espanha, Universidade de La Laguna, Tenerife

LOS ESTUDIOS SOBRE ANCHIETA EN LAS ISLAS CANARIAS

De parabéns e de agradecimento vão ser as primeiras palavras que vou pronunciar em minha intervenção desta tarde. De parabéns ao Instituto de Estudos Clássicos, ao Instituto de Estudos Brasileiros e ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra não só pela feliz idéia de celebrar este Congresso dedicado a Anchieta em Coimbra, mas também pela magnífica organização e pelo bom andamento que vem tendo. De agradecimento à Comissão Organizadora, especialmente a seu Presidente o Excelentíssimo Senhor Doutor Sebastião Tavares de Pinho, por ter tido a gentileza de convidar-me a participar do Congresso com esta palestra que eu intitulei “Los estudios sobre Anchieta en las Islas Canarias”, e que vou pronunciar na língua espanhola.

A pesar de ser la isla de Tenerife, una de las Canarias, el lugar de nacimiento del beato José de Anchieta, las Islas Canarias no se han distinguido precisamente por estudios amplios y obras sobre este autor. Sin embargo, sólo para hacer una lista a la manera de un elenco telefónico necesitaría mucho más que el doble del espacio que se me ha concedido. Yo en mi ponencia me voy a referir no sólo a los trabajos y publicaciones

realizados en estas islas, sino también a aquellos otros cuya autoría se debe a canarios, aun cuando hayan sido hechos y publicados fuera de las Islas Canarias. En estos estudios sobre Anchieta voy a distinguir dos etapas: la primera abarca hasta el siglo XX, y la segunda el propio siglo XX, que ya toca a su fin.

I

Comenzando por la primera etapa diré que hasta el siglo XX los estudios sobre Anchieta en Canarias o hechos por canarios son bastante escasos. Ello se debe, creo yo, a que la figura y la obra de nuestro autor no eran lo suficientemente conocidas en las Islas Canarias, pues no hay que olvidar que José de Anchieta partió muy joven, a los 14 años, desde la isla de Tenerife, precisamente hacia esta ciudad de Coimbra, y jamás regresaría a las Canarias. Ni siquiera sabemos si aquella expedición que salió de Lisboa el 8 de mayo de 1553, mandada por el segundo gobernador de la entonces colonia portuguesa don Duarte d'Acosta, en la que dirigía al grupo de los jesuitas el padre Luís de Grã y en la que iba el joven enfermizo¹ hermano José de Anchieta desde Portugal al Brasil tocó puerto en alguna de nuestras Islas. No estaría fuera de lugar pensar que aquella expedición pudiera haber pasado por la isla de La Palma, pues sabemos que en el siglo XVI las islas Azores, Madera y Canarias eran escala obligatoria de las naves de España y Portugal que surcaban el Atlántico² para cargar provisiones e incluso para descargar mercancías. No olvidemos que precisamente una de las expediciones que marchaba desde Portugal al Brasil, la de la armada de Luís Fernandes Vasconcelos, que partió de Lisboa el 5 de julio de 1570, en la que iban cuarenta jesuitas a misionar en aquellas tierras brasileñas al mando del recién nombrado provincial, el portugués padre Ignacio de Azevedo, atracó en un puerto de la isla de La Palma – el puerto de Tazacorte –, y cuando se dirigía a desembarcar mercancías en otro puerto de la misma isla, el puerto de la capital palmera, los misioneros jesuitas fueron cruel y sal-

.....

¹ Sobre la enfermedad de Anchieta se han hecho y publicado en Canarias algunos estudios, como, por ejemplo, el de Amílcar Morera Bravo, *Notas sobre las enfermedades del Padre Anchieta*, Santa Cruz de La Palma, Kempis, 1965.

² Cf. M. Gonçalves da Costa, "Mártires jesuitas nas águas das Canarias (1570-1571)", *Anuario de Estudios Atlánticos* 5 (1959), 445-482 y 448.

vajemente asesinados por los piratas franceses al mando de Jacques de Sores, episodio que, como sabemos, fue un tema de inspiración pictórica³ y poética⁴, mereciendo la dedicación de algunos poemas por parte del propio Anchieta. De modo que la expedición en la que Anchieta fue a América pudo haber tocado algún puerto canario. Pero no tenemos ninguna documentación que lo justifique. Por lo tanto, estamos autorizados a decir que Anchieta no volvió a pisar su tierra natal nunca más desde que la abandonó en el año 1548.

Yo pienso, pues, que la falta de conocimiento de las obras de Anchieta en las Islas Canarias es el principal motivo por el cual los estudios sobre Anchieta fueron escasos en su tierra natal hasta muy avanzado este siglo. Yo mismo cuando al comienzo de la década de los setenta me interesé por las obras de Anchieta y proyecté hacer una “tesina” o “memoria de licenciatura”, tuve que desistir porque en Tenerife apenas encontré alguna de sus obras. Solamente pude localizar en el Instituto de Estudios Hispánicos del Puerto de la Cruz (Isla de Tenerife) la *Tradução portuguesa em ritmos do Poema da Virgem* hecha en 1954 por el padre Armando Cardoso, y la edición del *De gestis Mendi de Saa*, con texto original y traducción portuguesa del mismo padre Armando Cardoso, publicada por el Archivo Nacional del Brasil en el año 1958, dos obras que casualmente habían llegado en un lote de dos mil trescientos libros donados a dicha institución canaria por el gobierno del Brasil, traídos en un viaje que hizo a la isla de Tenerife en el mes de mayo del año 1959 una comisión presidida por el director de la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro doctor don Celso Ferreira da Cunha; en la Biblioteca de la “Casa de Ossuna” en La Laguna estaba la *Vida do Veneravel Padre Ioseph de Anchieta...* de Simão de Vasconcelos, de donde se había sacado la edición que el Seminario Diocesano de Tenerife hizo del Poema Mariano; en la casa de los jesuitas de Santa Cruz de Tenerife, se encontraba el tomo III de *Cartas Jesuíticas*, con el título *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta S.J., (1554-*

.....
³ Cf. María del Carmen Fraga González, *Iconografía de los PP. Azevedo y Anchieta, y del Hermano Pedro de Bethencourt*, [S.l.] : [s.n.], [s.a.].

⁴ Cf. Fremiot Hernández González, “Un poema en latín a los Mártires de Tazacorte (Traducción y comentario)”, *Fortunatae* 7 (1995), 247-264; *id.*, “Pervivencia del mundo clásico en los epigramas latinos de Gerardo Montano a los Mártires del Brasil”, *XIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Argentina, Universidad de Catamarca, 1996.

1594), publicado en la “Coleção Afrânio Peixoto” de la Académia Brasileira de Letras en el año 1933, y pocas cosas más⁵; en la Universidad de La Laguna sólo había en aquel momento un ejemplar del *Compendio de la vida de el Apostol de el Brasil* de Baltasar de Anchieta, la ya mencionada edición del Poema Mariano hecha por el Seminario Diocesano de Tenerife – obras de las que voy a hablar a continuación – y un librito de 45 páginas titulado *José de Anchieta (Apuntes y crónicas sobre la vida del glorioso tinerfeño)*, publicado en Sta. Cruz de Tenerife en el año 1949 por la Biblioteca Canaria, en la colección de tinerfeños ilustres, donde se recogían algunos articulitos, como, por ejemplo, el de “Anchieta en América” de Antonio Oliart⁶, y algún otro que se reprodujo tomándolo de otro sitio donde ya había sido publicado anteriormente⁷. En el Instituto de Estudios Canarios en La Laguna se encontraba por aquel entonces el libro de Maria Lourdes de Paula Martins, *José de Anchieta. Poésias*. Manuscrito do séc. XVI, em português, castelhano, latin e tupi, Transcripções e notas, São Paulo 1954⁸.

Con todo y en honor a la verdad, hay que decir que los estudios sobre el P. José de Anchieta en las Islas Canarias comienzan ya desde el siglo XVII, aunque no es allí donde se publican, pues entre otras cosas en ese siglo las imprentas eran escasas en las islas⁹ y cuando alguien

⁵ Actualmente todos estos libros de la casa de los jesuitas han sido enviados a la Península y se encuentran en Granada, en la casa de la Provincia Bética de la Compañía de Jesús.

⁶ Otro artículo del mismo autor: “Anchieta, lazo de unión entre Brasil y Canarias”, *La Tarde* (Sta. Cruz de Tenerife, 4 de mayo de 1949).

⁷ No es infrecuente que en revistas y periódicos publicados en Canarias se reproduzcan artículos relacionados con Anchieta, tomados de otros medios. Así, por ejemplo, el de Jatyr de Carvalho Sereje, publicado en *A Marinha em Revista* de Río de Janeiro fue reproducido en *La Tarde* (1 de febrero de 1949), bajo el título de “Anchieta”; el de Manuel Calvo Hernando, que veremos más adelante; etc..

⁸ Todavía en el año 1992 decía Andrés Sánchez Robayna en “Canarias y América en la literatura de dos siglos”, *Anuario del Instituto de Estudios Canarios* 38 ([1993] 1994) 49-59: “Es lástima que la obra de Anchieta no haya sido más conocida entre nosotros; piénsese que hasta el pasado decenio no existían prácticamente en las Islas ediciones de su obra, ni estudios sobre ella. La poesía del famoso misionero no contaba con lectores en las Islas. La situación, por fortuna, es hoy distinta, y esa obra comienza a interesar a nuestros investigadores”. Este profesor canario ha trabajado la figura de Anchieta en *Poetas Canarios de los Siglos de Oro*, La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1990, p. 15-17 y 37; en *Gran enciclopedia canaria*, [director Antonio Manuel Macías Hernández], La Laguna, Ediciones Canarias, 1994, tomo I (Aa-Apa), s.u. *Anchieta*.

⁹ Cf. Buenaventura Bonnet, “La imprenta en Tenerife”, *El Día* (13 de mayo de 1948).

quería hacer alguna publicación acudía a impresores peninsulares, y lógicamente las obras llevaban como lugar de impresión el nombre del sitio en el que habían sido impresas. Son dos sobrinos-bisnietos del P. Anchieta los primeros canarios que nosotros sepamos que se interesaron por nuestro beato. Se trata de los hermanos Luis y Baltasar de Anchieta Cabrera y Sanmartín, hijos de Juan de Anchieta Cabrera Emparán, que era nieto de Baltasar de Anchieta, uno de los hermanos del beato José de Anchieta. La primera obra aparece publicada en Jerez de la Frontera el año 1677. Según reza en la portada del libro, su autor es Baltasar de Anchieta y su impresor Juan Antonio Taraçona. Se trata de una biografía de 73 páginas¹⁰, dirigida al capitán de Corazas D. Alonso de Nava y Alvarado, de la Orden de Calatrava, y Marqués de Villanueva del Prado, titulada *Compendio de la vida de el Apostol de el Brasil, nuevo thavmaturgo, y grande obrador de maravillas. V. P. JOSEPH DE ANCHIETA, de la Compañía de Jesus, natural de la Ciudad de La Laguna, en la isla de Tenerife, vna de las de Canaria*. Añade, además, al título del libro las siguientes palabras que cito textualmente: “Ponese â el fin de el vna delineacion de los Ascendientes, y descendientes de su linage en dicha isla, que prueba su antigua patria, contra vna nueva, y Lusitanica conjetura”. Quiero recalcar la importancia de este subtítulo del libro porque es la primera vez que se alza públicamente una voz en contra de la teoría que conocemos desde la *Vida do Veneravel Padre Ioseph de Anchieta* de Vasconcelos de que el P. Anchieta podría ser portugués, teoría que, como todos sabemos, se denominó “lusitánica conjetura”, y que acabó con el descubrimiento de la partida de bautismo de Anchieta, que actualmente se custodia en la iglesia de Santo Domingo de Guzmán en la ciudad de La Laguna, pero que perteneció a la antigua parroquia de Los Remedios de la misma ciudad.

Sobre la autoría de este libro se han planteado algunas dudas, pues aunque el libro no aporta casi nada nuevo, sino que es un resumen de las biografías anchietanas al uso en la época, sin embargo es difícil que pudiera haber sido escrito por un joven de 15 años, que eran los que tenía Baltasar de Anchieta en el año 1677 en que fue publicado el libro. De ahí que se haya llegado a conjeturar que bajo el nombre de Baltasar se oculta el de su hermano Luis, que por aquella fecha contaba con 25

¹⁰ En realidad el librito tiene [8], 73 p., [1] h.

años de edad, y que el año anterior (8 de octubre de 1676) había hecho los votos eclesiásticos en Jerez de la Frontera y había ingresado en la Compañía de Jesús, circunstancia en aquella época que no permitía que el P. Luis aun estando en posesión de la verdad entrara en polémica con un prestigioso padre de su misma congregación como era Simão de Vasconcelos, quien apuntaba una opinión equivocada sobre la patria de su tío-bisabuelo. Ejemplares de este libro se encuentran en la biblioteca de la Universidad de La Laguna¹¹ y en el British Museum de Londres.

El padre Luis de Anchieta sí que llevó a cabo con seguridad otro trabajo muy meritorio, que no llegó a ser publicado, debido, en mi opinión, a la prematura muerte de su autor. Me refiero al estudio que realizó de un manuscrito del Poema Mariano del beato, que se conservaba en la casa profesa de los jesuitas en Sevilla, procedente de Bahía, con el fin de hacer él una edición de dicho Poema. Pero todo quedó en una copia manuscrita del manuscrito de Sevilla precedida de una introducción, acompañada de referencias bíblicas. Esta obra singular del P. Luis de Anchieta, a pesar de no haber sido publicada, es de mucho valor para los editores, pues representa una rama distinta del otro manuscrito en que se conserva el Poema Mariano, el manuscrito de Algorta. Actualmente es la casa de los jesuitas de Santiago de Chile la que conserva este original del padre Luis de Anchieta. Sería interesante o, al menos, curioso saber no sólo cómo llegó el estudio del P. Luis a lugar tan distante de Sevilla y de las Islas Canarias, sino además el lugar donde fue estudiado el manuscrito. La copia tuvo que haber sido hecha en Sevilla, pero el trabajo de Luis de Anchieta pudo haber sido hecho en las Islas Canarias, ya que sabemos que, aunque el padre Luis estudió, vivió y ejerció su ministerio en los Colegios de San Hermenegildo de Sevilla, Jerez y Córdoba, desde el año 1678 regresó a las Islas Canarias, cuando contaba con 27 años de edad, residiendo siempre ya a partir de ese momento en Tenerife y en Gran Canaria, donde falleció cuando sólo había cumplido 32 años de edad.

También los historiadores canarios suelen mencionar con más o menos amplitud a José de Anchieta. Así lo hacen don Pedro Agustín del Castillo, en su *Descripción histórica y geográfica de las islas Canarias*, en

.....

¹¹ El ejemplar de la Universidad de La Laguna se encontraba entre los libros de don Alejo González de Ara, según consta en la hoja de guarda.

el libro III, cap. II (obra acabada en 1737)¹²; también don Agustín Millares Torres en su *Historia general de las Islas Canarias*, Las Palmas, [s.n.], 1881, p. 155; pero sobre todo don José de Viera y Clavijo quien siguiendo a Sebastián Beretari resalta varias veces la figura del apóstol y menciona algunas de sus obras en *Noticias de la Historia General de las Islas de Canaria*, publicada en Madrid en el año 1776¹³.

Pero a pesar de estos estudios y menciones, es a finales del siglo pasado cuando tiene lugar la primera publicación larga en letras de imprenta relacionada con Anchieta que se hace en las Islas Canarias. Se trata, además, de la primera publicación suelta del Poema Mariano, ya que hasta entonces todas las ediciones de este Poema que se habían hecho en el mundo eran apéndice a otras obras. Efectivamente, en el año 1887 el Seminario Diocesano de Tenerife, con sede en La Laguna, publica un libro titulado *Poema Marianum, auctore venerabili P. Josepho de Ancheta, Lacunensi, Sacerdote Professo Societatis Jesu, Apostolus Brasiliensis nuncupatus*¹⁴. Está impreso en la imprenta de Vicente Bonnet en Santa Cruz de Tenerife. El motivo de la edición fue enviar un ejemplar al papa León XIII, pidiéndole la beatificación y canonización de su autor, nuestro José de Anchieta; de ahí que la dedicatoria de los editores – que son los profesores y alumnos del mencionado Seminario Conciliar de la Diócesis Nivariense – sea a su santidad León XIII. El libro incluye además del Poema en dísticos elegíacos y las *Horae Immaculatissimae Conceptionis Virginis Mariae* en estrofas sáficas, el *Decretum Brasiliense seu Bahyense* de 10 de agosto de 1736, en el que el papa Clemente XII declara en grado heroico las virtudes de Anchieta, y una copia de su partida de bautismo.

II

El siglo XX se inicia con un trabajo hecho en Madrid por don Luis Maffiote que bajo el título de “El padre José de Anchieta” se publicó en el *Diario de Tenerife* los días 23 y 24 de abril de 1903. Se trata de una

.....
¹² Cf. edición crítica, estudio bio-bibliográfico y notas de Miguel Santiago. Prólogo de don Ramón Menéndez Pidal, Las Palmas, El Gabinete Literario, 1948-1960.

¹³ Cf. la edición de A. Cioranescu, Santa Cruz de Tenerife, 1982, octava edición, II, p. 826 y 864-865.

¹⁴ He respetado el título exacto sin modificación, manteniendo la evidente falta de concordancia.

especie de muestra de la *Biblioteca de Canarias* que estaba confeccionando el autor, el cual en forma de carta escrita en Madrid el 16 de marzo de 1903 le envía a don Manuel de Ossuna y Van den Heede un artículo “incompleto” de lo que sería el capítulo sobre las obras de José de Anchieta.

En este siglo los trabajos y las publicaciones son más abundantes, pero tampoco excesivos. Ahora bien, quizás en un principio no sean numerosas las investigaciones originales sobre la vida y la obra del Apóstol del Brasil, pero lo que sí ha habido siempre en las Islas Canarias ha sido la preocupación por mantener vivo el recuerdo del padre Anchieta en la gente. Jamás en estas tierras se ha olvidado la figura de tan ilustre canario. Para ello consciente o inconscientemente se han utilizado diferentes recursos. Se le ha puesto el nombre de Anchieta a calles, edificios, urbanizaciones, asociaciones, instituciones universitarias¹⁵ e incluso escuelas. Para muestra un par de botones: La antigua Escuela Normal del Magisterio de La Laguna, donde se formaron centenares de maestros que serían los encargados de educar la primera etapa de la vida de los jóvenes canarios, llevaba su nombre: se llamaba

.....

¹⁵ Desde el año 1954 existe en Tenerife la «Cátedra “Anchieta”», vinculada a la Universidad de La Laguna, cuya pretensión y objetivo vienen muy bien definidos por el rector de aquel momento en la entrevista hecha por don E. Izquierdo Pérez, publicada en *El Día* (12 de mayo de 1959). A una pregunta del periodista le responde el rector entrevistado, Dr. Alberto Navarro: «La Universidad ha sostenido conversaciones con el Excmo. Cabildo Insular de Tenerife, que en todo momento ha demostrado una preocupación total por nuestros problemas, con el fin de adquirir la casa donde nació el Vble. Padre José de Anchieta. En ella se instalaría un museo, archivo y biblioteca anchietanos, adscritos a la cátedra que lleva su nombre en esta Universidad, desde hace cinco años. De esta forma Canarias contará, en La Laguna, con un centro de carácter internacional y de auténtica trascendencia dedicado a esa especialidad y por otra parte, llamado a ocuparse de una serie de problemas americanos relacionados con estas islas». Como anécdota curiosa dejo constancia de que la mencionada casa pasó al patrimonio del Ayuntamiento de La Laguna nada menos que treinta años más tarde y fue adquirida no por el Cabildo Insular de Tenerife, tal como se anunciaba en esta entrevista, sino por el Ayuntamiento de La Laguna, que pagó por ella la cantidad de 21,6 millones de pesetas en el año 1989. Pero el Ayuntamiento desembolsó de sus arcas sólo 6,6 millones, ya que los 15 millones restantes – más del doble de lo que pagó el Ayuntamiento – fueron donados por los propietarios del hotel colindante con la casa de Anchieta. Hoy han pasado ya nueve años de la fecha de la compra y la casa de Anchieta continúa cerrada, a pesar del compromiso adquirido por el Ayuntamiento de La Laguna «de destinar, tras la debida restauración, este inmueble a albergar un Museo Anchietano».

«Escuela del Magisterio “Padre José de Anchieta”». En el Boletín Oficial del Estado de 19 de enero de 1954 hemos podido leer el siguiente Decreto de la Jefatura del Estado de España, que por lo curioso de su introducción que corrobora lo que estamos afirmando queremos recordarlo aquí. Dice lo siguiente:

En San Cristóbal de La Laguna vio la luz primera e inició el camino de su vida gloriosa el venerable Padre Anchieta, evangelizador del Brasil y fundador de San Pablo y otras importantes ciudades. España no puede estar ausente de los homenajes que han de rendírsele, y, en su vista, a propuesta del Ministro de Educación Nacional y previa deliberación del Consejo de Ministros, dispongo: Artículo único: Se construirá en San Cristóbal de La Laguna, provincia de Santa Cruz de Tenerife, un grupo escolar conmemorativo, que se denominará “Padre Anchieta”, en el solar que al efecto cederá el Ayuntamiento, y ejecutándose las obras con cargo al presupuesto del Ministerio de Educación Nacional. Así lo dispongo por el presente Decreto, dado en Madrid, a 27 de noviembre de 1953. – Francisco Franco. – El Ministro de Educación Nacional Joaquín Ruiz-Giménez y Cortés.

El grupo escolar a que se refiere el presente Decreto se construyó en La Laguna, no lejos de la casa natal de Anchieta, y todavía continúa, perpetuando su nombre.

Los medios de comunicación social canarios, sobre todo la prensa, han sido colaboradores preciosos para mantener viva la llama de Anchieta. Ocasiones ha habido en las que durante casi la mitad de los días de un mes ha aparecido en la prensa de Tenerife el nombre de José de Anchieta. Tal sucedió, por ejemplo, en el mes de junio del año 1980, en el que durante trece de los treinta días del mes se mencionó el nombre de Anchieta en medios de comunicación escrita, bien sea porque se escribía un artículo sobre Anchieta, bien sea porque se difundía alguna noticia sobre él – pues en este mes tuvo lugar la solemne beatificación de Anchieta en Roma.

Sin embargo, tenemos que señalar que hasta hace aproximadamente una docena de años no ha habido en las Islas Canarias ni estudios sistemáticos ni publicaciones sistemáticas sobre Anchieta, sino que, salvando algunas excepciones, los estudios y publicaciones han estado condicionados por las circunstancias, de tal forma que cuando había

algún acontecimiento notable relacionado con Anchieta, había publicaciones, generalmente en periódicos locales e incluso nacionales, y en alguna que otra revista.

Mencionaré, por lo tanto, algunos hitos que motivaron lo que podríamos llamar, haciendo uso de una palabra muy del gusto de los psicólogos, “baterías” de trabajos y de publicaciones sobre Anchieta.

El primer hito es el de la conmemoración del IV centenario del nacimiento de Anchieta el 19 de marzo de 1934. Esta efemérides sirvió como motivo para que se comenzasen a publicar artículos ya desde el año anterior, 1933, como es el caso del de don Virgilio Díaz-Llanos Ramos, publicado en *La Prensa* (Sta. Cruz de Tenerife), 18 de junio de 1933, titulado “Con motivo de una próxima conmemoración: El cuarto centenario del Tinerfeño P. Anchieta, Apóstol del Brasil”. Ya en el año de la conmemoración tenemos el artículo de don Edmundo Trujillo, titulado “Con motivo de un centenario. Divagaciones sobre la personalidad del padre Anchieta”, publicado en *La Prensa*, (Santa Cruz de Tenerife), el 21 de marzo de 1934; el de don Sebastián Padrón Acosta publicado al día siguiente (el 22) en el mismo periódico, bajo el título de “La musa de Anchieta”¹⁶; y el de don José García Ortega, publicado en la *Gaceta de Tenerife*, también el 22 de marzo, titulado: “En el IV Centenario del nacimiento del Padre Anchieta”.

La conmemoración del IV Centenario de la fundación de São Paulo, el 25 de enero de 1954, es el segundo hito importante en la difusión de la figura de Anchieta a través de diferentes artículos publicados en periódicos y revistas. Así, el de don Manuel Calvo Hernando, que apareció en *La Tarde* (Santa Cruz de Tenerife), el 25 enero de 1954 bajo el título de “Hoy cumple su IV Centenario la ciudad de São Paulo. El tinerfeño padre Anchieta fue realmente el fundador de la gran urbe brasileña”, trabajo que ya había sido publicado en *O Correio Paulista* de São Paulo el 18 de julio de 1953; el que don José de Arteché publicó en *La Tarde*, el 28 de enero de 1954, con el título de “Recuerdo al fundador de una ciudad brasileña”; los varios de don Salvador López Herrera, “Contribución de Canarias a la conquista y evangelización de

.....

¹⁶ Este autor comienza por José de Anchieta en su obra *Poetas canarios. Anchieta.- La época romántica. Las poestisas isleñas. El mito del almendro*, Santa Cruz de Tenerife, Librería Hespérides, s.a., p. 7-18.

América. El padre Anchieta y Llarena, S.J., taumaturgo y poeta y gran misionero del Brasil”, publicado en *Revista Profesional y Técnica de las Rentas* (Madrid), febrero de 1954; “El padre Anchieta, fundador de São Paulo”, *Informaciones* (Madrid), 2 de febrero de 1954; “El misionero canario padre José de Anchieta y Llarena salvó al Brasil en el siglo XVI”, en *España Misionera*, 11 (1954), p. 9-19; “Ensayo biográfico del padre Anchieta”, en *Revista de Indias*, 14/55-56 (1954), p. 93-144; “Algunos errores sobre el padre Anchieta”, en *Informaciones* (Madrid), 10 de marzo de 1954, que fue reproducido en *La Tarde* el 22 del mismo mes, medio en el que también apareció el artículo titulado “La maravillosa vida del padre José de Anchieta”, el 29 de abril de 1954; el de don J. L. Vázquez Dodero, “Un español del Renacimiento”, *La Tarde*, 3 de marzo de 1954; también habría que incluir aquí el de don Alberto Insúa, “La gloria del padre Anchieta”, *La Tarde*, 8 de octubre de 1954.

El tercer hito es la presencia en Tenerife en el mes de mayo de 1959 de una misión cultural brasileña presidida por el director de la Biblioteca Nacional del Brasil, doctor don Celso Ferreira da Cunha. Un hecho aparentemente de tan escasa relevancia como puede ser una visita de este tipo dio lugar a una serie de actos y publicaciones sobre Anchieta que incluso traspasaron las fronteras de la isla de Tenerife. Se trata de artículos como los siguientes: los tres de don Francisco Pérez Saavedra, “Las Canarias, cuna del P. Anchieta”, “Anchieta, el fundador de São Paulo”, “Anchieta y su labor educativa”, publicados en *La Tarde*, los días 2, 9, y 23 de mayo de 1959 respectivamente; los dos de don Jesús Hernández Acosta, publicados en el mismo medio los días 5 y 26 de mayo del mismo año, titulados: “Actualidad del P. Anchieta” y “Perfil de Anchieta”; el de doña Analola Borges, “La piedra preciosa del Brasil”, *El Día*, 5 de mayo de 1959; el de don Gilberto Alemán: *El Día*, 19 de mayo 1959: “José de Anchieta, Apóstol del Brasil”; el de don Luis Álvarez Cruz: *ABC* (Madrid), 12 de junio 1959: “La casa solariega del Apóstol del Brasil”; conferencia del Dr. don Alejandro Cioranescu sobre “El Padre Anchieta y su familia en Tenerife”, pronunciada en el Aula Magna de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Laguna el día 12 de mayo de 1959, magnífico trabajo que con el título de “La familia de Anchieta en Tenerife” sería publicado en la *Revista de Historia Canaria*, 129-130 (1960), p. 1-54; conferencia del P. Luis María

Eguiraun, S.I.¹⁷, “La misión evangelizadora del P. Anchieta y su causa de beatificación”, dictada en el Instituto de Estudios Hispánicos del Puerto de la Cruz, el día 15 de mayo de 1959, fecha en la que también se inauguró en el mismo lugar una exposición de recuerdos del ilustre jesuita.

El cuarto hito es la inauguración de un monumento al P. Anchieta, regalo del Brasil a la ciudad de La Laguna, obra del escultor brasileño Bruno Giorgi¹⁸, quien se desplazó y llegó a Tenerife acompañando a la estatua de Anchieta el 28 de octubre de 1960. Una estatua en bronce de cinco metros de altura sobre una base de un metro hecha de varios bloques de piedra, sacada de las canteras de Tijuca, de donde ha salido mucha de la piedra urbana de Río de Janeiro. La inauguración del monumento tuvo lugar el día 27 de noviembre de 1960, pero ya desde el

.....

¹⁷ Este sacerdote, vasco de nacimiento, fue uno de los padres jesuitas vinculados a la isla de Tenerife que se distinguió por la publicación de numerosos trabajos sobre Anchieta. Destacamos algunos, como, por ejemplo, “El venerable padre Anchieta, apóstol del Brasil”, *El Día* (17 y 18 de diciembre de 1970); “Testimonios sobre Anchieta, que siguen siendo actuales”, en *El Día* (Sta. Cruz de Tenerife, 18 de marzo de 1984). Otro jesuita también vinculado a Tenerife interesado por las cuestiones Anchiéticas es el P. Julián Escribano Garrido, que ha publicado varios artículos en la prensa de Tenerife y un librito de 40 páginas, titulado *El beato padre José de Anchieta de la Compañía de Jesús*, Sta. Cruz de Tenerife, Imprenta Editora Católica, 1983.

¹⁸ Según declaraciones del propio Giorgi, «el principal promotor de la idea [del obsequio del monumento] ha sido Celso Ferreira da Cunha». Cf. Luis Álvarez Cruz, «Conversaciones al pie de una estatua» (entrevista), *El Día* (25 de noviembre de 1960). No obstante, hay que dejar constancia de que el 16 de abril del año 1948 el entonces director del Instituto de Estudios Canarios (de La Laguna), don Andrés de Lorenzo Cáceres, convocó a una serie de personalidades, entre las que destacan don Elías Serra Ráfols, rector accidental de la Universidad de La Laguna, don Domingo Bello del Castillo, alcalde de La Laguna, don Julio Bercedo Zarzosa, cónsul del Brasil en Santa Cruz de Tenerife, y don Virgilio Díaz-Llanos Ramos, que decidieron formar una comisión presidida por el obispo de la Diócesis, don Domingo Pérez Cáceres, para erigir en la ciudad de La Laguna un monumento a la gloriosa figura del Vble. P. José de Anchieta y laborar, dentro de la disciplina y normas eclesíásticas, por la causa de su beatificación. Además, en dicha reunión se proyectó la creación de un Instituto para estudiar el pasado común de Canarias con las repúblicas americanas y trabajar por un mayor intercambio de ideas y por el acercamiento espiritual entre Canarias y dichas repúblicas. Con tal motivo el Sr. de Lorenzo Cáceres publicó dos artículos interesantes para la época sobre Anchieta: “El padre José de Anchieta, Apóstol del Brasil”, *El Día* (27 de mayo de 1948), y “Fe de bautismo; fe de naturaleza. José de Anchieta y sus padrinos; micer Domingo y el III Adelantado”, *El Día* (13 y 14 de julio de 1948). Además, ese mismo año en las pp. 19-20 del Programa de las Fiestas del Cristo de La Laguna aparece un artículo suyo titulado “El venerable padre José de Anchieta”.

mes anterior el nombre de Anchieta comienza a aparecer en las páginas de los periódicos de Tenerife, unas veces al hilo de alguna noticia relacionada con el evento¹⁹ y otras en diferentes artículos periodísticos.

Destaco en primer lugar el artículo literario del ilustre periodista y escritor tinerfeño ya mencionado don Luis Álvarez Cruz titulado “Medallones. Un Adelantado de La Laguna”, publicado en el periódico *El Día*, el martes 4 de octubre de 1960, que sería premiado con el premio Leoncio Rodríguez de Periodismo convocado por el Ateneo de La Laguna; precioso artículo que sería reproducido más tarde en el mismo medio el 20 del mismo mes²⁰. Otros artículos dignos de mención son: el de don Blas de Liza, en *La Hoja del Lunes* (Sta. Cruz de Tenerife), 1 de agosto de 1960, titulado “Hijos ilustres de La Laguna. El venerable padre José de Anchieta y Llarena”; el de doña Carmen Ester, publicado en *La Tarde*, el 4 de noviembre de 1960, titulado “De Río de Janeiro a Tenerife: una estatua en bronce del padre José de Anchieta”; el del periodista lagunero don Gilberto Alemán, publicado en *El Día*, 24 noviembre 1960: “Ante la inauguración del monumento al padre Anchieta. El nombre del ilustre jesuita de La Laguna en el recuerdo y evocación de la Isla. Brasil y Tenerife unidos por el nombre del Apóstol”; el de doña Analola Borges, publicado en *El Día*, 26 de noviembre 1960: “La vuelta de Anchieta”; el de don Luis González de Ossuna, que bajo el título de “El alma de Anchieta” fue publicado en *La Tarde*, el 26 de noviembre de 1960; el de don Domingo Marrero Cabrera, publicado en la *Hoja del Lunes*, el 28 de noviembre de 1960: “La Laguna, el padre Anchieta y el Brasil”.

Pero, además de estos artículos periodísticos dedicados a ensalzar y a difundir la figura de Anchieta en el pueblo de Tenerife, la ciudad de La Laguna dedicó a este acontecimiento una semana completa de actividades culturales relacionadas con Anchieta: exposiciones – como la de

.....

¹⁹ Por ejemplo, “En el día de ayer, 20 de octubre, embarcó para Tenerife en el barco Cabo de San Vicente la estatua de Anchieta” se leyó en el periódico *El Día* (19 de octubre de 1960); “Ayer llegó a Tenerife la estatua del Padre Anchieta que el Brasil ofrece a La Laguna”, *El Día* (29 de octubre de 1960).

²⁰ L. Álvarez Cruz publicó varios artículos sobre Anchieta. He aquí algunos títulos, además de los ya mencionados: “La casa donde nació el padre Anchieta debiera convertirse en Museo”, *Madrid* (2 de febrero de 1951); “Una medalla, las golondrinas de la evocación y el P. Anchieta”, *Retablo Isleño* 2 (1955) 233-239; “Un viejo arco entre la tierra y el cielo”, *El Día* (9 de noviembre de 1961).

“Anchieta y su Época”, organizada por el Instituto de Cultura Hispánica del Puerto de la Cruz en la Casa de Ossuna de La Laguna –, conciertos – como el que dio la Orquesta de Cámara de Canarias y el Orfeón La Paz de La Laguna en el Teatro Leal de La Laguna el día 26 de noviembre, durante la clausura de los actos – y sobre todo conferencias que fueron auténticos trabajos de investigación, y por eso las cito aquí. Oigamos los títulos de algunas, los nombres de los conferenciantes, los lugares donde fueron impartidas y un resumen de las mismas: don Leopoldo de la Rosa Olivera pronunció el día 21 de noviembre en la Real Sociedad Económica de Amigos del País, en La Laguna, la conferencia titulada “Las Islas Canarias y La Laguna en la época de Anchieta”, en la que el conferenciante trata de reconstruir el ambiente del segundo tercio del siglo XVI en las Islas Canarias y más concretamente en La Laguna donde transcurrieron los primeros años de vida de José de Anchieta, examinando cómo estaba formada la sociedad de La Laguna, cuál era su economía, cuáles las ocupaciones de sus gentes, etc.; el catedrático de Latín de la Universidad de La Laguna, don Juan Álvarez Delgado, impartió el 23 de noviembre de 1960 en el Salón de Actos de la Universidad la conferencia “Anchieta, universitario”, en la que establece que las más importantes datas cronológicas de la vida del apóstol del Brasil son las que fijan su nacimiento en La Laguna, en la que transcurre su formación inicial, su educación humanista aquí, en Coimbra, y su producción literaria y científica más importante en Brasil; la del ya mencionado don Salvador López Herrera, titulada “El Padre José de Anchieta”, pronunciada el día 25 del mismo mes en el Salón de Actos del Ayuntamiento de La Laguna, donde expuso el resultado de sus investigaciones, algunas de las cuales las había comunicado anteriormente en las históricas jornadas del Congreso celebrado en Brasil en septiembre de 1954 con motivo del IV Centenario de la fundación de São Paulo²¹. López Herrera fue uno de los canarios de este siglo pioneros en la investigación anchietana. Obras suyas son *Breve vida del V.P. José de Anchieta*, Madrid, Consejo Superior de Misiones, 1947; *El padre José de*

.....
²¹ Otras conferencias de esta semana fueron la del Dr. D. Jesús Hernández Perera, “Arte jesuitico del Brasil”, impartida en el Ateneo de La Laguna el día 23 de noviembre de 1960, y la del P. Francisco Mateos, S.I., “La Compañía de Jesús y la evangelización del Brasil”, pronunciada en el salón de Actos del Instituto de Canarias (La Laguna), el día 24 del mismo mes.

Anchieta, fundador de São Paulo de Piratininga, Madrid, Edic. Cult. Hispánica, 1954. Su tesis doctoral, dirigida por el entonces catedrático de Historia de la Universidad Complutense de Madrid, don Antonio Ballesteros y Beretta, versó precisamente sobre la Vida del venerable padre José de Anchieta. Su título exacto es “Labor de los canarios en el descubrimiento y conquista de América: el venerable P. José de Anchieta”²².

El quinto hito es la solemne beatificación en Roma del P. José de Anchieta por el papa Juan Pablo II, el 22 de junio del año 1980. Ya hemos señalado que el nombre de Anchieta apareció en los periódicos de Tenerife durante trece días de ese mes de junio. Colaboraron con sus artículos doña Analola Borges, “Los caminos de José y los de Pedro”, *El Día*, 1 de junio de 1980; don Salvador López Herrera, “El padre José de Anchieta y Llarena, fundador de São Paulo y evangelizador de Brasil”, *El Día*, 12 y 13 de junio de 1980; sin el nombre del autor “Anchieta, trovador de María”, *El Día*, 22 de junio de 1980; don Ángel Pérez Rodríguez, “José de Anchieta y Pedro de Bethencourt. Dos tinerfeños en la filatelia”, *El Día*, 23 de junio de 1980²³.

El sexto hito se produce ante la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América en el año 1992. Unos años antes de esta

.....

²² Sería muy largo reseñar aquí todos sus trabajos, entrevistas en periódicos, radio y televisión. Nosotros no lo vamos a intentar; sin embargo, además de los varios ya citados, no queremos dejar de mencionar los artículos siguientes: “El Padre José Anchieta, jesuita español evangeliza el Brasil en el siglo XVI”, *España Misionera* 10 (1953) 103-114; “Contribución del padre Anchieta en la conquista y guerra de Río de Janeiro”, *España Misionera* 12 (1955) 40-55; “El venerable padre Anchieta, misionero y cantor de María”, *Ephemerides Mariologicae* 4 (1955) 457-467; “Reanudación del proceso de canonización del padre José de Anchieta”, *Revista de Indias* 25, 99-100 (1965) 57-70; “Un tinerfeño universal. José de Anchieta dio a la nación brasileña la vida, el apostolado, la santidad”, *El Día* (12 de octubre de 1968). El profesor López Herrera publicó también algunos artículos en lengua portuguesa: “José de Anchieta, o pacificador: Anchieta e a fundação de São Paulo”, *O Estado de S. Paulo* (17 de junio de 1965). No son raros los canarios que han publicado en Brasil libros y artículos sobre Anchieta. Además de los dos mencionados hasta aquí, añadimos: el librito de 46 páginas del profesor canario Antero Simón González, *Anchieta no tempo*, Salvador-Bahía, Universidade Federal, 1966; y más recientemente Carlos J. Castro Brunetto, “A Imagem do Padre Anchieta e do Brasil na Arte Espanhola dos Séculos XVII e XVIII”, *Atas do Congresso Internacional Anchieta 400 anos*, São Paulo, 1998, p. 51-65.

²³ Á. Pérez Rodríguez había publicado otro artículo titulado “El padre Anchieta y la filatelia”, *La Tarde* (3 de agosto de 1965).

efemérides se trata de destacar la importancia de Anchieta en el Nuevo Mundo y se publica una serie de artículos, entre los que queremos destacar los de don José María Fornell Lombardo publicados casi semanalmente – los domingos – en el periódico *El Día* de Santa Cruz de Tenerife, bajo la denominación genérica de “Anchieta ‘92”. El profesor canario Fornell Lombardo es otro de los hombres entusiasmados con la figura de Anchieta, que no ha regateado esfuerzos para difundir con sus publicaciones la vida y la obra de nuestro beato²⁴.

Podemos decir que el séptimo hito es la conmemoración del IV centenario de la muerte de Anchieta el 9 de junio de 1997. En este centenario coincide una serie de hechos:

a) La publicación del libro *José de Anchieta. Vida y Obra*. Ante la carencia en lengua española de una obra de conjunto manejable sobre Anchieta, que pudiera poner al alcance de los posibles interesados de habla castellana la vida y la obra del apóstol del Brasil, allá por el año 1985 un grupo de profesores de la Universidad de La Laguna, entre los que me cuento, nos empeñamos en la tarea. Decidimos incorporar también a otras personas de fuera de la universidad, que nos habían manifestado su deseo de colaborar en los estudios sobre Anchieta²⁵. Para la publicación de nuestro trabajo contamos con el apoyo económico del Ayuntamiento de La Laguna. Éste es, a mi juicio, el primer trabajo serio de conjunto que se hizo en este siglo en las Islas Canarias sobre Anchieta, y que fue el punto de arranque para todos los trabajos posteriores que a

.....

²⁴ Prescindiendo de numerosísimos artículos de prensa - sólo los de “Anchieta ‘92” pasan de la cincuentena -, mencionamos los siguientes libros: *Al pie de un volcán*, (En el año conmemorativo del 450º del nacimiento de José de Anchieta en La Laguna), Sta. Cruz de Tenerife, Centro de Cultura Popular Canaria, 1984; *Autobiografía rimada del Beato José de Anchieta*, Sta. Cruz de Tenerife, Imprenta Editora Católica, 1984; *Aproximación a la obra literaria de José de Anchieta*, Sta. Cruz de Tenerife, Centro de Cultura Popular Canaria, 1986; *José de Anchieta. Poema a la Virgen María (De Beata Virgine Dei Matre Maria)* [Introducción histórico-literaria y primera traducción castellana], Sta. Cruz de Tenerife, Obispado de Tenerife, 1987; *P. Ioseph de Anchieta. De gestis Mendi de Saa (Poema Epicum). Original latino con introducción histórico-literaria y primera versión castellana*, Granada, 1992; *José de Anchieta. Primer mariólogo jesuita. Texto latino de sus poemas mariológicos* (Traducción, introducción y notas), Granada, Facultad de Teología, 1997.

²⁵ Somos autores del libro Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, Francisco González Luis, Luis María Eguiraun, Fremiot Hernández González, José María Fornell Lombardo, José González Luis. Fue publicado en La Laguna en el año 1988.

partir de aquel momento se han realizado y se están realizando. En él hacemos de una manera clara y sistemática una puesta al día de una serie de cuestiones relacionadas con la vida y las diferentes obras de nuestro beato.

b) La aprobación por parte de la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia español en el año 1988 de un Proyecto de Investigación sobre la obra latina de Anchieta. El Proyecto se centraba en el objetivo de la “edición crítica, traducción y estudios lingüísticos de la obra latina del padre José de Anchieta”. Este grupo de investigación, que todavía no se ha disuelto, está integrado por cinco profesores universitarios españoles, cuyo investigador principal es don José González Luis; los demás investigadores del equipo somos, don Francisco González Luis, don Rafael Pestano Fariña, don Fremiot Hernández González, que tiene el honor de estar hablando ante ustedes, pertenecientes al Departamento de Filología Clásica de la Universidad de La Laguna, y don Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, perteneciente a la Universidad de Córdoba (España). Todos los miembros del equipo hacemos nuestras investigaciones y publicaciones sobre diferentes aspectos de la figura y la obra de José de Anchieta²⁶, pero estamos unidos para la edición crítica, traduc-

.....

²⁶ Francisco González Luis, “La estancia en Coimbra de José de Anchieta”, *Serta Gratulatoria in honorem Juan Régulo*, III Geografía e Historia, Universidad de Laguna 1988, p.433-448; “Nuevas informaciones en relación con el Beato José de Anchieta, S. J. en las Actas Capitulares”, *Anuario de Estudios Atlánticos* 34 (1988) 567-592; “Una obra inédita del Beato Anchieta se acaba de publicar en Brasil”, *El Día* (Santa Cruz de Tenerife, 30 de abril 1989); “Procedimientos de latinización en el poema *De gestis Mendi de Saa* del Beato Padre José de Anchieta”, *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1989, t. III, p. 507-512; “Las primeras biografías de Anchieta”, *El Día* (Santa Cruz de Tenerife, 15 de abril 1990); “Una aproximación a la Gramática de la lengua tupí de José de Anchieta”, *Strenae Emmanuelae Marrero Oblatae*, La Laguna, 1993, p. 449-518; “El sistema misional de los *Aldeamentos* de indígenas ...”, *Actas del I Congreso Diálogo Fe-Cultura Iberoamérica y Canarias*, Centro de Estudios Teológicos La Laguna, 1994, p. 242-250; José González Luis, “Poesías latinas del Padre Anchieta”, *Tabona*, N.S. 6 (1985-1987) 397-419; “Sobre el *Arte de la Gramática da lingua mais usada na costa do Brasil* de José de Anchieta”, *Fortunatae* 2 (1991) 340-343; “Anchieta y los indios del Brasil”, *Fortunatae* 5 (1993) 267-282; “En el día de Anchieta”, *La Gaceta de Canarias* (Santa Cruz de Tenerife, 26 de junio 1994); “La actitud de Anchieta con los indios en el poema *De gestis Mendi de Saa*”, *Actas del I Congreso Diálogo Fe-Cultura “Iberoamérica y Canarias”*, La Laguna, Centro de Estudios Teológicos, 1994, p. 257-265; “Anchieta, autor de catecismos”, *Anuario del*

ción y comentario fundamentalmente de su obra poética latina²⁷, pues como señaló el investigador principal en un artículo titulado “El Proyecto de Investigación Padre Anchieta”, publicado en 1993 en *Strenae Emmanuelae Marrero oblatae* (p. 519-529), “Más de la mitad del acervo poético de Anchieta está escrito en latín, aproximadamente 10.200 versos contra 9.200 que suman los versos en portugués, castellano y tupí” (p. 525). Hasta este momento hemos elaborado la edición crítica, traducción castellana, aparato de fuentes y notas del *De Gestis Mendi de Saa*, que se encuentra en pruebas de imprenta; y ya estamos trabajando en el *Poema Marianum* con el fin de hacer una edición similar, acompañada también de dos aparatos, crítico y de fuentes, la traducción castellana en verso y una serie de notas explicativas que ayuden a la mejor comprensión de la obra.

c) La celebración del Congreso. La Ciudad de San Cristóbal de La Laguna fue sede durante una semana – del lunes, 9, al sábado, día 14 de

.....
Instituto de Estudios Canarios 39, (1995) 273-278; “*De gestis Mendi de Saa* ejemplo de épica tradicional”, *De Roma al siglo XX*, Madrid, UNED, 1996, vol. II, p. 719-727; “Anchieta y la Biblia”, *Atas do Congresso Internacional Anchieta 400 anos*, São Paulo 1998, p. 95-104; Fremiot Hernández González, “José de Anchieta: Cartas. Correspondência ativa e passiva de H.A. Viotti (ed.)”, *Tabona* N. S. VI (1985-1987) 471-474; “En el 395 aniversario de la muerte del beato José de Anchieta”, *El Día* (Santa Cruz de Tenerife, 7 de junio 1992); “La trascendencia de dos vocablos en el epitafio del padre José de Anchieta”, *Actas del I Congreso Diálogo Fe-Cultura Iberoamérica y Canarias*, Centro de Estudios Teológicos, La Laguna, 1994, p. 251-256; “José de Anchieta, el primer naturalista del Brasil”, *El Día* (Santa Cruz de Tenerife, 4 de junio 1995); “José de Anchieta y su labor “naturalista””, *El Día* (1 de julio de 1997); “Consideraciones generales sobre las cartas de Anchieta”, *Atas do Congresso Internacional Anchieta 400 anos*, São Paulo, 1998, p. 105-121; (en colaboración con S. Pérez Romero), “El universo de Anchieta: la tierra en el *De beata Virgine*. Estudio léxico”, *Atas do Congresso Internacional Anchieta 400 anos*, São Paulo, 1998, p. 123-139; “Los textos históricos de José de Anchieta” *Revista de Filología. Universidad de La Laguna*, 17 (1999) p. 397-412; Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, “Observaciones al texto del *De gestis Mendi de Saa* de José de Anchieta”, *Strenae Emmanuelae Marrero oblatae*, pars altera, Universidad de La Laguna, 1993, p. 391-417.

²⁷ Algunos de los miembros del equipo nos hemos unido ocasionalmente para hacer estudios concretos sobre José de Anchieta. Así, por ejemplo, José González Luis (coord.), Fremiot Hernández González, Víctor Jiménez Rodríguez, Francisco González Luis, *José de Anchieta, poeta, humanista y apóstol de América*, San Cristóbal de La Laguna, Comisión Diocesana del IV Centenario de Anchieta, 1997; José González Luis y Fremiot Hernández González, *Anchieta. Su obra literaria y pervivencia. Edición y traducción del poema “Summe pater” y de la carta “De animalibus, etc.”*, Las Palmas de Gran Canaria, 1999.

junio de 1997 – de un Congreso Internacional con el que su Universidad quiso conmemorar el IV Centenario de la muerte de José de Anchieta. En él se dieron cita destacados investigadores procedentes de diversos países para intercambiar sus puntos de vista – no siempre coincidentes – sobre Anchieta. Allí nos encontramos profesores procedentes de Portugal, de Inglaterra, de Francia, de Italia, de Argentina, de Paraguay, de Brasil y de España. Allí estuvieron muchos de ustedes con sus excelentes aportaciones, que verán la letra de imprenta en las Actas del Congreso, que próximamente serán publicadas. Creo que el Congreso de La Laguna sirvió para poner en contacto por vez primera a un gran número de personas procedentes de distintos continentes que nos dedicamos al estudio de esta gigantesca figura. Fue una oportunidad sin precedentes que tuvieron los jóvenes profesores e investigadores canarios de otros campos para conocer de cerca los estudios que a nivel mundial se están haciendo sobre Anchieta y entusiasmarse y motivarse para dedicar alguna parcela de su tiempo a investigar sobre el padre José de Anchieta.

Fuera de estos siete hitos que acabo de señalar, ha habido otros momentos en los que tomando como pretexto algún acontecimiento menor, éste se ha aprovechado para escribir y publicar algún trabajo sobre Anchieta. Así, por ejemplo, cualquier aniversario de la muerte de Anchieta ha sido muchas veces un buen motivo para la publicación de artículos periodísticos en periódicos locales y, a veces, nacionales.

Al hilo de cualquier noticia relacionada con Anchieta, al hilo de cualquier publicación sobre Anchieta hecha en cualquier parte del mundo que llegara a nuestras islas, inmediatamente aparecía algún artículo entre nosotros. Así, por ejemplo, un artículo como el publicado por el prof. Dr. José Sarmiento, en aquel momento vicerrector de la Universidade Classica de Lisboa, que apareció en la primera página del *Diario de Noticias* de Lisboa el día 2 de septiembre de 1965, titulado “Uma descoberta de interesse histórico. As ossadas de Anchieta o fundador de S. Paulo encontram-se em Lisboa”, dio origen a una serie de artículos en los periódicos de Tenerife: “Son identificados en Lisboa los restos del padre Anchieta”, decía el periódico el *Día* el 4 de septiembre de 1965. En el mismo periódico aparece el 10 del mismo mes un artículo de C. Herranz titulado: “Parece confirmarse la identidad de los restos del padre Anchieta”. La llegada al Ayuntamiento de La Laguna en el mes

de julio de 1968 de la Miscelánea *Anchietana* editada por la “Comissão Nacional para as comemorações do dia de Anchieta” de São Paulo fue el motivo para que en la sección titulada “7 días para leer” del periódico *El Día* de Santa Cruz de Tenerife apareciera el 21 de ese mismo mes un artículo de don Eliseo Izquierdo Pérez comentando la obra²⁸. El libro de don José Pla, *Viaje a América*, publicado por Ediciones Destino en Barcelona en 1960, fue el punto de arranque para que don Néstor Álamo publicara en el *Diario de Las Palmas* de 21 de junio de 1960 un artículo titulado «Los libros desde abajo. El venerable Anchieta “¿vasco?»», en el que el autor trata de criticar y corregir algunos errores del Sr. Pla, entre los que me llamó la atención el hecho de que presentase a nuestro beato como vasco y no como canario. La noticia de que el presidente del Brasil había pedido al papa la elevación de Anchieta a los altares fue recogida por el periódico *El Día* (Santa Cruz de Tenerife) de 15 de mayo de 1962 con estas palabras: “El presidente del Brasil pide al Papa la canonización del P. Anchieta”. Con motivo de este hecho aparecen artículos como los de don Trino Peraza de Ayala, “Recuerdo de un lagunero”, *El Día*, 29 de agosto de 1962, y don José Trujillo Cabrera “¿Un santo tinerfeño? El padre Anchieta otra vez en la palestra”, *Canarias en Venezuela* (Santa Cruz de Tenerife), 70 (1982), p. 18. Ese mismo año se publica también el de don Pedro Tarquis, “José de Anchieta: la casa donde nació y sus retratos pintados”, *Revista de Historia Canaria*, 28/13-140 (1962), p. 39-51.

Ha habido momentos en los que el paso por Tenerife de cualquier persona que manifestara interés por la figura de Anchieta y tuviera alguna información sobre él se aprovechaba para que expusiera sus conocimientos mediante conferencias, artículos en periódicos o entrevistas. Por ejemplo, en el mes de enero de 1965 se detuvo unos días en Tenerife el doctoral de la catedral de Sevilla, don Andrés García Asenjo, cuando regresaba de impartir docencia en el Seminario de Río de Janeiro. Durante su estancia en la isla tuvo una intensa actividad anchietana: impartió una conferencia el día 13 de enero en la Real Sociedad Económica de Amigos del País, en La Laguna, bajo el título de “Espíritu del Padre Anchieta”, respondió a una entrevista que se le hizo en el periódico *La Tarde*, que fue publicada el 5 de febrero, y en el mismo pe-

.....

²⁸ El Sr. Izquierdo Pérez tiene, además, otras publicaciones sobre el Apóstol del Brasil.

riódico *La Tarde* publicó un trabajo titulado “Estudios Anchietaños”, que apareció los días 2 y 16 de febrero, e incluso, una vez nuevamente en Brasil, envió dos artículos que fueron publicados en el mismo medio los días 26 (“Recuerdos del día del Padre Anchieta”) y 29 (“Tras el día del Padre Anchieta”²⁹) de junio de 1965.

Es ya tradicional que en muchos cursos, ciclos culturales, semanas, etc. celebrados en Tenerife organizados por distintas entidades haya casi siempre un tema sobre Anchieta, lo que pone de manifiesto una vez más la actualidad permanente de la figura del apóstol entre los canarios y, particularmente, entre los tinerfeños. Así, por ejemplo, en la «Semana “Pro Ecclesia et Patria”» organizada por la Acción Católica, que tuvo lugar en La Laguna del 15 al 22 de septiembre de 1935, en la sesión del día 20, el P. Ignacio Cantarell, S.I., presentó la ponencia titulada “El V. P. José de Anchieta y Clavijo”³⁰, ponencia que sería luego ampliada y reproducida en el periódico diario *La Gaceta de Tenerife* los días 9, 10, 11, 13, 16, 17, 18 y 19 de octubre del mismo año. En los Cursos de Estudios Canarios, organizados por el Instituto que lleva el mismo nombre, se ha incluido más de una vez el nombre de Anchieta: así sucedió, por ejemplo, en el XIV Curso, que tuvo lugar del 30 de noviembre al 16 de diciembre de 1981, en el que la última conferencia fue dictada por don Alejandro Cioranescu, bajo el título de “José de Anchieta, escritor”³¹. Esta institución, vinculada a la Universidad de La Laguna, ha creado no hace mucho una colección titulada *Biblioteca Scriptorum Canariorum*, cuyo primer volumen lógicamente es una obra de Anchieta, concretamente la edición del *De Gestis Mendi de Saa*, primer fruto de ese Proyecto de Investigación del que he hablado hace unos instantes. Recientemente ha publicado la tesis doctoral de doña Lavínia Cavalcanti Martini Teixeira dos Santos, bajo el título de *Guerreros antropófagos. La visión europea del indígena brasileño y la obra del jesuita José de Anchieta (1534-1579)*³², La Laguna, Instituto de Estudios

.....

²⁹ En este artículo el Dr. García Asenjo casi se limita a ensalzar las conferencias que el ya mencionado Dr. D. Salvador López Herrera pronunció en Río de Janeiro y São Paulo en el mes de junio de 1965.

³⁰ Cf. *Semana “Pro Ecclesia et Patria” (15-22 septiembre 1935. La Laguna - Tenerife)*, Santa Cruz de Tenerife, Librería y Tipografía Católica, 1936, p. 253-259.

³¹ Cf. A. Cioranescu, *José de Anchieta, escritor*, La Laguna de Tenerife, Instituto de Estudios Canarios (Conferencias y lecturas), 1987.

³² La tesis, titulada *Visión europea del indígena brasileño. La obra de Jose de Anchieta*,

Canarios, 1997. El último libro que ha publicado esta Institución sobre Anchieta es el de don Carlos Brito Díaz³³, *José de Anchieta, poesías líricas castellanas*, edición, introducción y notas, que acaba de salir de la imprenta en estos días. En fin, la Real Academia de Medicina de Santa Cruz de Tenerife programó dentro de sus ciclos de actividades culturales del año 1997 una conferencia sobre “José de Anchieta y la Medicina”, impartida por el Dr. D. Tomás Zerolo Davidson³⁴.

No quiero terminar mi intervención sin antes señalar un aspecto relacionado con Anchieta cuyos mejores estudios, a mi juicio, han sido hechos o publicados en las Islas Canarias o por canarios. Me refiero a las cuestiones relacionadas con la primera etapa de la vida del beato en Tenerife y con su “familia”³⁵. Además de los magníficos trabajos que nos fueron expuestos en el día de ayer por los profesores Dña. Manuela Marrero Rodríguez³⁶ y don Eliseo Izquiero Pérez, y del ya citado anteriormente de don Alejandro Cioranescu, tenemos los dos de don Dacio V. Darias Padrón, “Antecedentes históricos. El venerable P. Anchieta y su familia”, *La Tarde*, 26 de junio de 1948; “Los Anchieta en Tenerife”, *La*

.....

(1534- 1597), dirigida por la Dra. Concepción Bravo Guerreira, leída en el año 1993 en el Departamento de Historia de América I de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, hace una propuesta de interpretación de la imagen del indígena brasileño en la obra José de Anchieta. Consta de dos grandes partes: En la primera se pretende analizar el contexto vivido por el beato en Brasil, en los aspectos que se refieren al indígena. La segunda parte trata sobre la obra de Anchieta, y en ella su autora propone una reflexión sobre los procesos de construcción de los distintos géneros literarios utilizados por nuestro beato: gramática, cartas, poema épico y teatro catequético a través del análisis de las descripciones de la antropografía y de la guerra tupinamba que se hallan en la obra. Acaba la tesis haciendo una valoración de la obra de Anchieta en cuanto fuente para la historia y la antropología del Brasil. Se trata de un trabajo muy bien documentado para el cual su autora tuvo que investigar en archivos y bibliotecas de Brasil, Portugal, España e Italia.

³³ Este profesor de la Universidad de La Laguna es autor de “José de Anchieta, poeta español”, *Atas do Congresso Internacional Anchieta 400 anos*, São Paulo, 1998, p. 81-90.

³⁴ Cf. T. Zerolo Davidson, “José de Anchieta y la Medicina”, *Anuario del Instituto de Estudios Canarios* 41 ([1996] 1997) 77-88.

³⁵ Recientemente se ha publicado en Tenerife un interesante artículo sobre la familia de Anchieta: Francisco Borja de Aguinalde, “Teresa de Celayaran, abuela del beato Anchieta”, *Anuario del Instituto de Estudios Canarios* 41 ([1996] 1997) 257-269.

³⁶ La catedrática de la Universidad de La Laguna, Dra. Marrero Rodríguez, tiene otras publicaciones relacionadas con la familia de Anchieta, por ejemplo, “Testamentos y codicilos de Mencía Díaz de Clavijo, madre del beato José de Anchieta”, *Anuario del Instituto de Estudios Canarios* 41 ([1996] 1997), p. 243-256.

Tarde, 22 de marzo de 1954. El del actual director de la Real Academia de la Historia, don Antonio Rumeu de Armas, “El venerable Anchieta, el padre del Apóstol del Brasil y su vinculación a la isla”, Periódico *El Día*, 16 de Enero de 1966; el profesor canario Rumeu de Armas es también el autor de un estudio que bajo el título “Una carta inédita del apóstol del Brasil, Beato José de Anchieta, al rey Felipe II. La expedición de Diego Flores de Valdés al Magallanes”, se publicó en la revista *Hispania*, 45 (1985), p. 5-32, estudio recientemente reimpresso en el núm. 43 del *Anuario de Estudios Atlánticos*, correspondiente al año 1997, p. 469-498. Los varios de don Agustín Millares Carlo, “Algunos datos sobre la ascendencia y familia del venerable Anchieta”, en *Canarias* (Buenos Aires), octubre 1940, p. 10-11; “Algunos datos sobre el ‘Apóstol del Brasil’ ”, en *Investigaciones bibliográficas iberoamericanas. Época colonial* (México 1950), p. 11-20; “Más datos sobre el apóstol del Brasil José de Anchieta”, en *Estudios dedicados a R. Menéndez Pidal*, vol. I, Madrid 1950, p. 489-494, donde por vez primera se hace un estudio serio de la familia de doña Mencía Díaz de Clavijo, como sabemos, la madre del P. Anchieta; “Testamento y codicilos de Juan de Anchieta, padre del Apóstol del Brasil”, en *El Museo Canario* (Las Palmas de Gran Canaria), XXI, núms. 73-74 (1960), p. 331-360 (Homenaje a Simón Benítez Padilla, I); además de estos trabajos, este estudioso canario tiene la mejor recopilación bibliográfica que se ha hecho sobre Anchieta, de tal forma que las posteriores, se han limitado a añadir las publicaciones hechas a partir de la edición de su obra. En efecto, don Agustín Millares Carlo en su *Ensayo de una Bio-bibliografía de escritores naturales de las Islas Canarias (Siglos XVI, XVII y XVIII)*, publicada en Madrid en 1932, le dedica a Anchieta las pp. 69-86, que se verán ampliadas más adelante en la edición hecha en colaboración con Manuel Hernández Suárez: *Biobibliografía de Escritores Canarios (siglos XVI, XVII Y XVIII)*, Las Palmas de Gran Canaria 1975, Tomo I, p. 180-250, donde se hace – repito – el mejor estudio bibliográfico conocido sobre Anchieta y su obra, que yo se lo recomiendo a los amables oyentes porque, entre otras cosas, podrán encontrar allí algunos nombres y trabajos hechos por canarios o en las Islas Canarias que yo, con toda seguridad, me he dejado en el tintero, unas veces intencionadamente – pues el tiempo concedido no me permite más detenimiento – , y otras por descuido.

En fin, en esta ponencia no ha sido mi intención ni reseñar todos

los autores canarios que han trabajado sobre Anchieta, ni señalar exhaustivamente todas las publicaciones de los mencionados. Sólo he querido dar una visión general para poder afirmar que los canarios nunca hemos descuidado los estudios sobre Anchieta pues, como he demostrado a lo largo de mi intervención, o bien en la tierra natal de José de Anchieta o bien por paisanos de Anchieta han sido realizados estudios y publicaciones ya desde el siglo XVII sobre su familia, sobre su vida, sobre su santidad, sobre su obra literaria, sobre su labor misionera, sobre su papel en América,..., en definitiva, sobre su vida y su obra.



GERHARD DODERER

Portugal, Universidade Nova de Lisboa
Universidade de Coimbra

P. JOSÉ DE ANCHIETA E A ARTE ORGANÍSTICA EM PORTUGAL

INTRODUÇÃO

Sobre o papel da música no seio da Societas Jesu - tanto do ponto de vista institucional como também do ponto de vista da sua utilização no dia a dia das acções de missionização quinhentista e seiscentista em terras brasileiras - ficámos bastante esclarecidos devido aos trabalhos de estudiosos da própria ordem¹ e de musicólogos nacionais e estrangeiros que nos anos recentes² se dedicaram a esta matéria.

.....
¹ Vd. a vastíssima listagem bibliográfica apresentada em “Os Jesuítas e a ideia de Portugal”, In: *Oceanos* 12, (Lisboa, Novembro 1992), p. 121.

² J. A. Alegria, “A irradiação da música sacra europeia no Brasil”. In: *Musices Aptatio*, vol. II, 1984-85, Roma, p. 67-80. - A. Balmori Padesca, *Os Jesuítas e a Música na Expansão Portuguesa Quinhentista*. Tese de Mestrado, Universidade de Coimbra, 1997; A. A. Bispo, “Grundlagen christlicher Musikkultur in der aussereuropäischen Welt der Neuzeit”, In: *Musices Aptatio*, vol. I, Roma 1987-78; P. A. Castagna, *Fontes bibliográficas para o estudo da prática musical no Brasil nos séculos XVI e XVII*, Tese de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1991; *Idem*, “A música como instrumento de catequese no Brasil dos séculos XVI e XVII”, In: *D. O. Leitura*, 12, 43 6-9; Th. D. Culley & C. J. McNaspy, “Music and the Early Jesuits (1540-1565)”, In: *Archivum historicum Societatis Jesu*, 40, p. 213-245.

Temos noções bastante claras relativamente à posição que o próprio Pe. José de Anchieta assumiu perante a arte dos sons³. A sua técnica de redigir *Cantigas devotas na língua, para que os moços cantassem*⁴ abrangia também a produção de “contrafacta”, como afirmara já no ano de 1607 Pero Rodrigues:

Mudava cantigas profanas ao divino, e fazia outras novas, ha onra de Deus e dos santos, q. se cantauã nas Igrejas e pellas ruas e praças, todas muy devotas com que a gente se edeficaua, e mouia ha temor e amor de Deus⁵.

Anchieta distingue-se em termos conceptuais e em termos qualitativos dos seus confrades, que já em anos anteriores à sua chegada a terras brasileiras tinham introduzido na catequese dos “meninos da terra” cânticos e orações cantadas, sem, no entanto, terem alcançado resultados muito satisfatórios. O caso do Pe. Nóbrega, indubidavelmente o primeiro que estabeleceu esta prática no ano de 1549, deixa reconhecer dificuldades que resultavam do uso descontrolado do cantarolar de orações em português e em tupi; houve sérios problemas que surgiram à volta de 1552 depois de atingida uma óbvia eficiência nos primeiros momentos. Pero Rodrigues descreve esta situação no mês de Julho de 1552:

Los niños huérfanos antes que yo viniessi tenían costumbre de cantar todoslos domingos y fiestas cantares de nuestra Señora al todo gentilico, y tañieren ciertos instrumentos que estes bárbaros tañem y cantan quando quieren beber sus vinos y matar sus inimigos. Platicé sobre esto con el Padre Nobrgea y con algunas personas que saben la condición y manera destes gentiles, en espicial con el que lleva ésta, que se llama Pablo Diaz, y allé que estos

.....

³ R. Budasz, “A Presença do Cancioneiro Ibérico na Lírica de José de Anchieta”, In: *V Festival Internacional de Música Colonial Brasileira e Música Antiga - I Encontro de Musicologia Histórica*, 1994, Juiz de Fora, 1995, p. 62-70; *Idem*, “A Presença do Cancioneiro Ibérico na Lírica de José de Anchieta - Um Enfoque Musicológico”, In: *Latin American Music Review* 47, 1 (1966), p. 42-77.

⁴ Q. Caxa, *Breve relação da vida e morte do P. José de Anchieta (1598)*, vd. S. Leite, “A primeira biografia inédita de José de Anchieta”, In: *Broteria* 18, (Março/Abril 1934) 14.

⁵ P. Rodrigues, “Vida do Padre José de Anchieta pelo Padre Pero Rodrigues conforma a cópia existente na Biblioteca Nacional de Lisboa (1607)”, In: *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1907, vol. 29, p. 209.

gentiles se alaban que ellos son los buenos, pues los Padres y niños tañiam sus instrumentos y cantavan a su modo. Digo que Padres tañian, porque en la compañía de los niños venia hun Padre sacerdote, Salvador Rodrigues, tañia, dançava y saltava con ellos. Y tanto por esto ser en favor de la gentelidad, y con poco fruto de la fee y conversán, y con menos reputación de la Compañia, como también por inventor desto ser un Gaspar Barbosa, el qual en la ciudad de Lixbona huyó del carcel y se acogió a la See, y de alli en la metad del día se descuyó por una sogá, y vino después degradado acáa para siempre; [...] Este es el que invento esta curiosa y suprestiosa gentelidad, y él mismo cantava y tañia por las calles con los niños y Padres. La qual cosa defendi para quitar gentelidad que tan mal parecia a todos.⁶

José de Anchieta seguiu a linha do Pe. Juan de Azpilcueta Navarro que já em 1550 adoptara melodias europeias e indígenas a textos em língua portuguesa e tupi⁷. Estas orações, nomeadamente em língua tupi, transformaram-se rapidamente em instrumentos de catequese e marcaram através do seu destacado carácter educativo um considerável afastamento do populismo superficial como se pode depreender das palavras do próprio Pe. Azpilcueta:

[...] los mandamientos y otras oraciones, tengo tiradas, las cuales siempre les insiño asi en la nuestra lengua como en la suia, y el Pater Noster tiré en modo de sus canatres para que más presto aprendiessen y gustassen, principalmente para los muchachos, a los cuales enseñó que las digan sobre los dolientes las dichas oraciones, mediante las cuales se allan mejor [...].⁸

Sem querer discutir as razões que provocaram a profunda crise do trabalho de missionização dos Jesuitas em meados dos anos cinquenta e sem sobrevalorizar a posição dos que realçam os efeitos da “deculturação da música indígena” como resultado negativo da acção evangelizadora dos Jesuitas (que terá levado à substituição da tradição musical nativa por um repertório essencialmente católico⁹), deve realçar-se o

⁶ S. Leite, *Monumenta Brasiliae*, 1956, vol. I, doc. 49, p. 359-360.

⁷ Castagna, “A música como instrumento de catequese no Brasil dos séculos XVI e XVII”, p. 6.

⁸ Bahia, 28 de Março de 1550. *Vd.* S. Leite, *Monumenta Brasiliae*, doc. 14, p. 180.

⁹ J. Ramos Tinhorão, “A deculturação da música indígena brasileira”, In: *Revista*

papel fundamental do Pe. Anchieta durante a segunda metade do séc. XVI: a sua produção literária de alta qualidade, escrita em português, tupi, espanhol e latim destinava-se, em grande parte, a ser cantada como nos é testemunhado ainda por pessoas da época do autor. Além disso, o próprio Anchieta indicou, ao lado de alguns textos, o nome das melodias ibéricas a serem utilizadas como suporte musical¹⁰: “*Canção do moleiro – canção*”; “*El ciego amor – cantiga*”; “*Quiem tiene vida en el cielo – cantiga*”; “*O sem ventura – toada*”; “*Querendo o alto Deus – cantiga*”. Esta presença do repertório de cancioneiros ibéricos foi notada já há bastante tempo e muitas passagens se apontaram para exemplificar o processo de “divinização” da letra profana com o uso simultâneo – a miúdo por vários poetas – de modelos melódicos pré-existentes. No caso do Pe. Anchieta, esta técnica foi utilizada em termos mais amplos do que até agora geralmente suposto como o demonstrou recentemente Rogério Budasz¹¹ ao encontrar paralismos em textos de canções populares e nas estrofes de Anchieta, como p. e. nas canções *Quién te me enojó*, *Isabel?* e *Yo bien puedo ser casada* (melodias transmitidas por Francisco Salinas¹² e, no primeiro caso, utilizada por Antonio de Cabezón¹³), *Venid a suspirar* (melodia conservada nos cancioneiros de Elvas¹⁴ e de Belém¹⁵), *Un suspiro dió Maria* (melodia no método de guitarra de Luis de Briceño¹⁶) e no romance *Mira Nero de Tarpeya* (musicado em pelo menos quatro versões diferentes¹⁷ como p. e. na ensalada de Mateu Flecha “*El Fuego*” ou como cantus firmus em *glosas* da autoria de Francisco Palero no *Libro de Cifra Nueva de Venegas de Henestrosa*).

Não se sabe ao certo a que tipo de fontes Anchieta teria tido aces-

.....

Brasileira de Cultura 13, (Rio de Janeiro, 1972), p. 9-25. Vd. Castagna, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰ Castagna, *op. cit.*, p. 7.

¹¹ R. Budasz, “A Presença do Cancioneiro Ibérico na Lírica de José de Anchieta – Um Enfoque Musicológico”, In: *Latin American Music Review* 47, 1 (1966), p. 42-43.

¹² *De Musica libri septem*, Salamanca, 1577, p. 356.

¹³ Venegas de Henestrosa, *Libro de cifra nueva para tecla, arpa y vihuela*, Alcalá de Henares, 1557, fol. 193v-196v.

¹⁴ *Cancioneiro Musical d’ Elvas* (Edit. M. Morais), Lisboa, 1977, fol. 103v-104.

¹⁵ *Cancioneiro Musical de Belém* (Edit. M. Morais), Lisboa, 1988, fol. fol. 65.

¹⁶ *Metodo mui facilissimo para pappernder a tañer la guitarra a lo español*, Paris, 1626, fol. 10.

¹⁷ J. Bermudo, *Declaración de instrumentos musicales*, Osuna, 1555, fol. 101-101v; Venegas de Henestrosa, *Libro de cifra nueva para tecla, arpa y vihuela*, Alcalá de Henares, 1557, fol. 55, 55v; Mateo Flecha, *Las ensaladas de Flecha*, Praga, 1581, fol. 1-3.

so e como conseguiu obter os seus conhecimentos. Da mesma forma falta ainda averiguar, se as suas noções das composições em causa tinham por base as versões vocais originais ou eventualmente versões intermediárias. Neste contexto ganha uma importância extraordinária o tempo que o jovem Anchieta passou em Coimbra, já que se torna óbvio que apenas no ambiente da urbe conimbricense ele deverá ter absorvido tais melodias. E o facto de serem conservadas algumas destas melodias em versões para instrumentos de tecla faz suscitar a pergunta sobre qual o papel do mais destacado destes instrumentos, ou seja do órgão.

Se é certo que, em tempos do jovem Anchieta, a polifonia – e aqui em primeiro lugar a polifonia sacra – estava muito bem representada em Coimbra, temos de admitir também que a arte teclística estava a florescer nas igrejas e mosteiros daquela cidade. E assim enfrentamo-nos naturalmente com as questões que motivaram o texto apresentado hoje no âmbito deste Congresso: quais as composições que Anchieta terá escutado? em que ocasiões do cerimonial litúrgico ouviu ele órgãos? e que tipo de instrumento existia nessas alturas para as executar?

O ÓRGÃO E A LITURGIA

Em termos de prática litúrgica na urbe conimbricense quinhentista, o local mais significativo era o Mosteiro dos Cónegos Regrantes de Santa Cruz¹⁸, cujo cerimonial musical é frequentes vezes objecto de admiração por parte dos cronistas da época. O uso de um instrumental bastante diversificado é-nos testemunhado apenas a partir de fins do século XVI, mas em anos anteriores fora conferido ao órgão suma e exclusiva importância. A utilização de outros instrumentos de tecla como cravo e clavicórdio era apenas tolerada. As directrizes para as intervenções do órgão nas missas e nas horas do ofício, tal como fixadas no ano de 1579 para a comunidade de Santa Cruz¹⁹ – certamente já como reacção ao Concílio Tridentino onde se tratou, na fase final das

.....
¹⁸ E. de Pinho, *Santa Cruz de Coimbra - Centro de Actividade Musical nos séculos XVI e XVII*, Lisboa 1981, *passim*.

¹⁹ *Ordinario dos Canonicos Regulares da Ordem do bem aventurado nosso padre S. Augustinho, da congregação de Sancta Cruz de Coimbra*, Lisboa, 1579, cap. XXXIII, fol. 81-81v.

sessões que abrangeram os anos de 1545 a 1563, questões da prática e do carácter da música sacra – são bastante elucidativas:

Em os dias de quatro cantores se tangerem os órgãos em as vésperas, completas, matinas, laudes, e missa, per esta maneira: em as vésperas tangerão as antiphonas depes de a primeira vez serem anunciadas: desi toda a pasalmodia, com o hymno e cântico da Magnificat alternatim com o choro, e o mesmo farão às completas, salvo quando o cantor mór doutra maneira o ordenar. E em as matinas o hymno, Te Deum laudamus, e cântico Benedictus.

À missa, os Kyrios alternatim com o choro, gloria, se não ouver de cantar. O gradual, o Credo, quando se não cantar: a offerenda, os Sanctus, e Agnus alternatim com o choro, e Deo gratias. Tangense ainda os órgãos aos cânticos Magnificat, e Benedictus, e à missa em todos os dias de dous cantores, e octavas de Natal, Epiphania, Páscoa, Penthecoste, e Corpus Christi: e o mesmo se fará em dos dias duplex, e octavas solemnes.

Em todos os Domingos do anno se tangerem os órgãos à missa e cântico da Magnificat, excepto que da dominga da Septuagesima inclusivè, até à páscoa exclusivè, se não tangerão, salvo em missa de quinta feira de cea, e Sabbado santo, em que se tangerem.

Em os dias semiduplex, e mais octavas, e sabbados em que se celebra de nossa Senhora, se tangerá à missa e cântico da Magnificat.

Tanger-se-ão outrosi em a missa da vigília do natal, epiphania, Ascensão, e Penthecoste.

E é de notar, que havendo religiosos na casa que saibam cantar aos órgãos ou instrumentos, se poderá fazer com especial licença do prior, ainda que as portas da igreja estejam abertas.

Porém em nenhum de nossos moesteiros se tangerão por religiosos da congregação instrumentos alguns, salvo de tecla: nem outrosi religioso algum tangerá cantigas prophanas em o moesteiro nem fora delle, sob pena de culpa grave no terceiro modo, nem irá a moesteiro de freiras tanger, ainda que sejam cousas spirituaes, o que defendemos em virtude de obedientia, e sob pena de excomunhão ipse facto.

Resumindo estas regras, que coincidem em larga escala com a prática músico-litúrgica como a conhecemos através dos regimentos do coro e dos organistas estabelecidos no século XVI pelos cabidos das grandes igrejas seculares em Portugal, podemos observar que se tocava

órgão em todos os Domingos e outros dias de festas litúrgicas não apenas na altura do Kírie, Glória, Ofertório, Sanctus e Agnus Dei, mas também em muitas outras alturas da missa e do ofício. Principalmente nas laudes, vésperas, completas e matinas, bem como em procissões dentro e fora do espaço sacrado, o órgão interveio ou em forma *alternatim* (= em alternância com o canto chão) ou em forma solística. Atenção particular merecem os hinos e cânticos. Sobresai a preocupação com o repertório dos tangedores que ficam expressamente proibidos de executar peças profanas.

Regimentos e estatutos depois de 1600, portanto depois das diretrizes genéricas postas a circular pela cúria romana através do *Caeremonial Episcoporum*, pormenorizaram e alargaram em muitos pontos as regras relativamente ao uso do órgão²⁰ tal como nos foram transmitidas no Ordinário de Santa Cruz do ano de 1579. Uma vez que aí, não somente se mencionam várias formas de intervenção deste instrumento, como também se proibem determinadas espécies de composições, justifica-se agora perguntar pelo tipo de repertório que se utilizava nos diversos serviços litúrgicos.

O REPERTÓRIO PARA ÓRGÃO

Composições quinhentistas genuinamente organísticas de autores portugueses conservaram-se apenas em número muito reduzido²¹. No entanto, as fontes manuscritas e impressas daquela época dão-nos uma boa ideia relativamente ao repertório utilizado, já que aí se encontram, lado ao lado com peças de Heliodoro de Paiva (+ 1552), António de Carreira (+ 1589), Dom Gabriel (+ 1603) e António de Macedo (+ dep. 1600), composições de organistas espanhóis que usam as mesmas formas musicais e, na maioria dos casos, as mesmas técnicas de escrita musical. Curiosamente é nos manuscritos dos antigos fundos musicais do Mosteiro de Santa Cruz, hoje guardados na Secção de Música da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, que se encontra a totali-

²⁰ Vd. G. Doderer, "A função do órgão na liturgia portuguesa do século XVII", In: *V Encontro Nacional de Musicologia. Actas. Associação Portuguesa de Educação Musical, Boletim* 58, (1988), p. 48-53.

²¹ G. Doderer, *Orgelmusik und Orgelbau im Portugal des 17. Jahrhunderts*, Tutzing, 1978, p. 97 seg.

dade das Obras, Fantasias e Glosados dos mestres organistas portugueses cuja actividade está comprovada para os segundo e terceiro terços do século XVI.

As obras impressas dos organistas espanhóis circulavam em Portugal e estavam bem representadas nos fundos musicais dos Crúzios. A par das peças inseridas nos primeiros métodos para instrumentos de tecla da autoria de Bermudo²² e de Sancta María²³ chegaram as composições de Antonio de Cabezón às mãos dos organistas portugueses através das edições de Venegas de Henestrosa (1557²⁴) e de Hernando de Cabezón (1578²⁵).

Este repertório pode dividir-se em peças de carácter sacro-litúrgico e de índole profana. Em termos das suas estruturas formais e da técnica de escrita deixam-se estabelecer os seguintes agrupamentos²⁶:

a) composições litúrgicas

- Fabordões (curtas harmonizações de tons salmódicos);
- Hinos (trabalhos contrapontísticos a duas, três e quatro vozes com utilização de *cantus firmi* derivados da própria melodia do hino em causa, como p. e. *Ave maris stella*, *Pange lingua*);
- Tentos, Obras (peças mono- ou pluritemáticas com base numa polifonia contrapontístico-imitativa e possível destino litúrgico através do uso de fragmentos temáticos derivados de melodias gregorianas);
- Versos, Salmos (curtos trabalhos contrapontísticos destinados a alternar como o canto chão na execução de aclamações, cânticos e salmos);

b) composições profanas

- *Diferencias* (variações a quatro vozes, agrupadas em secções com trabalho contrapontístico relacionado com *cantus firmi* profanos);
- Tentos, Obras, Fantasias (peças mono- ou pluritemáticas com base numa polifonia contrapontístico-imitativa sem ligação a melodias gregorianas);

.....
²² J. Bermudo, *Declaración de instrumentos musicales*, Osuna, 1555.

²³ Thomas de Sancta María, *Libro llamado Arte de tañer fantasía, assi para tecla como para vihuela*, Valladolid, 1565.

²⁴ *Libro de cifra nueva para tecla, harpa, y vihuela*, S. l., 1557.

²⁵ *Obras de música para tecla, arpa, y vihuela*, Madrid, 1578.

²⁶ R. Parkins, "Spain and Portugal", In: *Keyboard Music before 1700* (Edit. A. Silbinger), New York, 1995, p. 312 seg.

- Glosados (intabulaturas mais ou menos embelezadas de motetos e canções a 4, 5 e 6 vozes).

Relativamente à primeira metade do século XVI deve atribuir-se particular atenção à última categoria mencionada, ou seja às intabulaturas, q. d. composições de origem vocal e arranjadas para instrumentos de tecla, uma vez que a *Arte pera aprender a tanger* do espanhol Gonzalo de Baena²⁷, publicada em Lisboa no ano de 1540²⁸ abrange maioritariamente este tipo de repertório. Até há pouco considerada perdida ou nunca concretizada, a publicação desta obra chegou a ser comprovada devido à recente identificação do único exemplar até agora localizado nos fundos na Biblioteca do Palácio Real de Madrid. Apesar de anunciada²⁹ há vários anos, uma edição moderna ainda não foi colocada à disposição dos estudiosos da cultura organística ibérica.

Um primeiro estudo desta *Arte pera aprender a tanger* revela que Gonzalo de Baena – juntamente com João de Badajoz a figura mais reputada da capela musical de D. João III e de acordo com as suas próprias palavras à data da publicação, desde há quarenta anos músico de câmara ao serviço dos monarcas portugueses – deve ter recolhido já no ano de 1536 este conjunto de composições para órgão. Isto deduz-se do facto de que, no dia 19 de Junho daquele ano, Baena recebera licença e privilégio para imprimir e vender a sua *Arte pera aprender a tanger*, processo que por sua vez parece ter-se protelado bastante tempo, tomando-se em conta a indicação da data “1534” que se encontra na gravura da portada. Finalmente acabada a sair da tipografia de Hermão Galharde em Janeiro de 1540, constitui esta colectânea – que abrange sessenta composições a duas, três e a quatro vozes – não apenas a primeira edição musical portuguesa, mas antecede também por quinze anos a mais antiga fonte impressa do repertório organístico espanhol, ou seja a acima mencionada *Declaración de instrumentos musicales* de Juan Bermudo. Baena figura com o seu livro dentro do grupo dos primeiros mestres da

.....
²⁷ *Arte nouamente inuentada // pera aprender a tãger. Dirigida ao muyto alto // & muyto poderoso rey dom Joam nosso senhor // Com priuilegio real.*

²⁸ E. Vieira, *Diccionário Biográfico de Músicos Portuguezes*, Lisboa, 1900, vol. 1, p. 82-83; Sousa Viterbo, *Subsídios para a História da Música em Portugal*, Coimbra, 1932, p. 82.

²⁹ R. Parkins, “Spain and Portugal”. In: *Keyboard Music before 1700* (Edit. A. Silbinger), New York, 1995, p. 353.

arte organística europeia³⁰ que viram as suas obras divulgadas em forma impressa: em termos cronológicos, a *Arte pera aprender a tanger* coloca-se depois das *Tabulaturen etlicher Lobgesang und Lidlein uff die Orgeln und Lauten* de Arnolt Schlick (1512), das *Frottole intabulate da sonare organi de Antonio Antico* (1517), dos *Recerchari Motetti Canzoni* de Marco Antonio Cavazzoni (1523) e de uma série de partituras publicadas por Attaignant em Paris a partir de 1530³¹.

Gonzalo de Baena utiliza um tipo de tabulatura cuja invenção se julgava, até agora, ter sido mérito de Juan Bermudo, ou seja a atribuição de uma linha horizontal a cada uma das vozes que, na sua totalidade, constituem o conjunto da composição polifónica. Ao contrário de Bermudo e de alguns dos autores de colectâneas de obras para vihuela, Baena opera na sua *Arte pera aprender atanger* com as indicações alfabéticas atribuídas tradicionalmente aos graus da escala musical pelos compositores alemães, distinguindo-se deles através da utilização das referidas linhas que representam as vozes polifónicas intervenientes. Esta inovação deve ter levado Baena a chamar a sua tabulatura *novamente inventada*, antecipando, assim, elementos da futura *Tabulatura de cifras* que viria a ser utilizada por alguns dos vihuelistas e pelos mais importantes organistas espanhóis da segunda metade do século XVI e da primeira metade do século XVII. Na maneira de indicar os valores rítmicos, a *Arte de aprender a tanger* utiliza pela primeira vez a divisão geométrica do espaço que mais tarde viria a ser adoptada pelos vihuelistas e organistas ibéricos; dentro destes “compartimentos” que devem ser entendidos como compassos, não são fornecidos, ao contrário do que se observa na referida *Tabulatura de cifra*, sinais gráficos em forma de notas colocadas ocasionalmente sobre o sistema de duas a quatro linhas para esclarecer situações menos claras no que diz respeito à duração das notas.

A maior parte das composições da *Arte pera aprender a tanger* revela-se como sendo intabulaturas de partes ou secções do *Ordinarium Missae*; em número menor, encontramos Hinos e Cânticos. Surpreendentemente escassas são formas mais livres como Moteto e Chanson. São

.....

³⁰ T. Knighton, “A Newly Discovered Keyboard Source (Gonzalo de Baena’s *Arte nouamente inuentada pera aprender a tanger*, Lisbon, 1540): A Preliminary Report”, In: *Plainsong and Medieval Music* 5,1 (1996), p. 81-112

³¹ Série iniciada pela colectânea *Dizneuf chansons musicales reduictes en la tabulature des orgues espinettes manicordions* (1530).

igualmente raras as obras que se evidenciam através do seu carácter genuinamente instrumental, quer dizer peças que se destinam ao órgão sem terem existido primeiramente em versão vocal-polifónica. Nota-se um certo equilíbrio na representação dos autores cujas obras vocais foram postas em tabulatura: à geração dos polifonistas nascidos antes e até 1450 pertence a metade das peças que são atribuídas a Ockeghem (3), Compère (7), Obrecht (3), Josquin (14), Urrede (2) e Agricola (3). Entre os compositores posteriores, ou seja, entre os autores contemporâneos de Gonzalo Baena contam-se Escobar (3), Peñalosa (3), Badajós (1), Anchieta (1), Basurto (1), Fevin (1), Gascón (1), Laurus (1) e Morales (1). Duas obras são da própria autoria de Baena e dez da do seu filho António, também músico de câmara de D. João III. Apenas três peças não levaram a indicação de autor.

Aspectos de ordem prática e de intenção didáctica são facilmente reconhecíveis. O carácter de um bom número de composições concebidas *instrumentaliter* para alternar em determinadas rubricas da Missa e do Ofício com o coro (de canto chão ou de canto polifónico) reflecte-se em muitas páginas; por outro lado, a transcrição para tabulatura do órgão de composições dos mais famosos e reconhecidos polifonistas de gerações anteriores e contemporâneas revela claramente os conceitos musicais e estéticos de Baena, onde se reflectem os parâmetros da vivência musical da corte portuguesa durante a primeira metade do século XVI.

O facto ter sido concretizada no ano de 1540 a publicação da *Arte pera aprender a tanger* justifica o admitir-se que estas obras tenham sido aproveitadas naquela época pelos profissionais da respectiva área. Neste sentido é também muito provável que o Pe. Anchieta tenha escutado com frequência obras do livro de Baena executadas nos órgãos da Sé Catedral ou dos mosteiros de Coimbra.

A ORGANARIA PORTUGUÊSA QUINHENTISTA³²

Uma actividade considerável de organeiros nacionais e estrangei-

.....
³² As observações deste capítulo baseiam-se principalmente nos trabalhos de M. Valença, *A Arte Organística em Portugal (c.1326-1750)*, Braga, 1990; G. Doderer, "A Arte organística em Portugal no Passado e no Presente", In: *Associação Portuguesa de Educação Musical*, Boletim 88/1996, p. 3-7; *Idem*, "Órgãos Históricos Portugueses no Passado e no Presente", In: *Actas do Encontro Internacional de Mafra – 1995*, (no prelo).

ros concentrou-se, durante os reinados de D. Manuel I (1495-1521), D. João III (1521-1557) e D. Sebastião (1568-1578) nas igrejas da capital e nos grandes conventos e mosteiros do país; entre estes últimos merece menção particular o dos Agostinhos de Santa Cruz de Coimbra que constituiu, desde a primeira metade do séc. XVI até meados do séc. XVIII, um conhecidíssimo centro de actividade musical com oficinas próprias de construção de instrumentos.

Entre os organeiros documentados com a sua actividade em terras portuguesas, ao lado de Heitor Lobo, Lopo Gonçalves, Damião Luiz, Francisco Enes, Bento de Solorzano, António Rombo, Álvaro Cardoso, Salvador e Lourenço Rebelo e Elias de Lemos, encontraram-se também mestres espanhóis e alemães como Alonso de Cresmonte e João Mestre.

Naquela época, também as praças e as igrejas ultramarinas receberam frequentemente órgãos expedidos das margens do rio Tejo: já em 1480 quando se expediram alfaias litúrgicas para o reino do Congo seguiu juntamente um órgão; nos anos 1500/1510 foram enviados a Cochim, em conjunto com os materiais necessários para o culto “órgãos e até cantores” e Cristóvão de Figueiredo ofereceu nessa altura também uns órgãos ao rei de Bisnagá. Em 1519 foram levados dois instrumentos pequenos (“órgãos de caixão”) que estavam na Capela Real para a igreja de Malaca, outros dois com os respectivos organistas, um ano mais tarde, para a Etiópia (“dois instrumentos de órgãos de grandura da nossa capela, com os seus foles e todo o necessário para eles. Item. Dois tangedores para eles”). Um século depois, D. Filipe II mandou construir e seguir um órgão de dimensões médias para a igreja matriz de Mazagão (1612).

Na Sé Catedral de Évora e no Mosteiro da Santa Cruz de Coimbra conservam-se órgãos que remontam à segunda metade do século XVI. A história destes instrumentos, bem como a documentação de arquivos e bibliotecas relacionada com a construção de órgãos, comprovam que Portugal se encontrava então num nível comparável ao de outros países europeus, sem, no entanto, pretender assumir qualquer atitude de liderança nesse campo organológico.

Grandes órgãos como estes instrumentos constituem pontos de atracção para a gente do Oriente, como foi o caso dos quatro jovens samurais japoneses que passaram por Portugal (1584/86) no âmbito da

sua famosa e largamente publicitada embaixada à Santa Sé, tanto na sua ida, como no seu regresso. Ambas as vezes foram levados a Évora para tocar no magnífico órgão da Catedral eborense. Como é possível deduzir das palavras do cronista³³, na sua configuração original este instrumento deve ter disposto de dois teclados e pedaleira:

[...] a onde estavam uns dos fermosos órgãos, que até aí tinham visto; porque além de serem mui grandes, tocando em uma tecla moviam-se três ordens de teclas, que são três maneiras de órgãos, e fazem uma sonora harmonia, e posto que na Igreja estava muita gente por ser dia de júbileo, nelles tangeram D. Mâncio, e Dom Miguel muy arzeoadamente [...]

A extensão dos teclados para as mãos não deve ter descido para além da nota Fá na primeira oitava dos graves³⁴ (“orientação fá do teclado”).

Os instrumentos de que os organistas quinhentistas dispunham em Portugal, eram relativamente pequenos, geralmente com uma extensão de três oitavas e uma quinta ou uma sexta e “oitava curta” nos graves,³⁵ sem pedaleira e, ao que parece na totalidade dos casos, sem registos horizontais. Surpreendentemente, no ano de 1558, Heitor Lobo, o organeiro de Vila Real que já construía os grandes instrumentos da Sé Catedral do Porto em 1539-40 e do Convento de S. Elói de Vilar de Frades (1551), propôs-se introduzir no grande órgão dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho de Coimbra, registos como “doçainas, charamelas e orlos”, mas não sabemos se tais registos se colocaram horizontalmente na fachada do instrumento, maneira tão característica para a organaria espanhola e portuguesa de épocas posteriores.

.....
³³ D. Waterhouse, “The earliest Japanese contacts with Western Music” *Revista de Cultura* 26, (Instituto de Cultura de Macau) 39-41; *idem.*, “Música dos Bárbaros do Sul no Japão”, in: *Portugal e o Mundo. O encontro de culturas na Música*, Lisboa, 1997, p. 332-335, 333.

³⁴ Vd. M. A. Vente & D. A. Flentrop, “The Renaissance Organ of Évora Cathedral, Portugal”, In: *The Organ Yearbook*, vol. I, p. 5-19.

³⁵ Gonzalo de Baena conta na sua *Arte para aprender a tanger* com o âmbito de Dó/Mi - sol”, as composições de outros organistas seiscentistas alcançam muitas vezes o lá”.

OBSERVAÇÃO FINAL

Reconhece-se com facilidade que a importância do órgão ultrapassou de longe o significado mais ou menos circunstancial dos outros instrumentos musicais, tendo ocupado desde sempre um lugar de destaque na liturgia. Assumiu assim também de uma forma natural e incontestada o seu papel fulcral em todas acções de propagação da fé nos territórios longínquos. Para o caso da missionização jesuítica no Brasil, o relacionamento do Pe. José de Anchieta com o órgão reveste-se de um interesse existencial relativamente à expressão lírica, uma vez que vários dos seus biógrafos nos testemunham a sua capacidade de tocar cravo e órgão³⁶. José de Anchieta terá adquirido este domínio por meio de ensinamentos dos seus irmãos Pedro e Cristóvão, em tenra idade, ainda na ilha de Tenerife, antes da sua entrada na Universidade de Coimbra no ano de 1548.

³⁶ *Vd.* Pe. H. Abranches Viotti, “Prefácio”, In: M. de L. de Paula Martins (transcrição, tradução e edição), *José de Anchieta: Poesias*, São Paulo, 1954.



GIOVANNI RICCIARDI

Itália, Istituto Universitario Orientale - Nápoles

EM TORNO DO ÍNDIO ESCRAVO, COM UM DOCUMENTO INÉDITO DO PADRE GERAL DOS JESUÍTAS, FRANCISCO DE BORJA, DE 1569

Não sou um filólogo, nem um historiador, tento apenas, e só por uma vez, uma “entrada” pelos arquivos e pelos manuscritos, movido sobretudo por uma questão, que me intriga e que periodicamente torna a ser moda, a saber a relação existente entre lei positiva e consciência, a relação entre norma e responsabilidade pessoal.

O problema é antigo – Eurípides já cantou o heroísmo de Antígona, que, contra a ordem do rei e ouvindo a própria consciência, sepulta o corpo do irmão –, mas também moderno, nosso, pois foi reproposto, depois da segunda guerra mundial, pelo Tribunal de Nuremberga, que exaltou a responsabilidade pessoal, quando afirma: “Se alguém agir por ordem do próprio governo ou de um superior, isso não dispensa da responsabilidade do crime”. E foi reproposto também, por exemplo, durante as celebrações dos 500 anos da conquista/descoberta do Novo Mundo.

O pretexto para repensar nessa relação foi-me oferecido pelo “achamento” no arquivo histórico da Companhia de Jesus, em Roma, de um documento, ainda inédito, sobre a escravidão dos índios do Brasil e pela postura, vária e variável, dos padres relativamente ao assunto.

Trata-se da *instructio* de 27 de junho de 1569, que o Pe. Geral, na época Francisco de Borja, enviou ao recém-nomeado Provincial do Brasil, Inácio de Azevedo, já Visitador da colônia durante os anos 1566-1568. Padre Inácio não chegou ao Brasil, pois piratas franceses assaltaram-no nas Canárias, em Junho de 1570:

*Recibiste, sin moverte
cruel y mortal herida
[...]
Jaques Sória te matou
francês e cruel ladron*¹.

Assim lembra-o Anchieta num dos dois poemas dedicados ao Padre Azevedo. A *instructio* evidentemente, perdeu-se, mas no arquivo romano encontrei o “rascunho” que está agora nas *Instructiones 1546-1582* e a cópia do arquivo que leio nas *Epistulae Hispanicae*. O título do documento é: *Lo que ha parecido que se deve guardar en la Provincia del Brasil acerca de los esclavos que alli se tienen naturales de la tierra*.

O problema do “outro” não tinha preocupado excessivamente os monarcas portugueses, desde as primeiras viagens, verdadeiras viagens bandeirantes, pelas costas africanas. Fortemente e amplamente amparados pela bulas papais – desde a *Rex Regum* de Eugénio IV (1436) às *Dum Diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1454) de Nicolau V, à *Inter Caetera* (1456) de Calixto III – soldados e marinheiros, comerciantes, colonos e marginais desciam das naus, conquistavam, aprisionavam matavam, levavam reféns e escravos para Lisboa e Portugal. Gomes Eanes de Zurara na *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné* deixou um testemunho dramático destas façanhas africanas.

Nas terras recém-descobertas, continuam os portugueses as tradições africanas de aprisionamento e escravização dos nativos. Essa política e essa filosofia começam, porém, a suscitar algumas inquietudes

.....
¹ A Padre Inácio de Azevedo, in José de Anchieta, *Poesias* (edição de Maria de Lourdes de Paula Martins), Belo Horizonte – S.Paulo, Itatiaia Editora – Universidade S.Paulo, 1989, p. 488.

tações. O papa Paulo III na bula *Veritas ipsa* (1537) afirmava com força serem «mesmo os índios homens verdadeiros» e, ainda: «eles não podem ser privados da sua liberdade e dos seus bens». Na vertente espanhola o problema explodiu com os dominicanos e sobretudo com Bartolomé de Las Casas. Este, na *Brevissima relacion de la destruccion de las Indias*, publicada em 1552, desafiando bulas pontifícias, teólogos e leis do Estado, denunciou abertamente o genocídio dos índios e gritou alto o seu protesto contra os espanhóis, chamando-os «lobos, tigres e leões crudelíssimos». Assim que, também os soberanos lusitanos, ainda que sem muita energia, começam a enviar ao Brasil ordens e regimentos contra assaltos e resgates injustos. Por exemplo, ao primeiro governador Tomé de Sousa o rei D. João III recomenda «... que se evite... que... pessoa alguma, de qualquer qualidade e condição que seja, não vá saltar, nem fazer guerra aos gentios... sem vossa licença...»².

Mas, como escreve um jesuíta do Ceará, lembrado por Serafim Leite, «Os Reis dão leis, mas não as cumprem os Vice-Reis»³.

Na verdade, sem o índio, sobretudo nesses primeiros anos «não se dava um passo. Era ele que remava, caçava, pescava, fazia as farinhas, lavrava a terra, [...] passava as cachoeiras, indicava os perigos e os meios de escapar a eles, apontava os tipos da flora e da fauna[...]»⁴. Daí, aquela verdadeira guerra que os portugueses faziam para escravizá-lo e explorar a sua força-trabalho, os seus conhecimentos, as suas habilidades. Foi nesse Brasil de contrastes que Nóbrega, Anchieta e muitos mais padres desembarcaram. Com grande, imenso espírito missionário, mas também com a cultura, os valores, o imaginário, as expectativas do tempo, daquele tempo, que na esteira de uma longa tradição, tão bem documentada no ensaio de Sérgio Buarque de Hollanda, *Visão do paraíso*⁵, identificava a terra recém-descoberta com o Éden reencontrado, com o

² Em Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae*, Roma, Monumenta Historica Societatis Jesu, 1956, vol. I, p. 6. Para o texto das “cartas”, quando não indicado diversamente sirvome desta edição em 4 volumes.

³ Vide Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, tomo II, p. 195.

⁴ A. C. Ferreira Reis, *O processo histórico da economia amazonense*, Rio de Janeiro, 1944, p. 11, *cit.* in Nelson Verneck Sodré, *Formação histórica do Brasil*, S.Paulo, Difel, 1982, p. 129.

⁵ Sérgio Buarque de Hollanda, *Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, S.Paulo, Companhia Editora Nacional, 1958.

Éden Terreal, misterioso e opulento. «*Non ibi frigus, non aestus*», imaginava já Santo Isidoro de Sevilha. Nesse Eden os padres encontram o novo Adão, um novo Adão: nu, pardo, inocente, «capaz das coisas de Deus», diz Anchieta⁶ e tão próximo da lei natural, que, escreve Pêro Vaz de Caminha, «imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar»⁷.

Com extraordinário entusiasmo os Padres começam então a acção missionária, começam, como canta Anchieta em *De gestis Mendi de Saa*,

[...] o trabalho assíduo e o cuidado incessante
de arrancar os Brasis às trevas fauces do abismo,
de conduzi-los para a luz serena dos céus
e curar-lhes almas e corpos, dias e noites a fio⁸.

Aqui, na terra da Santa Cruz, está o gentio, o pagão, o motivo da sua própria vocação. E estão os portugueses? Podiam os padres tolerar que antes de Cristo os gentios experimentassem o jugo e a crueldade dos colonizadores? Com certeza que não. De onde aquela acérrima defesa dos índios e das suas liberdades, ainda que com alguma contradição quanto ao comportamento quotidiano, quanto à percepção moral do problema, quanto à capacidade de superar a tradição e a cultura do tempo.

Nóbrega individua logo o cerne da questão e toma partido: «Os primeiros scandalos são por causa dos Christãos», escreve em 9 de agosto de 1549⁹. São os cristãos que injustamente e sem título algum roubam, assaltam e escravizam os índios. Começam, então, as súplicas, os pedidos, os protestos. Com algum resultado. Já em princípio de 1550, o Ouvidor Pêro Borges noticia ao rei: «[...] a requerimento destes Padres Apostollos[...] homens a quem nam fallece nenhuma vertude, eu mando poer em sua liberdade os gentios que foram salteados e non tomados em guerra»¹⁰.

.....
⁶ Carta aos Padres e irmãos de Portugal, [março] de 1555.

⁷ Anna Unali, *La Carta do achamento di Pero Vaz de Caminha*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1984, p. 111.

⁸ José de Anchieta, *De gestis Mendi de Saa* (original acompanhado da tradução vernácula pelo Pe. Armando Cardoso S.I.), Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1958, p. 101.

⁹ Carta ao Pe. Simão Rodrigues, Bahia, 9 de agosto de 1549, vol. I, p. 122.

Outra vez, um grupo de Carijós foi libertado, «porque, explica Nóbrega, doutra maneira não absolvemos»¹¹. Nóbrega entende a solidão da sua luta e pede a Lisboa e a Roma, ao rei e aos seus superiores uma norma certa que resolva de uma vez a questão, uma lei a que nenhum vice-rei possa escapar, pois, escreve em fins de Julho de 1552, ao Provincial de Portugal, Pe. Simão Rodrigues, «agora estamos em mayor confusão»¹².

No meio dessas incertezas e dúvidas Anchieta chega ao Brasil em 1553. Jovenzinho e doente, do índio natural descobre logo a ferócia, ainda que não generalizada, o costume de comer os inimigos, a natureza selvagem e bárbara. Leio na *quadrimestre* de 1º de Setembro de 1554: «... por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular que os dome e sujeite ao jugo da obediência. [...] São tão bárbaros e indómitos que parecem estar mais perto da natureza das feras de que da dos homens»¹³.

A mesma tónica percorre todo o *De gestis Mendi de Saa*, que, por ser um poema épico, aprecia a metáfora e a hipérbole:

que deixe de comer carne humana
o bárbaro que dela gosta? Podem os tigres viver sem a preia
e os leões ferozes dixer de espedaçar os novilhos,
e os lobos perdoar às mansas ovelhas? Antes deixará a baleia
de encher de peixes o bôjo no vasto oceano
antes deixará o gavião, em voo audacioso librado no espaço,
de raptar tímidas aves, e a águia real de garras aduncas
de levantar às alturas em revoada a lebre cativa:
do que deixarem os brasil de devorar carnes humanas
(vv. 960-968).

.....
¹⁰ Carta do Dr. Pêro Borges a D. João III, Porto Seguro, 7 de fevereiro de 1550, vol. I, p. 174.

¹¹ Carta ao Pe. Simão Rodrigues, Bahia, fim de agosto de 1552, vol. I, p. 404.

¹² «Eu cuydei que com a vinda do Bispo ficassemos quietos com a determinação dos escravos salteados e que vendem os parentes, e agora estamos em mayor confusão e ainda esperamos a resposta do Doctor Navarro durando-nos as mesmas dúvidas», in vol. I, p. 370.

¹³ *Quadrimestre* de Anchieta a Santo Inácio de Loyola, de S. Paulo, in José de Anchieta,

«Fúria selvagem» (v.457), «hordas selvagens» (v.761), «bárbaros» (v. 791, 821, 906, 1372), «beberrões» (v.933), «devassos» (v.935), «leões ferozes» (v.962), «lobos» (v.963), «leopardos ferozes» (v. 2256), os índios só entendem o poder e a força das armas. Com efeito, derrotados e reduzidos em aldeias, os Brasis podem agora aprender «os hábitos santos de Cristo» (v. 1237):

Agora se podem admirar as multidões numerosas,
 que acorrem aos templos de Deus,
 [...]
 Cada qual exalta a seu Pai com os termos que sabe:
 aqui brada a fé sincera, aqui a mulher mais o homem
 aprendem o amor de Deus, guardam os mandamentos do Eterno
 e bebem sequiosos a linfa da doutrina celeste.
 (vv. 1238-1246)

A mesma convicção Anchieta renova-a na carta de 16 de abril de 1563 ao Geral Pe. Diogo Laínes, escrevendo de São Vicente:

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam sujeitados e postos sob o jugo. Porque, para este gênero de gente não há melhor pregação que espada e vara de ferro, na qual, mais que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o *compelle eos intrare*¹⁴.

Nóbrega voa mais alto e continua a sua batalha contra a escravidão do nativo, primeiro passo para o evangelizar e converter. Contra as conclusões da Junta de Bahia, de Julho de 1566, que alargavam o conceito de necessidade de “extrema” para “grande”,¹⁵ mesmo contra o próprio superior, o Pe. Luís da Grã,¹⁶ e contra o próprio

.....

Cartas, correspondência ativa e passiva (pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti), in *Obras completas*, vol. 6º, S.Paulo, Edições Loyola, 1984, p. 74-76.

¹⁴ *Idem*, p. 95.

¹⁵ *Vide Se o pai vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo. Resposta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Quirício Caxa*, de 1567, in *Monumenta Brasilia, op. cit.*, vol. IV, p. 387-415.

¹⁶ «tener esclavos próprios o alugilados... en esto sienten de diversa manera el Padre

Geral Pe. Diogo Laínes, que admitia a possibilidade de ter escravos desde que justamente possuídos¹⁷, continua ele gritando e protestando.

A *instructio* do Geral Pe. Francisco de Borja insere-se nesse contexto, nessa procura de certezas, de esclarecimento de contrastes. É com bastante novidades para os padres.

Depois de ter invocado a Mesa da Consciência para que desse normas válidas para os confessores todos «*esto será para no condenar a los que tuvieren esclavos del Brasil con las condiciones que la dicha Mesa de Consciencia señalaré*», o documento traça um caminho mais estreito para os religiosos:

En caso que en la Mesa de la Consciencia se determine que se puedan tener esclavos del Brasil, los nuestros hagan muy gran diligencia en saber si los esclavos que ahora poseen son avidos por algun modo que no sea muy seguro en consciencia, como seria ser alguno tomado en guerra injusta, o vendido de quien no pudo venderle o enganado quando se vendio o por otro algun titulo que no asegure bien la consciencia. Y los que asi fuerem avidos, aunque creo que no abrá ninguno, luego se pongan en entera libertad.

Eis agora a novidade mais relevante do documento, a que indica uma mudança total na vivência dos padres, fruto talvez das ideias e do esforço intelectual de Manuel da Nóbrega:

De oy adelante non se puedan tomar en la Compañía mas esclavos, aunque a los otros fuese licito tenerlos. Mas por la necesidad que se representa que ay en el Brasil de servicio se les concede que puedan tener hombres del Brasil que de su propria voluntad, entendiendo bien lo que hazem, los quisierem servir ad certum et limitatum tempus por justo concierto y partido que con ellos se hará. [no rascunho: y este tal tempo los podran retener etiam invitos] Estos tales

.....

Luis de Grana y el dicho Padre Nobrega» (Carta de Pe. Juan de Polanco por comissão do Pe. Geral Diogo Laínes ao Pe. Gonçalo Vaz de Melo, Provincial de Portugal, Trento, 25 de março de 1563, vol. III, p. 514).

¹⁷ «El tener esclavos para tratar la hazienda de ganados o pescar o para lo demás con que se ha de mantener semejantes casas, no lo tengo por inconveniente, con que sean justamente poseídos, lo qual digo porque he entendido que algunos se hazem esclavos injustamente» (Carta do Pe. Diogo Laínes ao Pe. Manuel da Nóbrega, Trento, 16 de dezembro de 1562, vol. III, p. 514).

han de ser trattados com humanidad como criados y no se les han de echar hierros porque ni en nombre ni en hechos se les ha de hazer tratamiento de esclavos. Tampoco se ha de tenir mas numero destes que el necessario para aquellas tierras, andando en esta materia los de la Compañía antes con estrechura y recato que con anchura.

A *instructio* termina com uma advertência: «*Aunque se determine que se tengan los esclavos, los nuestros en el buen tratamiento han de ser adelantados de los otros, asi por lo que se deve a la charidad, como para dar exemplo a los otros que tienen esclavos...*» e com uma norma rígida: «*Los esclavos de la Compañía en ninguna manera se vendan, ni se den, ni truechen, ni enajenen si no fuera para darles libertad.*»

Depois deste documento, não ousei dizer a causa do documento, noto que na produção poética de Anchieta o índio perde quase completamente as feições de lobo, de leão, de devasso para se elevar numa dimensão superior, poética, e se tornar o novo Adão, disputado por santos e diabos, por Guaixará e por São Lourenço, os diabos jactando-se de possuir aldeias e índios, os anjos, os santos, a Virgem Maria prontos para defendê-los e salvá-los. Quem assalta e aprisiona não é mais o português, mas o diabo; a escravidão é a escravidão do pecado; livrar, libertar, resgatar é vencer o pecado, é servir a Deus. Os velhos hábitos:

a bebida, o fétido adultério
mentiras, brigas
ferimentos mútuos, guerra¹⁸.

são cancelados pela doutrina e pela graça de Deus. Assim, grato, canta um índio:

Corromperam minha alma
costumes perversos.
O meu consolo é que
agora eu amo
a Jesus meu Senhor¹⁹.

.....

¹⁸ “Na aldeia de Guaraparim”, in José de Anchieta, *Poesias, op. cit.*, p. 647.

No entanto, Anchieta, em 1577, toma-se Provincial do Brasil. Nóbrega já morreu. Nenhum outro levanta a bandeira que era do primeiro apóstolo. Nem ele, o autor dos doces poemas em honra da Virgem Maria, que, persistindo a urgência de mão de obra escrava para os colégios e casas dos padres, ao Geral Pe. Everardo Mercuriano põe a seguinte questão:

A boa memória do Padre Francisco de Borja mandou que não se lançassem ferros aos escravos, que a companhia tem nestas partes. Tem-se por experiência ser-lhes isto proveitoso e muitas vezes necessário, para que sejam como devem. Desejamos ficasse isto à prudência e à caridade dos superiores²⁰.

Anchieta, evidentemente, não tem a postura profética de Nóbrega, antes continua a acreditar nas razões da constrição e da força, nem Pe. Everardo tem a firmeza de São Francisco de Borja. A proposta é aceita: «Concede-se que o padre provincial possa com causa notável e *ad tempus* mandar algumas vezes que se lancem ferros aos escravos, que a Companhia para seu serviço mantêm nessa província»²¹.

Coitados dos índios, aprisionados e escravizados pela cobiça dos colonos e pelo amor demasiado e contraditório dos padres!

Do assunto Anchieta não se interessa com força, aceita resignadamente a realidade, vale dizer o contraste, a guerra contínua com os colonos e, como diz na carta de Setembro de 1594 ao Geral Pe. Cláudio Acquaviva, sempre pelos mesmos motivos: «porque não lhes concedemos que façam os índios cristãos à sua vontade, querendo servir-se deles a torto e a direito. [...] Mas como esta é guerra antiga, que no Brasil não se acabará, se não com os mesmos índios, trabalhamos por sua defesa»²².

.....

¹⁹ *Tupána Kuápa*, in *Idem*, p. 589.

²⁰ Algumas coisas da Província do Brasil se propõem ao nosso Padre Geral este ano de 1579 e respostas, in José de Anchieta, *Cartas*, *op. cit.*, p. 290.

²¹ *Idem*, *ibidem*.

²² *Idem*, p. 409.

Trabalhar como, se a guerra, aquela guerra, continua cruel e persistente e ainda com a certeza de que a “esta guerra antiga” Sacerdote e poeta, Anchieta dá a sua resposta e a sua receita, que se encontra na sua poesia, nos muitos textos que falam em amor, no pedido de amor, na disponibilidade a amar. O amor é que sabe transformar os antigos lobos e leões e tigres em cristãos, o amor é que é capaz de os libertar:

Deixei a floresta
em tua honra
Ama-me muito²³

Aqui estamos nós dançando
em tua honra, mãe de Deus [...]
Ama-nos tu [...]
Vem nos libertar²⁴.

Estou muito alegre
e amo os escravos²⁵

É suficiente o amor? Foi suficiente?

.....
²³ *Dia da Assunção quando levaram a sua imagem a Reritiba*, in *Poesias*, *op. cit.*, p. 582.

²⁴ *Dança*, in *Idem*, p. 661.

²⁵ *Dança dos Reis*, in *Idem*, p. 833.



JESÚS NEGRÍN FAJARDO

Espanha, Universidade de La Laguna - Tenerife

LABOR PACIFICADORA DE ANCHIETA EN IPERUÍ (1563): EL DIÁLOGO COMO INSTRUMENTO DE CONCORDIA ENTRE LOS PUEBLOS

Introducción

La multifacética personalidad de Anchieta, analizada desde diversos campos del saber, alienta la curiosidad del investigador e invita a profundizar en aspectos concretos que llaman poderosamente la atención. Una faceta destacada la constituye su capacidad de comunicador, cualidad de enorme eficacia en el proceso de paz que protagonizó como rehén voluntario de los tamoyos en Iperuí durante cinco meses.

El bello texto epistolar de Anchieta, que con fecha 9 de enero de 1565 remitió al Padre Diego Laínez desde la Villa de San Vicente¹, constituye una rica fuente documental que contiene valiosos datos de interés para los estudiosos de la época colonial brasileña de aquel momento histórico. En este trabajo analizaremos en dicho texto, la actitud dialógica de Anchieta como instrumento de pacificación.

La violencia se había adueñado de la zona del litoral brasileño

.....
¹ Joseph Anchieta, “Do Ir. José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, Roma, 9 de enero de 1565”, en *Cartas. Correspondencia ativa e passiva* (Pesquisa, Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J.), São Paulo, Edições Loyola, 1984, 2.ª edição, p. 208-253.

comprendido entre Cabo Frío y San Vicente; y la confrontación armada, los apresamientos y muertes de personas y el acoso permanente a las poblaciones generaba más violencia, sin que se vislumbrara el final de la contienda.

En esta situación, la experiencia de las conversaciones de paz entre los pueblos de la zona en conflicto, pone de manifiesto el incalculable valor del gesto de los jesuitas Nóbrega y Anchieta, ofreciéndose como rehenes voluntarios de los indios tamoyos.

De la estancia de los jesuitas en Iperuí queremos destacar, sobre todo, la actitud de disponibilidad desinteresada,² la capacidad de relacionarse con personas inicialmente adversarias³ y la búsqueda de un interés común, la paz, a través del diálogo.

El escenario de Iperuí no era el más apropiado para llevar a cabo una negociación sobre la paz sin sobresaltos. Por eso, una consideración de los peligros ambientales, las interferencias de intereses controvertidos y la actividad bélica incontrolable, convierten ahora este lejano episodio histórico, protagonizado principalmente por Anchieta, en un valioso referente paradigmático.

1. El escenario del conflicto⁴

Tomé de Souza había puesto en 1552 los fundamentos de una población portuguesa en la bahía de Guanabara. Los tamoyos dominaban el citado litoral brasileño y el cacique Cunhambeba⁵ hostigaba constantemente a las poblaciones portuguesas. En 1555, el hugonote francés Durand de Villegaignon se apoderó de la isla Sergipe, estableciendo la

.....
² La actitud comunicativa y abierta de los rehenes jesuitas con el mundo aborigen se plasmó, de entrada, en una dedicación a los más débiles: niños, enfermos y moribundos.

³ La disponibilidad de los padres hacia los más necesitados se complementó con el establecimiento de una relación con los caciques indios, basada en una comunicación abierta, compartiendo preocupaciones, experiencias personales e ideas.

⁴ La prolongada confrontación en el litoral había creado una situación de odio y de rencor entre los portugueses y los tamoyos, principalmente, agravándose con la entrada en escena de los franceses, quienes para defender sus intereses se aliaron con los tamoyos frente a los portugueses y a los tupíes de los aldeamientos cristianos.

⁵ “Era de feiços grandes e grosseiras: as rugas da fronte e das faces descobriam quantas vezes em vida conhecera o perigo a que se arrojara. A expressão do rosto, podemos dizer, respirava uma melancolia feroz”. Antonio de Queiroz Filho, *A vida heróica de José de Anchieta*, São Paulo, Edições Loyola, p. 82.

denominada Francia Antártica. El frente guerrero formado por franceses y tamoyos hacía inviable el desenvolvimiento natural de la vida en la colonia e impedía la consolidación de los aldeamientos cristianos de Piratininga.⁶ El intento de los portugueses de solucionar el problema por medio de las armas en 1560 fracasó porque la derrota de los franceses, expulsados de la isla de Villegaignon por Men de Sá, no supuso el final de la contienda y las espadas continuaron en alto. Los franceses y la confederación de los tamoyos siguieron hostigando la capitania de San Vicente y el asentamiento de Sao Paulo.

En este contexto de violencia fue madurando la idea de buscar una salida negociada al conflicto, de tal manera que un proceso de paz⁷ sustituyera a la confrontación armada, cada vez más virulenta e ineficaz. A primera vista, los inconvenientes parecían insuperables porque las características ideológicas y humanas de los contendientes no eran las más adecuadas para abrir canales de comunicación que garantizaran un final exitoso. Tampoco ofrecían garantías los portugueses porque utilizaban los mismos métodos de hostigamiento que los tamoyos. Se trataba de sustituir la violencia por el diálogo como instrumento para conseguir la paz de la zona. Pero ¿cómo superar rencores, prejuicios y desconfianzas entre enemigos irreconciliables?. ¿Cómo crear un clima de comunicación que rompiera las barreras de la violencia?. El padre Manuel de Nóbrega tomó, en estas circunstancias, una decisión valiente y arriesgada, según consta en carta dirigida por Anchieta al padre Laínez el 16 de abril de 1563,⁸ como único camino posible para conseguir la paz: partir

.....

⁶ Los aldeamientos cristianos, organizados por los jesuitas en la meseta de Piratininga, eran permanentemente hostigados por los colonos portugueses, que apresaban a los tupíes aldeados para utilizarlos como mano de obra barata en sus haciendas. Los tamoyos le declaraban la guerra y con la propagación de falsos rumores hacían cundir el pánico entre sus habitantes, muchos de los cuales huían despavoridos.

⁷ El plan de paz consistía en "...separar os tamoios da costa dos do Rio e confederá-los depois com os Tupis de Piratininga e São Vicente. Com o enfranquecimento da Condeção Geral dos tamoios, seria possível ou fácil a fundação do Rio de Janeiro..." Antonio Queiroz Filho, *A vida heroica de José de Anchieta*, São Paulo, Edições Loyola, 1988, p. 83.

⁸ Cuando estaban a punto de partir para Iperuí, el 16 de Abril de 1563, Anchieta escribió una carta al padre Laínez, en la que le daba cuenta de la misión de paz que emprendían: "...Vendo o Pe. Manuel de Nóbrega os grandes trabalhos e inquietação de toda esta Capitania, com as contínuas incursões destes contrários...se determinou...de ir tratar pazes com eles, e eles virem cá, e assim haver comunicação e concórdia..." Joseph de Anchieta, "Do Ir. José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laínez, Roma", en *Cartas, op. cit.*, p. 204.

para Iperuú con el hermano José de Anchieta⁹, en calidad de rehenes como garantía de lealtad.

2. La empatía, como generadora de confianza.

La labor pacificadora de Anchieta se fundamentó en su capacidad de comunicador y en sus dotes de observador. Su actitud generaba confianza en sus interlocutores porque se acercaba a las personas, al mundo de sus costumbres, de sus creencias y de sus valores. Y lo más importante: el acercamiento a los caciques indios no respondía a una estrategia calculada para atraerse a los aborígenes, sino que formaba parte de su pensamiento moral.

Los tamoyos, por su parte, estaban endurecidos con los portugueses y recelaban de cualquier iniciativa que proviniera de ellos. Tenían vividas amargas experiencias en parecidos intentos de pacificación. Esta inicial desconfianza motivó situaciones de tensión que pudieron acabar con la vida de los rehenes. La actitud positiva de los jesuitas en el proceso fue determinante porque lograron crear una corriente de comprensión mutua con los caciques indios, indispensable para lograr un acercamiento de las posiciones que inicialmente defendían las partes antagónicas.

En esta relación con el mundo aborigen, especialmente con sus caciques, la edad y las cualidades personales hicieron que el protagonismo de Anchieta y Nóbrega fuera diverso y complementario¹⁰. El joven Anchieta conocía la lengua tupí y se había interesado por las costumbres de los nativos. En Piratininga había tenido ocasión de conocer la mentalidad, creencias, comportamientos y capacidades de los aborígenes.

⁹ “Agora estao aparelhados dois navios, en que havemos de ir. o pe. Manuel de Nóbrega e eu por intérprete, por falta de outro melhor... Querendo os contrarios dar reféns, que venhan cá, nos havemos de fixar em suas terras, e com isto esperamos que terá algum sossego esta Capitania, que anda deles tão infestada” Joseph de Anchieta, “Carta 16 de abril de 1563”, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰ Anchieta conocía la lengua tupí, y a través de ella en Piratininga, como misionero, había profundizado en la mentalidad aborigen, comprendiendo sus creencias y valores.. Como rehén, conviviendo con una población salvaje, que practicaba el canibalismo, y vivía en estado de guerra, el conocimiento de la lengua india garantizó la comunicación con los interlocutores aborígenes. Anchieta, que en principio acompañó a Nóbrega como mero intérprete, se convirtió en el protagonista de la comunicación, a la postre elemento clave para la paz.

Nóbrega era un luchador, forjado en la dureza que entrañaban las difíciles relaciones entre los pueblos enfrentados. Era un hombre enfermo, experimentado en conciliar posiciones por la autoridad moral que le otorgaba su condición de superior de los jesuitas en San Vicente. En sus respectivos cometidos trabajaron hasta el final del cautiverio. Anchieta permaneció en el peligroso escenario de Iperu , entre los indios. Nóbrega garantizó la paz en San Vicente, entre los portugueses, y logró que el trabajo de Iperu  no se estropeará.

En las relaciones humanas con los indios, Anchieta puso a prueba su enorme capacidad de empat a¹¹. El conocimiento que tenía de la mentalidad aborigen le facilitaba ponerse en el punto de vista de sus interlocutores, de captar su situación e intereses personales. La empatía presupone capacidad de escucha y de argumentaci n¹². Esta actitud de comunicación con el "otro" hacía que estuviera en disposición de captar su estado de ánimo, sintonizando con su mundo interior.

Pero lo más sorprendente es que los caciques indios empatizaron también con los rehenes, sintonizando con el mundo de las ideas religiosas y con los comportamientos personales de Anchieta, incomprensibles en principio para la mentalidad y las costumbres aborígenes.

Se estableció entre ellos una corriente de mutuo afecto y una participación de sentimientos. Esta actitud empática motivó que los interlocutores no se encastillaran en la desconfianza y no se encerraran en sí mismos, con lo que paulatinamente se crearon de un modo natural las condiciones del diálogo.

3. El diálogo, como instrumento de concordia.

Sin un esfuerzo de comprensión del "otro" el diálogo no es posible. Todo diálogo nace de la pregunta y la respuesta. Es el camino para conocer la realidad y al "otro". Se accede así a lo común desde el pro-

.....

¹¹ "Participación afectiva, y por lo común emotiva, de un sujeto en una realidad ajena" (*Diccionario de la Real Academia de la Lengua*). Se refiere fundamentalmente a la capacidad de percibir, entender o interpretar la emoción del otro. Implica la simpatía, que "...además de implicar la sintonía con el otro, conlleva una respuesta emocional en forma de comprensión y ayuda ante la situación ajena". L. Alvarez Munoriz, "Empatía y Simpatía", en *Diccionario de Pensamiento Contempor neo*. Madrid, San Pablo, 1997, p. 395.

¹² Pedro Ortega, *Valores y educación*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 33.

pio esfuerzo en un itinerario personal.¹³ “El diálogo, escribe Pedro Ortega, supone ante todo una decidida actitud de respeto a las diferentes opiniones, creencias, valores y conductas del interlocutor”¹⁴

La paz era un anhelo común. Este deseo compartido con distintos matices, era un proyecto realizable. Y cuando hay proyectos comunes realizables lo único que interesa es la competencia de los que participan en su realización y que los intervinientes estén dotados de capacidad para establecer relaciones personales. Todo lo demás viene por añadidura.

Esto quiere decir que cuando hay un interés común, las actitudes de cooperación van reemplazando, de una manera natural, a las actitudes de hostilidad. De la comunicación empática surge el diálogo, y a través del diálogo se manifiestan las ideas y los afectos. Se da el reconocimiento del otro y viceversa.

La relación personal de Anchieta con los caciques indios no era superficial, sino comprometida y testimonial. Sostenía con convicción sus posiciones, y manifestaba disposición a comprender las posiciones contrarias. Cada uno comunicaba su verdad, sin imponerla. Había un reconocimiento mutuo. Anchieta no se sorprendió cuando, según la costumbre oborigen, le ofrecieron sus hijas y sus hermanas. Era un gesto de consideración hacia el huésped en el ritual de las costumbres indias que el jesuita conocía muy bien. Con suma naturalidad declinó el ofrecimiento y lo razonó doctrinalmente. Anchieta, por su parte, escuchaba con actitud comprensiva los relatos que le hacían los indios sobre los apresamientos y otros agravios cometidos por los portugueses en muchas ocasiones.¹⁵

La corriente empatía-simpatía que se estableció a través de las relaciones humanas, dio paso a un mayor grado de confianza, plasmada en la interpelación sobre cuestiones personales. Pindobucu sintió curiosidad por la forma de vida de los padres. Se sorprendía que no tuvieran mujeres y, espantado, les planteó su estupor. Los jesuitas

.....
¹³ Tomás Domingo Moratalla, “Diálogo”, en *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, *op. cit.*, p. 348.

¹⁴ Pedro Ortega y otros., *op. cit.*, p. 32.

¹⁵ Las costumbres antropófagas de los nativos repugnaban profundamente a Anchieta. Sin embargo, resulta curioso que en ningún pasaje de la carta que analizamos, aparezca diálogo alguno con caciques de su confianza sobre las fiestas caníbales que celebraban los tamoyos en Iperuí.

respondieron con naturalidad, desde su visión cultural y religiosa, pensamiento que estaba en las antípodas del pensamiento religioso y cultural de los nativos.¹⁶ Dentro de aquel contexto “menos racional” intervenía más el componente afectivo que el de esclarecimiento de las ideas.

Uno de los obstáculos que impedían garantizar la seguridad personal de Anchieta y el final exitoso del proceso de paz, lo constituía la imposibilidad de controlar a los grupos de guerreros tamoyos que emprendían esporádicamente acciones bélicas contra las poblaciones enemigas.¹⁷ En la segunda etapa de Anchieta en Iperuí, una vez que Nóbrega partió para la Villa de San Vicente,¹⁸ el misionero tinerfeño vivió situaciones angustiosas. En ausencia de los caciques amigos, sufrió la amarga experiencia de inesperadas irrupciones de los mencionados grupos guerreros que, enterados de la presencia del rehén, habían tomado la decisión de matarlo. Anchieta escuchaba a los amenazantes indios, les explicaba su misión de paz y de amistad. Y aguardaba esperanzado, refugiándose en su fe religiosa.¹⁹

Conclusión.

¿Fue una temeridad la decisión de Nóbrega y Anchieta de ofrecerse como rehenes de los tamoyos?. Es difícil dar una respuesta afirmativa o negativa porque la seguridad de los jesuitas dependía de múltiples factores ajenos a su voluntad. Pero sí había una dimensión que

.....

¹⁶ “E sabendo que nao tinhamos mulheres, se espantou muito, preguntando-nos: “*E não os desejais, quando vedes algumas formosas? Nós como resposta lhes mostramos as disciplinas com que se domava a carne, quando se demandava a esses maus desejos, falando-lhe também dos jejuns, abstinências e outros remedios que tinhamos...*” Joseph de Anchieta, “Do. Ir. José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, Roma. 8 de enero de 1565”, en *Cartas, op. cit.*, p. 218.

¹⁷ Para tener la consideración de un “principal” bastaba poseer una canoa con capacidad para 12 ó 14 guerreros.

¹⁸ Nóbrega partió para San Vicente el 21 de Julio de 1563.

¹⁹ “Su supervivencia en medio de los salvajes fue considerada siempre como debida a una especial intervención divina...Suele relacionarse con este hermoso pasaje de su biografía su poema De Beata Virgine Dei Matre Maria,...Esta relación con la estancia y supervivencia en Iperuí está atestiguada por el propio poeta en el epílogo del poema: “En tibi quae uoui, Mater Sanctissima, quondam/ carmina, cum saeuo cingerer hoste latus,/ dum mea Tamuyas praesentia mitigat hostes/ tractoque tranquillum pacis -inermis- opus”. Francisco González Luis, “El armisticio de Iperuí y el poema De Beata Virgine Dei Matre Maria (1563)”, en *José de Anchieta, Vida y Obra*, La Laguna, Ayuntamiento, 1988, p. 114.

dependía de ellos y que brotaba de su mentalidad misionera y de sus cualidades personales: su actitud de servicio, disponibilidad y comunicación permanente. Unas veces encontraron reconocimiento a su misión: Pindobuçu reconoció ante Anchieta con gozo su confianza en conseguir la paz “...*dizendo que muito tempo havia que as desejava, e que queria durassem para sempre*”.²⁰ Pero también es cierto que en otras ocasiones sus vidas corrieron peligro. La propagación de perversos rumores y falsas noticias formaban parte de lo “otro” del diálogo que es la violencia.

Los rehenes confiaron en su capacidad de persuasión para conversar con los tamoyos sobre las condiciones necesarias para conseguir la paz, utilizando las armas de la palabra y los gestos de la amistad.

El diálogo, en el proceso de paz de Iperuú, sirvió como instrumento de concordia entre los pueblos, porque dialogar no es simplemente hablar. Entraña también una actitud de respeto hacia las creencias y los valores de los otros. La palabra es importante, pero también son valiosos los gestos, los silencios y las emociones.

Nadie hubiera podido imaginar, cuando empezó la aventura de Iperuú, que el temible jefe indio, Cunhambeba, devolvería personalmente en su canoa a José de Anchieta a la Villa de San Vicente, para donde partió sano y salvo el 5 de Septiembre de 1563.

.....

²⁰ Joseph de Anchieta, “Carta 8 de enero de 1565”, *op. cit.*, p. 218.



JOÃO BORTOLANZA

Brasil, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

MITOLOGIA PAGÃ EM *DE GESTIS MENDI DE SAA*¹

RESUMO: Como notável Humanista, Anchieta, no seu poema épico *De Gestis Mendi de Saa* (1563), seguindo os cânones clássicos, serviu-se expressivamente da mitologia pagã. No texto latino, encontram-se mais de 300 alusões diretas a entidades mitológicas. Já, no texto português do Pe. Armando Cardoso, a maioria delas não consta. Isto se deve ao fato de Anchieta normalmente valer-se da metonímia: os epítetos pagãos referem-se a elementos ou a fenômenos da natureza, quando não são cristianizados. Assim, no mais das vezes, Apolo, Netuno, Vulcano, Minerva ou Marte, entre outros, são empregados como sinônimos de, respectivamente, o sol, o mar, o fogo, a arte ou a guerra. Outras vezes, são as figuras infernais ou celestiais que passam a integrar a dominante mitologia cristã da epopéia: *Styx*, *Cerberus*, *Dis* ou seu epíteto *Tyrannus*, *Acheron*, *Infernus*, *Bellua*, *Chaos* empregam-se dentro do contexto infernal e diabólico cristão, enquanto *Olympus*, *Altitonans* ou *Tonans*, *Superi*, *Aether e aethereus*, *Superus Parens* etc. passam a referir-se ao Céu cristão, a Deus Pai.

PALAVRAS-CHAVE: Mitologia pagã – Alusões – Metonímia.

.....
¹ Vd. Pe. Joseph de Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa*, Introdução versão e notas do Pe. Armando Cardoso, São Paulo, Loyola, 1986

Como notável Humanista, Anchieta, no seu poema épico, o primeiro a ecoar da América, *De Gestis Mendi de Saa* (1563), seguiu os cânones clássicos em voga, tão bem apreendidos 450 anos atrás nos bancos escolares de Coimbra, colimando o ideal da epopéia clássica, o mais possível mimese dos tópoi, dos mitos, das comparações e das *figurae elocutionis*, além do emprego do metro heróico, o hexâmetro, e do Latim Clássico, a língua das universidades.

O resultado é um texto que traz as marcas da epopéia clássica. Há nele o herói, aliás um *Pius Mendus*, há as *Gesta*, as grandes façanhas cometidas por um herói portentoso, sobre-humano, há a linguagem grandiloqüente apropriada, há um desígnio, um *Fatum*, a construção de uma nova Cidade, Cristã e Portuguesa, ideal da ideologia cruzada da Fé e Império, e há a presença do Maravilhoso: o herói humano, na trama divina, é o instrumento dócil nas mãos de Cristo Rei, o verdadeiro Herói, o que decide, quer e pode executar os *Mirabilia ad aeternum memoranda*. Pois é nesse herói divino que se encontra a grande inovação, corda dissonante na mimese clássica da Renascença. Como então manter a tradição clássica? Onde ficaria o maravilhoso pagão?

Camões, por exemplo, viveu anos mais tarde esta mesma colimação: tornou-se-nos até familiar falar em maravilhoso cristão e maravilhoso pagão em *Os Lusíadas*, assim como na Ideologia da Fé e Império a formar o *Fatum*, a força suprema a mover o imo dos eventos inapelavelmente para o seu intento insondável ao comum dos mortais, a relativizar o livre arbítrio e a humana *Virtus*. Comparados com os heróis da épica homérica, seja Enéias, seja Vasco da Gama, não passam, em certo sentido, de joguetes descarnados manipulados pela vontade superna.

A solução anchietana foi na mesma direção, mas sua opção foi menos sincrética: a opção pelo maravilhoso cristão é total. Os deuses do Olimpo não têm absolutamente poder algum. Como bem diz Costa Ramalho – em seu artigo “O Inferno no *De Gestis Mendi de Saa* de Anchieta” – “Deus Trino e Uno é nele a força que preside aos destinos do homem.”²

Faltaria então a mimese dos clássicos? O Humanista canarino,

.....

² Américo da Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal* I, Coimbra, INIC, 1988, p.163.

ante o significado da presença do Governador Geral Mem de Sá para definitiva colonização e catequização dos índios do Brasil, embora sentindo que faltava o devido distanciamento no tempo para que os aedos cantassem as gestas – o que também prescrevem os cânones épicos clássicos –, profetiza, antecipa-se Aedo Cristão, a desfraldar a bandeira das quinas dos cruzados, lavrando versos-gestas que deverão ser cantados pelos pósteros. Versos clássicos, virgilianos, em hexâmetros latinos que se equiparam ao grande épico romano. Versos que atendem a todas as características épicas, que, sem trair a ideologia da Fé e da Espada, do ideário cristão dos cruzados, revestem-se de roupagens da mitologia pagã, como ornamento de estilo, metonímias dos fenômenos da natureza ou novos epítetos já cristianizados pelo Humanismo. Estas marcas pagãs ocorrem, sem contar as referências indiretas, mais de 300 vezes. Se pensarmos que são 3087 versos, isto equivale a uma alusão mitológica direta a cada 10 versos, o que é, à primeira vista, um tanto estranho para um texto cristão.

Apresento (V. *infra* Quadros I e II) aqui Quadros contendo as principais alusões, com o número e a localização das ocorrências, para didacticamente facilitar o estudo deste aspecto relevante da epopéia anchietana, ainda a merecer maior divulgação 435 anos depois de sua primeira edição. No Quadro I, destaco o emprego metonímico, em que os mitônimos aparecem como os fenômenos a que presidiam, em figuras de estilo de grande efeito. Já, no Quadro II, as entidades mitológicas passam a ser “cristianizadas”, inserindo-se na cosmovisão católica da época.

Em primeiro lugar entre as alusões, Marte, o deus da guerra, com 24 ocorrências, atesta uma característica das epopéias clássicas: grandes feitos são guerras que o herói tem que enfrentar. Na ideologia anchietana, os índios “brasis”, como tivemos ocasião de apresentar em comunicação de 1997, “A ideologia da adjetivação indígena em *De Gestis Mendi de Saa*”³, são os bárbaros e cruéis selvagens, sedentos de guerra e de carne humana, a viverem sob o reino de Satanás. Isto por si justifica a proeza do herói *Mendus* que, em nome de Cristo e do Rei, vem submetê-los aos ditames do Império luso-católico: coagi-los a aceitar a colonização e a catequização. *Justo Marte* (3) e *Vindice Marte* (3), os novos

.....
³ *Atas do Congresso Internacional Anchieta – 400 Anos*, São Paulo, 1998, p. 39-49.

QUADRO I: Alusões mitológicas pagãs (metonímicas)
- ocorrências e ubicação

ENTIDADES MITOLÓGICAS	SIGNIFICAÇÃO NO POEMA	OCORRÊNCIAS	UBICAÇÃO DAS OCORRÊNCIAS (VERSOS)
<i>APOLLO</i>	Sol	02	1119, 1842
<i>Helles</i>	Sol	01	893
<i>Phoebus /-eus</i>	(do) sol	17	118c, 891, 1048, 1440, 1496, 1704, 2036, 2562, 2588, 2721, 2731, 2838 / 303, 1839, 2536, 2550, 2671
<i>Titan</i>	Sol	03	1242, 2654, 2701
<i>AURORA</i>	Aurora	05	1114, 1496, 1897, 2354, 2472
<i>Eous</i>	do Oriente	01	1701
<i>Eous</i>	da Aurora	03	1994, 2587, 2670
<i>Eous</i>	Estrela da manhã	02	1967, 2957
<i>Tithoni coniux</i>	Aurora	01	2670
<i>Pallantias, -adis</i>	Aurora	02	1241, 2035
<i>MARS, -tis / Martius</i>	Guerra	24	84, 90, 219, 355, 515, 721, 958, 1353, 1420, 1475, 1586, 1626, 1723, 1798, 1819, 2066, 2313, 2333, 2388, 2403, 2493, 2513, 2725 / 2695
<i>MINERVA</i>	Artes	02	172, 331
<i>Pallas, -adis</i>	Artes	01	2393
<i>VULCANUS</i>	Fogo	04	1955, 2161, 2770, 2930
<i>NEPTUNUS</i>	Mar, oceano	04	221, 1436, 2133, 2306
<i>Thetys, -yos</i>	Mar, oceano	01	162
<i>Tethis, -is (-idis)</i>	Mar, oceano	01	2963
<i>VENUS</i>	Prazer sexual	01	1104
<i>CYNTIA</i>	Lua	01	753
<i>LYAEUS</i>	do Vinho	01	993

cruzados lançam-se aos combates, *Martis opus*, *Martis amore* (2), *Martis vehementi ardore*, *animoso Marte*, *horrendo Marte*, porque é seu hor-

ridus Martis amor que garantirá o desfaldar da bandeira das quinas, o triunfo do herói pró-Herói. Por outro lado, os *crudeles populi*, sendo-lhes inato o *Martis furor, belli vesanus amor*, manifestam-se em *saevo* (4), *assiduo* (2) e *funesto Marte*. É o herói vingador em justa guerra, dum lado, a vencer o desafio sobre-humano de domar um povo feroz que, antropófago, a seu turno, tem no hábito da guerra um *modus vivendi*, uma vida contra os ditames da natureza.

Outro aspecto relevante do Quadro I são as marcações cronotópicas, em que se destacam o sol e a aurora, com respectivamente 20 e 12 alusões mitológicas: *Apollo* com seus *jugales* ou *Phoebus claris equis, curru festisque quadrigis, flagrantibus equis, rutila lampade*, sempre a conduzir o carro do Sol, as *praecipites quadrigas*, não passa de uma repetida metonímia do próprio sol. *Aurora, Pallantias* ou *Tithoni coniux*, também desfila com seus *croceis quadrigis, croceo velamine, nitenti veste, croceo amictu*, apenas como reminiscência de antigos mitos, a marcar a metáfora rósea do clarear do dia. Em alusões indiretas, podem-se encontrar ainda outras referências aos *radiantes jugales* (v. 1966) do sol, aos *Solis equi* (v. 2753), ao *refulgenti curru* do sol (v. 2304) e à *atra nox* em seu *devexo curru*(372).

Destaquemos apenas alguns exemplos:

*Quattuor exurunt ultricibus oppida flammis,
Donec pulchra diem croceo revehebat amictu
Aurora, et rutila splendebat lampade Phoebus (v.1494-6)
Viderat hos croceis Aurora invecta quadrigis
Potantes; nox atra, poli cum trajicit alta
Culmina, et exoriens claro Venus altera caelo;
Et prius oceanis, orto jam mane secundo
Fluctibus abdiderat formosus Apollo jugales,
Abdere quam ventris cessarent gurgite vinum.
Quas ibi cernere erat sordes! quam turpia visu! (v. 1114-20)*

O suceder-se da Aurora com suas fúlgidas quadrigas, da atra noite a conduzir seu carro aos altos cumes, da Vênus a brilhar de novo e do formoso Apolo com seus corcéis, revela bem o costumeiro e habitual *modus vivendi* na orgia da dança, dos “vinhos”: um povo a necessitar de “civilização”, a justificar o *Vindex Mars*, o *Justus Mars*, a Cruzada:

(...) *furit imis ira medullis*
Et belli vesanus amor carnisque cupido
Humanae; gliscunt insano corda furore,
Et, ni dextra Dei coeptis crudelibus obstet,
Incestant, madidentque piorum sanguine terram. (v. 213-220)

Ao *saevus Mars* antropofágico, essas guerras constantes vistas por Anchieta como verdadeira caça, opõe-se o desejado apoio de Deus, *Iusto Vindice Marte*, antes que manchem e encharquem tudo com o sangue dos justos – no contexto não tendo conotação de invasores.

Vê-se, assim, como a presença dos mitônimos apenas dá ênfase ao estilo, metonímia que são de elementos e fenômenos naturais ou humanos. Ora é o cauim a designar-se como vinho, dos índios desconhecido

Desinat ingluviem multo replere Lyaeo (v. 933);

ora cita-se Minerva ou Pálade como a exímia ciência e arte

Et picto veras imitantes corpore vestes
Ut quas artificis pulchra solet arte Minervae
Pingere acu tunicas solertis dextera (...) (v. 330-2);

ora Netuno carrega de tintas a fúria do mar

Turbatis Neptunus aquis saevaue procella
Effurit, et mediis tumet implacabilis undis (v. 2133).

No Quadro II, destacam-se as alusões cristianizadas, bipolarizadas entre o Céu divino europeu-católico e o Inferno diabólico dos brasis pagãos (não se excluindo os hereges europeus). E mais uma vez alternam-se as matizadas personagens da mitologia greco-latina. Homero, Hesíodo, Ovídio e Virgílio forneceram a Anchieta a matéria bruta a ser inserida com toda a sua carga semântica num contexto cristão, bíblico, monoteísta, sem conspurcar, portanto, o canto a Cristo Rei.

QUADRO II: Alusões mitológicas pagãs (cristianizadas)
- ocorrências e ubicação

ENTIDADES MITOLÓGICAS	SIGNIFICAÇÃO NO POEMA	OCORRÊNCIAS	UBICAÇÃO DAS OCORRÊNCIAS (VERSOS)
<i>INFERNUS/-alis</i>	INFERNO	05	523, 1188, 2026, 3031, 3037/1178
<i>Tartarus</i>	Inferno	06	501, 1179, 2892, 2945, 3021, 3036
<i>Tartareus</i>	do inferno	09	54, 129, 1014, 1072, 1162, 1354, 2014, 2099, 3034
<i>Erebus</i>	Inferno	04	141, 1015, 1181, 3031
<i>Styx / Stygius</i>	Inferno	04	81, 107, 177, 1291
+ <i>Stygialis</i>	Estige (rio)	06	1165, 1512, 1908, 1995, 1996, 2891, 1283, 3030
<i>Phlegethon</i>	Inferno	02	54, 1164
+ <i>Phlegethonteus</i>	Flegetonte (rio)	02	558, 784, 1278, 2098
<i>Orcus</i>	Inferno	04	1166
<i>Acheronteus</i>	do Aqueronte	01	1072, 1164, 1173
<i>Chaos</i>	Inferno	03	1169, 1319
			1167
<i>DIS, Ditis</i>	DIABO	02	41, 107, 132, 1184, 1291, 1690,
<i>Plutonium</i>	do Diabo	01	2026, 3030
<i>Tyrannus</i>	Diabo	08	1171, 2894
<i>Bellua</i>	Diabo	02	1166
<i>Cerberus</i>	Demônio	01	1174
<i>Anguis</i>	Demônio	01	1169
<i>Anguicomis</i>	Demônio	01	
<i>PARENS</i>	DEUS PAI	12	85, 109, 226, 742, 752, 995, 1004, 1243, 1688, 1719, 1892, 2793
<i>Vitator</i>	Deus	01	1086
<i>Tonans</i>	Deus	10	1, 262, 725, 823, 1196, 1245, 1699, 2077, 2585, 2824
<i>Altitonans</i>	Deus	01	357
<i>OLYMPUS</i>	Céu	15	95, 129, 157, 191, 813, 1012, 1222, 1267, 1711, 2411, 2869, 2976, 2986, 3041 / 372
<i>/ Olympicus</i>			587, 596, 894, 1115, 2444, 2638, 2953,
<i>Olympus</i>	céu, firmamento	07	31, 356, 752, 995, 2863
<i>Aether</i>	Céu	5	95, 100, 146, 814, 1016, 1347,
<i>Aethereus</i>	do Céu	13	1727, 1742, 1890, 2585, 2863, 2945, 2979

As tintas carregam-se quando o pagão brasílico ou o herege calvinista francês revelam a presença do Antagonista, o Mal. E então nada mais expressivo que as figuras infernais e os míticos antros das sombras visitados por Enéias, mesclando-se com o rico arcabouço cristão medieval e dantesco.

Variado é o repertório a designar o Inferno:

<i>caeca antra nigrae domus</i> (1161)	<i>Plutonia regna</i> (1162)	<i>letale Chaos</i> (1164)
<i>saevi Ditis caeca aula</i> (1169)	<i>Tartareum Chaos</i> (1072)	<i>Tartara foeda</i> (1179)
<i>Chaos in poenale</i> (1173)	<i>recessus Erebi</i> (1180)	<i>ima antra Erebi</i> (3031)
<i>tenebris Erebi tetrique barathri</i> (1015)	<i>barathri caeci</i> (131)	<i>Infernae domus</i> (1188)
<i>Aethernas Orci ad umbras</i> (558)	<i>Stygis antra</i> (81)	<i>Stygio carcere</i> (1177)
<i>Inferni ferrea claustra</i> (3031)	<i>atris speluncis</i> (3034)	<i>Tartareis tenebris</i> (129)
<i>Tartareas sub umbras</i> (2014)	<i>Tristia Tartara</i> (501)	<i>Saeva Tartara</i> (3020)
<i>tetri Orci</i> (2098)	<i>Tartarei foedas sub Phlegethontes aquas</i> (54)	

A figura do Diabo – *Tartareus hostis, Stygius, saevus, crudelis, Phlegethontes tyrannus* – enriquece-se com os símiles do *Cerberus ingens latratu trifauci* (1166), *draco Tartareus* (3034) *ululans e exululans* (3035, 1181), *atras exsatiens fauces* (768) e é função do Herói *Brasilles tetri de faucibus Orci eripere* (1278), *de faucibus atris leti* (2028); enriquece-se ainda com o símile da Équidna ou Hidra Infernal ou das Fúrias:

Squameus Anguis (1173)
Bellua multiplici serpens turpissima lapsu (2893)
Anguicomi cboetus (1169), *multis colubrorum turba venenis* (2892)
mortiferis spiris infernalique veneno (2893).

Comparecem as *Tartareae catervae* (1354), as *Phlegethontes turmae* (1283), os *nigris informia monstra sub umbris* (1168). Passa-se pelo *Phlegeton voraces eructans flammis* (1164), pelas *Stygiae undae* (2995) ou *lacunae* (1908), *Stygialibus undis* (1512), *Stygiae horrenda lacunae stagna* (1165), pelos *Acherontei fluctus* (1166). E isso tudo ao lado da rica imagética judeu-cristã.

A epopéia não poderia prescindir da força do clássico Zeus, o *Superum Parens*, logicamente sem a presença dos outros deuses pagãos, mas com os *aetherei chori* (2863), os *caelicolae fratres, gens aetheris alti* (995), ou *Fratres caelicolae, genus aethereum* (1741), as *aligeras acies*,

gentem felicitis Olympi (2976). O grande Protagonista das Gesta, cujos desígnios são a própria força do Herói, além de toda a tradicional terminologia eclesiástica, é o *Summus Parens* (7 vezes), o *superus, supremus, aeternus* ou *Superorum Parens*, é o *Pater Altitonans*, o *Superus* (2), o *aeternus* (2), o *magnus*, o *aethereus*, o *supremus Tonans*, o *magni Fabricator Olympi* (v. 157), o *Rector Olympi* (813), o *Regnator Olympi* (1711).

O *polus aethereus* (2944), donde partem os *praecepta, jussa e dogmata* norteadoras, é:

<i>lucidi Olympi / templa</i> (95, 1267, 2869)	<i>maxima Olympi / Atria</i> (1222)
<i>puro, supero Olympo</i> (129, 191)	<i>Olympi plateas</i> (1021)
<i>alto a vertice Olympi</i> (2411)	<i>culmine Olympi</i> (2985)
<i>aetherea ab aula</i> (1347)	<i>ab aethereis regionibus</i> (146).
<i>summo ab aethere</i> ou <i>ab aethere summo</i> (31, 356))	

E o Céu, a verdadeira Pátria do Herói e de todos os que combatem o bom combate, os participantes da Cruzada, onde já moram os eleitos, *Aetheris placida sine fine in pace* (752), também se pinta com as imagens míticas a se reportarem à Teogonia greco-latina, já, porém, carregada de concepções mais que milenares da graça de Deus, da recompensa eterna, o Paraíso:

<i>aethereus thalamus</i> (95)	<i>aetherei sceptru superba poli</i> (100)
<i>aethereo honore</i> (814)	<i>aetheream lucem</i> (1016)
<i>ope aetherea</i> (1727)	<i>aethereos orbes</i> (1890)
<i>sedibus aethereis</i> (2979).	

Pode-se concluir que o elemento mitológico foi muito bem empregado pelo primeiro grande épico das Américas, a coroar todo o ideal épico dos Humanistas. Pena é que a voz do Aedo Cristão tenha tão pouco ecoado nesses 435 anos.

(Página deixada propositadamente em branco)



JOÃO MANUEL NUNES TORRÃO

Portugal, Universidade de Aveiro

A TEMPESTADE NO *DE GESTIS MENDI DE SAA*

Quando, no mundo ocidental, temos em consideração um poema épico, somos, de imediato, confrontados, como marcos indelévels, com os nomes de Virgílio e de Homero. De facto, *Os Poemas Homéricos* e a *Eneida* marcaram de modo fortíssimo a concepção que todo o Ocidente foi mantendo de uma epopeia.

Se pensarmos no P. José de Anchieta, torna-se bastante evidente que, também ele, teve bem presente estas realizações literárias quando se abalçou a escrever os feitos heróicos do governador do Brasil, Mem de Sá.

Parece claro, no entanto, que as epopeias renascentistas, – sem terem deixado de ter como modelos os autores clássicos – tentaram, à sua maneira, apresentar um caminho próprio que lhes permitisse marcar uma certa individualidade.

Assim, cada autor, na composição da sua obra, vai aliando os elementos novos que quer tratar com os temas clássicos que deseja continuar a apresentar, com estes últimos a assumirem diversas concretizações que vão desde as simples reminiscências até à apresentação, quase *ipsis uerbis*, de alguns textos e temas da antiguidade.

É em contexto semelhante ao que acabámos de apresentar de

modo sucinto que podemos situar o *De gestis Mendi de Saa* do P. José de Anchieta. Acresce ainda que este padre jesuíta, não ignorando nem enjeitando toda a longa tradição clássica, pretende, acima de tudo, fazer o elogio de um contemporâneo, mas com o desejo de, em simultâneo, glorificar a missão evangelizadora (e civilizadora) dos Portugueses em geral e dos padres jesuítas em particular.

É, pois, sem qualquer sensação de estranheza, que deparamos com um número relativamente reduzido (se o compararmos, por exemplo, com Camões) de referências à mitologia – as excepções, remetem-nos para epítetos ao próprio Deus (Tonante e Altisonante) e para nomes diversos em que a carga ideológica característica das religiões greco-latinas está completamente atenuada¹ – bem como uma clara opção por situações em que o carácter cristão do poema não deixa margens para dúvidas. Podemos, de facto, dizer, com Américo da Costa Ramalho que “Deus Trino e Uno é nele a força que preside aos destinos do homem”.² Apesar desta linha de força, no que à mitologia se refere, partilhamos mais a ideia defendida por Costa Ramalho do que a do P. Armando Cardoso. De facto, este último, ao tentar evidenciar a “cristandade” do poema forçou a leitura das referências mitológicas reduzindo-as, sem razão, a quase nada.

O que acabámos de dizer pode ser comprovado em muitíssimos trechos do poema, entre os quais nos permitimos salientar o episódio da tempestade.

Assim, este poema apresenta 3058 versos, na edição do P. Armando Cardoso. S.J.,³ e o P. Anchieta opta por situar a tempestade entre os versos 2110 e 2300. Além disso, atribui a este episódio um valor claramente lateral já que a acção do poema nada ganha com a sua utilização. De facto, a narração da tempestade ou, com mais propriedade, a nar-

¹ P. Joseph de Anchieta, S. J., “De Gestis Mendi de Saa. Poema Épico”, *Obras Completas* (Introdução, versão e notas do P. Armando Cardoso. S. J.), Edições Loyola, São Paulo, 1986, vol. I, p. 58 e A. Costa Ramalho, “O Inferno no *De gestis Mendi de Saa* de Anchieta” in *Para a História do Humanismo em Portugal I*, Coimbra, INIC, 1988, *maxime* pp. 163-166.

Nas citações de epopeia de Anchieta, seguiremos sempre esta a edição do P. Armando Cardoso, procedendo apenas a pequenas alterações na grafia e, ocasionalmente, na pontuação.

² Cf. A. Costa Ramalho, *op. cit.*, p. 163.

³ Cf. P. Armando Cardoso, *op. cit.*

ração da morte do primeiro bispo do Brasil – pois é disso que efectivamente se trata – é apresentada para justificar a intenção não concretizada por Mem de Sá de vingar essa mesma morte. Na realidade, de acordo com o poema, o governador preparava-se para desencadear uma acção punitiva pelo morte do Bispo, mas acabou por a não concretizar já que teve de dedicar a sua atenção a acções mais urgentes.

*Horum magnanimus crudelia funera praetor
ulturus saeuosque armis ultricibus hostes
perdomiturus erat, ni se maiora uocarent
praelia: maiores subeundi⁴, Christe, labores
gloriae amore tuae, ueraeque cupidine laudis.*

De gestis, 2296-2300

Para iniciar este episódio, Anchieta recorre a expressões de nítido sabor virgiliano,⁵ já que podemos aproximar o texto seguinte da sequência em que Eneias, prestes a narrar as suas aventuras a Dido, revela que o fará com algum custo já que vai reabrir feridas ainda mal saradas (*Eneida*, 2.1-13):

*Forsitan et magni libet ultima discere fata
praesulis: expediam memorans, ueteremque dolorem
cogar adhuc renouare animis lacrimasque ciebo;
iamque senescentes refricabo carmine plagas.*

De gestis, 2116-2119

O Bispo pretende regressar à Europa e é essa a altura oportuna para iniciar a viagem, mas, de súbito, desencadeia-se uma fortíssima tempestade que põe em risco o navio e os navegantes. Perante esta ameaça, a tripulação do navio tenta reagir soltando as amarras e recolhendo as velas não sem que, entretanto, o pânico se comece a instalar, e, perante uma situação tão grave, tentam ainda lançar a âncora ao mar para, de algum modo, segurar o navio. No entanto, tudo é em vão já que a tempestade redobra de intensidade e uma onda mais forte faz com que a âncora não surta qualquer efeito.

⁴ A edição do P. Armando Cardoso traz, em vez de *subeundi*, *sabeundi*. Julgo que se trata de uma gralha já que não consegui encontrar qualquer documentação da palavra.

⁵ Já o P. Armando Cardoso chamou a atenção para este aspecto (*cf. op. cit.*, p. 298).

Revolvido pelas ondas e pelo vento, o navio aproxima-se da costa e o narrador aproveita para fazer um excuroso em que procura caracterizar de forma sumária os habitantes daquela região que se entregam a rituais de canibalismo.

*Proxima crudelis circumstant littora terrae,
saeuus inaccessas ubi siluas hostis et atra
tecta colit multum fumum eructantia, cantus
assiduos resonans, magno spumantia uina
igne coquens, caelumque replens clamore profundum.
Humano hic semper tellus perfusa madescit
sanguine, quem, miserum confrigens tempora, fundit
dextera saeuorum, tectis pendentque sub atris
humanae assatae uulcani ad lumina carnes,
et nudata suis caluaria crinibus ipso
portarum ingressu spoliataque carnibus ossa.*

De gestis, 2153-2163

Entretanto, a tempestade estava cada vez mais forte e, no navio, já todos rezavam. Entre todos, destaca-se o próprio Bispo que lança um grito de socorro a Deus, recordando a inocência das crianças, e pede que a morte se não verifique no mar para, ao menos, haver tempo para o arrependimento dos pecados.

De facto, a oração do Bispo parece ter sido atendida, excepto para uns quantos que, na pressa de se salvarem, resolveram tentar fugir a nado e acabaram por morrer afogados.

Mas a sorte dos sobreviventes não foi muito melhor. Na realidade, apesar de o navio ter dado à costa e se ter partido contra os rochedos, muitos dos passageiros conseguiram escapar com vida do naufrágio. Em terra, são acolhidos com suposta amizade pelos Índios que lhes facultam abrigo, alimento e aquecimento. Trata-se, porém, de uma cilada, porquanto pretendem que, mais tarde, os náufragos lhes serviam de alimento.

Esta situação leva o narrador a adaptar a famosa expressão da *Eneida* (*Aen.*, 3.56-57):

*Quid non mortalia pectora cogis
auri sacra fames?*

exclamando com profunda indignação:

*Quid non humanae Brasillica pectora cogis
carnis sacra fames!*⁶

Só depois de algum tempo é que as verdadeiras intenções dos Índios são descobertas e, nessa altura, os sobreviventes lamentam-se de terem escapado dos perigos do mar para agora se encontrarem em situação bem pior:

*Vix tandem insidias norunt: “Hoc scilicet undae
casibus ereptis, aiunt, pontique ruinis
defuerat, saeui miserorum ut corpora dentes
dilanient, furiosa maris quibus unda pepercit!”
De gestis, 2206-2209*

O medo leva os naufragos a uma fuga em direcção às praias de onde tinham vindo, mas a perseguição dos Índios não se faz esperar e as mortes vão acontecendo. Mas a situação era verdadeiramente aflitiva: de um lado, os perseguidores; de outro, o mar sem navios para fugir; todas as hipóteses são aproveitadas para a fuga, mas até a configuração geográfica está contra os fugitivos: um rio profundo⁷ barra-lhes o caminho e também aqui não conseguiram encontrar um meio de passar à outra margem. Escusado será dizer que se verifica uma verdadeira carnificina o que leva o narrador a retomar, mais uma vez, expressões virgilianas – a reacção de Dido perante a partida da armada de Eneias⁸ – para exprimir a sua indignação perante tamanha crueldade:

.....
⁶ *De gestis*, 2200-2201. Também aqui o P. Armando Cardoso assinalou a origem virgiliana do texto de Anchieta.

⁷ Assinale-se a utilização que Anchieta dá a uma expressão que Virgílio utilizou na tempestade da *Eneida*, embora em contexto e com referente diversos. Confronte-se: “*Deueniunt tandem flumen quod gurgite uasto impediabat iter.*” (*De gestis*, 2224-2225) com *Apparent rari nantes in gurgite uasto* (*Aen.*, 1.118).

⁸ Cf. *Aen.*, 4.408-412.

*Quis tibi, dire, fuit patranti talia sensus
funera; quisue dolor crudelia corda tenebat,
corpora confoderes cum sanguinolentus acutis
mollia cuspidibus, traheresque sonantia circum
aequora femineos artus, coramque uideres
humano totum repleti sanguine littus!*

De gestis, 2238-2243

Alguns, porém, incluindo o Bispo, ainda tentam escapar e, à custa de uma embarcação improvisada, procuram atingir a outra margem, mas têm a desagradável surpresa de voltar a encontrar os Índios.

O Bispo ainda tenta dirigir algumas palavras aos seus atacantes, mas a sua intervenção em nada altera o rumo dos acontecimentos e acaba por ser morto, ali mesmo, na praia:

*iacet ingens amne cadauer
sanguine foedatum multo nudumque cruentos,
heu species indigna, artus sine honore sepulcri!*

De gestis, 2269-2271

Esta descrição faz-nos recordar, mais uma vez, a epopeia virgiliana⁹ já que também aqui, após a luta com Pirro, Príamo aparece morto na praia, apesar de a luta estar a decorrer na cidadela:

*Iacet ingens litore truncus,
auolsunque umeris caput et sine nomine corpus.*

Aen., 2.557-558

O narrador procede ao elogio ao Bispo e, a terminar o episódio, refere a morte de muitos outros fugitivos e faz um lamento final perante uma situação tão dramática, utilizando, como muito bem assinalou o P. Armando Cardoso, várias referências clássicas, nomeadamente virgilianas.

Esta é, em resumo, a maneira como o P. Anchieta apresenta a tempestade e a morte do Bispo. Já tivemos oportunidade de verificar que

⁹ Mais uma vez, a influência de Virgílio já foi assinalada pelo P. Armando Cardoso (*com. ad locum*).

Virgílio, com a *Eneida*, aparece como pano de fundo para esta descrição, mas também não é novidade para ninguém que Anchieta se serviu de muitas outras fontes de informação para criar este episódio. Está provado que uma das suas fontes, para além de descrições contemporâneas da morte do Bispo, foi uma tempestade que ele próprio sofreu nas costas brasileiras na sua viagem da Baía para S. Vicente, no ano de 1553.¹⁰

Não pretendemos, no entanto, proceder a uma nova análise das fontes do poema, nem sequer no que se refere a este episódio em concreto. Pretendemos antes tentar uma aproximação entre este texto e a descrição de tempestades que nos são feitas em diversas obras por diferentes autores. Assim, desejamos trazer à colação textos dos Poemas Homéricos, de Virgílio, de Ovídio e – porque não – também de Camões já que o épico português é contemporâneo do apóstolo do Brasil e as primeiras edições dos respectivos poemas não distam sequer uma dezena de anos.

Começamos pelos *Poemas Homéricos*. Na *Odisseia*, vamos encontrar três situações em que Ulisses é surpreendido por tempestades. A primeira situa-se no canto quinto, versos 282 a 465. Estamos, pois, praticamente no início do poema e Ulisses está prestes a atingir a terra dos Feaces o que lhe permitiria a salvação. Desencadeia-se então uma forte tempestade, por acção do deus do mar que pretende fazer prevalecer a sua vontade e afastar o herói errante da sua pátria. Há uma forte agitação das águas e os ventos sopram com grande intensidade.

Perante este cenário, Ulisses lamenta-se por não ter morrido na guerra de Tróia e por estar destinado a uma morte mais cruel nas águas do mar. No entanto, apesar dos seus lamentos, não toma nenhuma precaução significativa para se proteger, quase se limitando a deixar-se seguir ao sabor dos acontecimentos.

O atenuar da tempestade só se verifica por intervenção de Atena que resolve acalmar os ventos. No entanto, a situação do herói não melhora de imediato já que não tem condições para se acolher a terra e, mais uma vez, se lamenta das dificuldades que está a encontrar. Por fim, consegue atingir a foz de um rio e, com ajuda sobrenatural, chega a terra extenuado.

Encontramos uma nova tempestade no canto décimo, versos 1 a

.....

¹⁰ Cf. P. Armando Cardoso, *op. cit.*, p. 49.

55. Desta vez, Ulisses e os companheiros, depois de terem estado na ilha de Éolo, estão a navegar em segurança e com vento favorável já que o deus dos ventos encerrou todos os ventos adversos em um saco que o herói leva bem amarrado no convés do navio. A viagem está perto do fim uma vez que o navio já se aproxima da pátria, mas os companheiros, convencidos de que, dentro do saco, está um tesouro valioso, aproveitam uma distração de Ulisses para desatarem o nó ao saco e assim libertarem os ventos contrários que arrastam o navio até ao ponto de partida.

Mais uma vez, ninguém na tripulação tenta qualquer manobra para evitar esta situação tão desagradável.

No canto duodécimo, versos 260 a 430, deparamos com outra tempestade desencadeada como castigo contra nova imprevidência dos companheiros de Ulisses. Apesar de todos os avisos, a fome leva-os a matar e a comer as vacas do Sol que, como vingança faz cair sobre o navio uma forte tormenta em que, mais uma vez, os homens se limitam a assistir aos fenómenos naturais desencadeados pelas divindades.

Se Anchieta poderia ter colhido em Homero (e não queremos, obviamente, com esta referência, entrar na discussão da questão homérica) a ideia da tempestade e se poderia também ter aproveitado a agitação das águas e a fúria dos ventos, é óbvio que não terá aproveitado os restantes elementos já que se afasta claramente destas descrições. De facto, na *Odisseia*, a tempestade surge quase sempre em momentos fulcrais para o herói, em Anchieta ela aparece no início de uma longa viagem de alguém que é, nitidamente, uma personagem secundária. Na *Odisseia*, a fúria dos elementos é desencadeada sempre pelos deuses, em Anchieta estamos perante um fenómeno natural, embora ligeiramente fora do tempo já que era a altura da partida dos navios para a Europa e essa partida não teria certamente lugar em época de tempestades habituais. Finalmente, na viagem de Ulisses, os intervenientes quase nada fazem para alterar o rumo dos acontecimentos enquanto na viagem do Bispo a tripulação está atenta e procura, com grande esforço, evitar o naufrágio, embora o não consiga devido à violência dos ventos e à forte agitação das águas.

Voltemo-nos, agora, para Virgílio e vejamos em que circunstâncias surge a tempestade.

O episódio surge no canto primeiro, versos 34 a 156. Eneias, vindo da Sicília, onde lhe morreu o pai, aproxima-se da costa de Itália que, como se sabe, é o objectivo final da sua peregrinação que já dura há alguns anos. Juno, no entanto, não desistiu da sua vingança e da perseguição movida aos Troianos em geral e a Eneias em particular. É que – não o podemos esquecer – para os deuses o tempo não conta e, em expressão já proverbial, ‘mil anos são como um dia’ e, neste contexto, a decisão tomada por Páris no julgamento das três divindades continua bem presente e a magoar fortemente a ‘esposa e irmã de Júpiter’.

É, pois, esta divindade que teima em perseguir Eneias, ignorando os repetidos esforços e tentativas do herói para lhe agradar e a demover da vingança. Assim, pede a ajuda dos ventos – ainda que sem autorização de Neptuno – para desencadear uma forte tempestade que possa atingir toda a frota de Eneias. A acção dos ventos, com a consequente agitação do mar, poderá desenrolar-se a dois níveis: ou através da destruição da frota, ou, pelos menos, da sua dispersão e afogamento de alguns dos companheiros do *pius Aeneas*.

Perante esta situação de perigo, a reacção dos homens quase se limita a uma enorme gritaria como consequência do pânico que se começa a instalar. Acrescente-se ainda a famosa intervenção do herói em que, desesperado da sua sorte, “com escândalo dos antigos e de alguns modernos, Eneias é o único herói épico que, na sua primeira apresentação, nos aparece a desejar a morte”:¹¹

‘O terque quaterque beati,
quis ante ora patrum Troiae sub moenibus altis
contigit oppetere! O Danaum fortissime gentis,
Tydide, mene Iliacis occumbere campis
non potuisse tuaque animam hanc effundere dextra,
saeuus ubi Aeacidae telo iacet Hector, ubi ingens
Sarpedon, ubi tot Simois correpta sub undis
scuta uirum galeasque et fortia corpora uoluit?’¹²

¹¹ Walter de Medeiros, “A outra face de Eneias” in Walter de Medeiros et alii, *A Eneida em contraluz*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1992, p. 12. Para a confirmação desta leitura, veja-se a totalidade do artigo, bem como a bibliografia indicada.

¹² Virg. *Aen.*, 1.94-101.

As ondas crescem como consequência dos ventos variados, mas simultâneos, que as agitam e um dos barcos acaba por naufragar.

Só a intervenção de Neptuno vem pacificar os ventos e trazer a calma ao mar. A frota, entretanto, dispersou-se e vai acostar em pontos diferentes do continente africano, levando Eneias ao encontro com a rainha Dido e permitindo-lhe um refrigério, ainda que fugaz e falacioso, para as suas longas navegações.

Mais uma vez, estamos perante um episódio que, tendo, certamente, estado no pensamento do P. Anchieta – para o confirmar, basta percorrer os comentários que o P. Armando Cardoso tece sobre os diversos versos que compõem o texto renascentista – se afasta, em termos de estrutura do trecho do *De gestis*. Na verdade, mais uma vez a colocação do episódio nas duas obras é claramente distinta: em Virgílio, trata-se de um momento fulcral para a viagem do herói; em Anchieta, como já vimos, estamos perante um adorno de importância secundária. Além disso, a exemplo do que sucedia na *Odisseia*, os navegantes não esboçam qualquer tentativa séria de virar o rumo aos acontecimentos através da arte de navegar, enquanto os marinheiros descritos por Anchieta se preocupam em tomar todas as medidas possíveis para neutralizar os efeitos da tempestade.

O herói virgiliano aparece a desejar a morte, lamentando até que ela não tenha acontecido há mais tempo; o herói de Anchieta aparece a desejar a vida, não só porque é injusto que as crianças morram juntamente com os adultos, mas também porque é necessário tempo para que as pessoas se possam arrepender dos seus pecados e assim não perderem em simultâneo a vida física e a vida espiritual.

Podemos ainda assinalar que há alguma semelhança no facto de serem poucos os que, efectivamente, morrem no naufrágio – os que viajavam no barco de Oronte na frota de Eneias e, no texto de Anchieta, os que, em desespero de causa, se lançam ao mar na tentativa de chegarem à praia a nado. No entanto, a sequência dos acontecimentos não pode ser mais diferente entre os dois poemas. Na verdade, na *Eneida*, todos os barcos com os respectivos tripulantes se salvam e são protegidos na corte de Dido, enquanto, na costa brasileira, todos conseguem chegar a terra onde os espera uma recepção que, sob a aparência do acolhimen-

to e da amizade, esconde o desejo, mais tarde concretizado, de uma matança cruel.

Embora Ovídio não seja um poeta épico, também a sua poesia descreve, várias vezes, tempestades. Em *Tristia* (1.2 e 1.4), há descrições algo genéricas, mas onde não pode deixar de se notar (sobretudo no primeiro caso) alguma insistência em apreciações pessoais – como se, de algum modo, esta tempestade pudesse representar alguns dos problemas pessoais que Ovídio estava a enfrentar¹³ – e ainda, no segundo exemplo, a incapacidade de reacção dos marinheiros perante a fúria dos elementos:

*Nauita confessus gelidum pallore timorem,
iam sequitor uictus, non regit arte ratem.*

Ov., *Tristia*, 1.4. 11-12

Pode ainda assinalar-se, embora com um sentido ligeiramente diferente, uma certa proximidade entre Ovídio e Anchieta. De facto, como já vimos, o Bispo lamenta-se pelo facto de crianças inocentes serem arrastadas para a morte em conjunto com os adultos e Ovídio pergunta qual a razão da morte de inocentes quando, supostamente, só ele é culpado.

*Fingite me dignum tali nece, non ego solus
hic uehor. Inmeritos cur mea poena trahit?*

Ov., *Tristia*, 1.2.57-58

Mas Ovídio apresenta uma tempestade bastante mais desenvolvida em *Metamorfoses* (11.410-748). A propósito do mito de Alcíone e Céix, vai descrever a tempestade que vitima Céix cuja morte vai originar a transformação dos dois esposos em aves. Trata-se de uma tempestade natural que surge a meio da viagem. Os marinheiros tentam proteger o navio com a particularidade de o fazerem por iniciativa própria quando não conseguem ouvir as ordens do capitão:

.....

¹³ Veja-se a confirmação desta leitura em Ovidio, *Tristes* (Traducción y notas de José González Vásquez), Madrid, Planeta DeAgostini, 1996, p. 22.

*'Ardua iamdudum demittite cornua' rector
clamat 'et antemnis totum subnectite uelum.'
Hic iubet; impediunt aduersae iussa procellae,
nec sinit audiri uocem fragor aequoris ullah:
sponte tamen properant alii subducere remos,
pars munire latus, pars uentis uela negare;
egerit hic fluctus aequorque refundit in aequor,
hic rapit antemnas;*

Ov., *Met.*, 11. 482-489

A situação do navio agrava-se de tal maneira que o pânico se instala junto dos próprios marinheiros e o naufrágio acaba por ser inevitável. Céix, agarrado aos destroços da embarcação, chama por Alcíone e pede que o seu corpo dê à costa para poder ser sepultado:

*Tenet ipse manu, qua scepra solebat,
fragmina nauigi Ceyx socerumque patremque
inuocat heu! Frustra, sed plurima nantis in ore est
Alcyone coniunx: illam meminitque refertque,
illius ante oculos ut agant sua corpora fluctus
optat et exanimis manibus tumuletur amicis.*

Ov., *Met.*, 11. 560-565

Reparemos em toda uma série de paralelismos com a descrição da tempestade feita por Anchieta. Nos dois casos, estamos perante fenómenos naturais e já não diante de intervenções iradas dos deuses; nas duas situações, os marinheiros reagem e tentam a todo o custo proteger o navio e, em última análise, as próprias vidas; os dois episódios apresentam os intervenientes principais a desejarem ser sepultados já que, em Anchieta, o Bispo, na sua intervenção, exclama:

*'Quidnam, Pater optime diuum,
quid, pie Christe, paras? Mediisque perire sub undis
nos patiere, pater, fierique uoracibus escam
piscibus?'*

De gestis, 2167-2170

Façamos agora uma viagem no tempo e prestemos atenção a um autor contemporâneo de Anchieta, Luís de Camões. Como todos sabemos, também *Os Lusíadas* apresentam uma tempestade (canto sexto, 1-39 e 70-91).

Vasco da Gama parte de Melinde para a Índia e estás prestes a atingir o objectivo final da sua viagem. No entanto, Baco, mais uma vez, resolve tentar impedir a concretização desse objectivo e, para isso, recorre à ajuda dos deuses marinhos, reunindo-os em assembleia geral.

Quando surge a tempestade, os marinheiros estão atentos e tentam evitar o naufrágio quer recolhendo as velas, quer alijando o excesso de carga ao mar, quer ainda acorrendo à bomba para que nau não fique alagada.

Perante esta situação de perigo, também Vasco da Gama tem uma intervenção, pedindo a Deus a salvação da frota e, qual novo Eneias, invejando aqueles que tinham perecido nas guerras em África:

‘divina Guarda, angélica, celeste,
que os Céus, o Mar e Terra senhoreias:
Tu, que a todo o Israel refúgio deste
por metade das águas Eritreias;
Tu, que livraste Paulo e defendeste
das Sirtes arenosas e ondas feias,
e guardaste, co’os filhos, o segundo
povoador do alagado e vácuo mundo:

Se tenho novos medos perigosos
doutra Cila e Caríbdis já passados,
outras Sirtes e baixos arenosos,
outros Acroceráunios infamados,
no fim de tantos casos trabalhosos,
por que somos de Ti desamparados,
se este nosso trabalho não Te ofende,
mas antes teu serviço só pretende?

Oh! Ditosos aqueles que puderam
entre as agudas lanças Africanas
morrer, enquanto fortes sustiveram

a santa Fé nas terras Mauritanas!
De quem feitos ilustres se souberam,
de quem ficam memórias soberanas,
de quem se ganha a vida, com perdê-la,
doce fazendo a morte as honras dela.’

Camões, *Os Lusíadas*, 6. 81-83

É óbvio que não poderemos falar de influências entre estes dois autores; podemos, apenas, apontar algumas semelhanças que, certamente, terão sido colhidas em fontes comuns. Assim, parece-nos que devemos assinalar a atitude comum dos marinheiros que, nos dois casos, tudo fazem para salvar os navios – a esta coincidência não deve ser estranho o facto de quer Anchieta quer Camões terem andado embarcados e terem sofrido tempestades onde, certamente, presenciaram a azáfama dos marinheiros em tentativas desesperadas de salvação. Podemos ainda mencionar o facto de os dois autores apresentarem os protagonistas em atitude orante para com Deus.

Em jeito de conclusão, poderemos dizer que Anchieta mostra conhecer os autores clássicos que, com características épicas ou muito próximas da epopeia, apresentaram tempestades nos seus poemas, mas teremos de acrescentar que não se mostra servil em relação a esses mesmos autores, antes se serve dos elementos que estes disponibilizam de acordo com a sua concepção da realidade que está fortemente marcada pela sua vivência do cristianismo. Assim, se revela nítido pendor virgiliano quer em aspectos pontuais quer, sobretudo, no aspecto lexical, não deixa de preferir Ovídio quando se trata de apresentar a tempestade como um fenómeno natural e deseja mostrar que os homens não se comportam como meros espectadores no meio das forças da natureza. A este aspecto não é estranho o seu conhecimento das situações com ‘um saber de experiência feito’.



† JOÃO PEDRO MENDES

Brasil, Universidade de Brasília

ANCHIETA, O PIAGA E O OUTRO

Conhece-se ao outro por meio de si,
e também a si por meio do outro.
(Urbain Chauveton, s. XVI)

O título mais parece o de um conto. Ou de discurso filosófico sobre a alteridade. Não pretende ser nem uma coisa nem outra, mas oferecer algo de ambos.

À figura histórica, à vida e obra de José de Anchieta, estudos, comemorações e congressos têm dado o lustre que lhes é devido. Refiro em especial o ciclo de conferências públicas que preparou com um ano de antecedência (17 de Julho de 1896 a 9 de Junho de 1897) as celebrações em São Paulo do tricentenário da sua morte. A última da série – lamentavelmente descontínua –, proferida no dia exacto do aniversário, caberia a Joaquim Nabuco, com as demais a cargo de Francisco de Paula Rodrigues, Eduardo Prado, Brazílio Machado, Theodoro Sampaio, Américo de Novaes, João Monteiro, Couto de Magalhães, Ruy Barbosa, Vicente da Silva, Ferreira Vianna e Capistrano de Abreu¹. Cumpre evocar também os congressos internacionais das Canárias e de São Paulo

por ocasião do IV centenário. O presente ficará a assinalar com precisão quatro séculos e meio da matrícula no Colégio das Artes desta cidade.

Os títulos das conferências e comunicações de todos esses eventos deixam entrever o amplo espectro e a universalidade dos temas inesgotáveis que seduzem e continuarão a seduzir os pesquisadores de tão egrégia figura e do seu contexto histórico.

O intento da minha palestra – *non ego paucis offendar maculis ubi plura nitent* – é contemplar os dois mundos postos em contacto: o que Anchieta deixara para trás e que em larga medida carregava dentro de si, e o novo que se lhe abria junto daqueles a quem buscava. O objectivo dessa busca é o encontro, e os factos primordiais desse encontro são o desejo de comunicar de quem chega e o estranhamento e a curiosidade de quem está. Existem duas grandes formas de comunicação, uma entre os homens, outra entre estes e o mundo.

No cenário familiar em que vivia, o indígena naturalmente prevalece na segunda; armado de conhecimentos exteriores a esse mundo, o europeu leva vantagem na primeira. Compreender e sentir a presença do outro é a razão do comunicar. O problema começa na percepção da diferença, quando esta pode degradar-se em desigualdade. Já a aceitação da igualdade pode reduzir-se à identidade. Na relação com o outro duas grandes figuras balizam os espaços: o diferente e o diverso, que não são a mesma coisa, conforme a distinção de Aristóteles retomada por Tomás de Aquino: “o diferente e o diverso diferem... pois diz-se diverso em absoluto porque não é o mesmo, ao passo que se diz diferente em relação a algo” (*De pot.* 9.7, a.3 ad 2)².

Os descobridores e conquistadores acham novas terras e con-

.....

¹ Eis os títulos de algumas das conferências: “Anchieta, a língua e as raças dos indígenas do Brasil”, por Couto de Magalhães; “Anchieta poeta e escriptor”, por Ruy Barbosa; “Da bibliographia e iconographia de Anchieta e do seu tempo”, por Capistrano de Abreu; “Da significação nacional do centenario de Anchieta”, por Joaquim Nabuco.

Das doze conferências previstas, apenas seis foram proferidas e nove publicadas. A suspensão deveu-se à forte reacção da imprensa evangélica e secular contra as comemorações, que incluíam ainda a erecção de uma estátua na capital paulista, o que só veio a acontecer no IV centenário da fundação de Piratininga - São Paulo.

² Aristóteles, *Met.* 10, 3. 23-27: “pois o diverso não necessita de ser diverso relativamente àquilo do qual diverge, através de algo, porque todo o ente é ou o mesmo ou o outro (diverso); mas o diferente de algo deve ser diferente através de algo; por conseguinte, deve existir algo idêntico pelo qual se diferenciem”.

vencem-se de que o mundo é um só, cujo centro eles ocupam³. Paradoxalmente, contudo, deparam com uma nova humanidade sobre a qual projectam os seus próprios valores como se estes fossem diferentes em sua essência. Dessa convicção decorre um sentimento de superioridade que gera naturalmente um comportamento protecionista, o qual se traduz em pulsão de domínio e ânsia de enriquecer. A descoberta de novas humanidades desencadeia o processo de extensão a elas do cristianismo e dos seus valores. A questão da alteridade coloca-se para os evangelizadores noutras bases. Por sobre a diferença geradora da desigualdade instaura-se a igualdade que postula a identidade: todos são filhos do mesmo pai e irmãos em Cristo. O que, porém, se mostra como generosidade, fraternidade, desejo de assimilação incide na ambiguidade de, ao recusar-se o outro como diferente, negar-se-lhe de modo implícito o estatuto de indivíduo, reduzindo-o inevitavelmente ao nível de objecto. Enquanto o europeu laico, na função de soldado, negociante, administrador, visa a riqueza material – própria, do empresário ou da coroa –, o missionário que protege o índio, o converte e ama não participará também ele da expansão do império material?

Respondem afirmativamente modernos analistas da alteridade como Tzvetzan Todorov. Concedem e enaltecem a elevação de espírito altruísta e uma “incontestável generosidade”. Mas concluem pela perversão da *corruptio optimi*. Se aplicassem idêntico processo de análise das tensões entre Las Casas e Cortez, ou seja, entre religião e império, à atitude do evangelizador para com o índio brasileiro, as conclusões seriam ainda mais sombrias. É que essas tensões dissolvem-se na colaboração estreita de Nóbrega e Anchieta com o governo geral, para obterem a sujeição, conversão e redução do aborígene. Daqui resulta que abnegação, desprendimento total, sacrifício supremo da vida (João de Sousa,

.....

³ No terreno da especulação filosófica debate-se por essa altura se o mundo é finito ou infinito. A existência de uma hierarquia no mundo postula a finitude, de acordo com o sistema aristotélico. Jordano Bruno, no seu *De l'infinito universo e mondi*, sustenta a homogeneidade e a infinitude, ante as dificuldades postas pela heterogeneidade e pelo limite do mundo. Segundo ele, este não apenas não possui limites e referências absolutas, mas se multiplica numa infinidade de mundos da qual o nosso é tão-somente exígua parcela. Se o universo é infinito, todo e qualquer ponto é simultaneamente centro e periferia. Nicolau de Cusa e Copérnico tinham aberto o caminho para essa especulação, em consonância com o naturalismo humanista.

Pêro Correia, Inácio de Azevedo e os 71 companheiros) terão de ser vistos como capitulação diante do poder e dos seus interesses mesquinhos. Por outro lado, a implantação do cristianismo com as suas interdições – abolição da antropofagia⁴, dos sacrifícios humanos, da poligamia e do incesto – e com a sua contribuição à vida prática e comunitária – introdução de hábitos e técnicas de trabalho, escolarização, educação musical e artística – tudo isso haveria de ceder aos aspectos invasivos da personalidade, dos instintos primários e bestiais da “perda de gentildade”.

Acima de tudo, é gritante o anacronismo perspectivista do juízo de concepções e mentalidades. A condição humana, há que admiti-lo, também evoluiu junto com os avanços da técnica e da ciência. Foi longa a jornada desde o humanismo renascentista que instaura o primado do

.....

⁴ O canibalismo dos índios é amiúde apresentado como rasgo civilizacional que nada tem a ver com degradação da natureza humana. Fala-se até com exaltação da antropofagia cultural da absorção de valores e qualidades do exotribul ou alienígena. O índio, ao comer o estranho e o inimigo, incorporar-lhes-ia a força e as virtudes físicas e anímicas. Por isso, dizem, é que se recusavam a comer os cobardes. Só não explicam por que igualmente se recusavam a comer os magros e esqueléticos, mesmo dando demonstrações de valentia... Desde os primeiros contactos dos europeus com os ameríndios que essa prática suscitou comentários e tentativas de explicação. O termo “canibal” proviria de *cannibá*, designação dada pelos habitantes de Hispaniola, interpelados por Colombo, aos seus inimigos do arco antilhano que tinham por costume desembarcar na ilha, matar a população, comer os homens e as crianças, engravidar as mulheres e também comê-las depois. Outros afirmam tratar-se de corruptela do espanhol *caribal*, de caribe, contaminado por *can* e através do francês *cannibale*. Há ainda quem sustente ser um arauaquismo. Daí que o primeiro encontro, para os índios, tenha menos de ameaçador que de esperança de libertação, já que os recém-chegados constituíam para eles aliados potenciais. Essa é, aliás, a chave-mestra da conquista castelhana.

Desde Vespúcio, que teria obtido essa e outras informações dos condenados portugueses deixados por Cabral, os índios sul-americanos são descritos como ferozes antropófagos. Quando a carne humana é abundante, costumam pendurá-la para secar ao fumo e constituir reserva alimentícia. Outros narradores, missionários ou viajantes, explicam tal prática já como vingança de inimigos de outras tribos, já como demonstração de valentia. Nóbrega, Anchieta, Pero Correia, Vicente Rodrigues, Ambrósio Pires, Gabriel Soares de Sousa, Pero de Magalhães Gândavo. Diz este que a prática da antropofagia é universal, fazendo a diferença a vítima escolhida e o ritual: enquanto uns a exercem sobre os prisioneiros de guerra, outros chegam a hostilizar com ódio de morte aqueles que a ela se dedicam, reservando para si apenas a carne dos parentes quando os julgam em perigo de vida. Assim procedem por piedade, por uma espécie de eutanásia, e por não quererem deixar que uma coisa tão vil como a terra consuma o corpo de quem tanto amam: “Que sepultura mais honrada lhe podem dar que metê-lo dentro de si e agasalhá-lo para sempre em suas entranhas?”

indivíduo, adquire velocidade no século das luzes e culmina na ênfase actual sobre os direitos do cidadão e as reivindicações de respeito à pessoa. A conquista do direito que assiste ao indivíduo de ser ele mesmo, sujeito e objecto da história, distinto da colectividade, só modernamente obteve reconhecimento quase universal. Quem na Idade Média, por exemplo, quisesse assumir a sua identidade, tomar alguma iniciativa ou imprimir um sinal no que criasse, teria obrigatoriamente de pertencer a algum tipo de associação – feudo, guilda, corporação de artes e ofícios, operários, artesãos, negociantes, irmandade, ordem religiosa. O individual diluía-se no colectivo. No alvorecer da Idade Moderna, tal como o rei e o seu conselho concebiam e executavam projectos de expansão e conquista, a Igreja e as suas ordens mobilizavam-se para o anúncio do evangelho aos povos até então desconhecidos ou apartados do cristianismo. Ambição de poder e fanatismo proselitista são a face negra, obscurantista, do quadro.

Contemplando o passado com o olhar crítico tão ao nosso gosto de modernos e sentindo talvez necessidade de catarse ou de calar a má consciência, terá valido ou não a pena a irrupção avassaladora das conquistas materiais e espirituais nas novas terras? É esta, afinal de contas, a questão definitiva. A uns atormentarão, por um lado, os remorsos da incontida voracidade de riquezas com o seu cortejo de violências e malefícios de toda a ordem; por outro, o não reconhecimento da alteridade com todas as suas consequências. A outros aquietá-los-ão os benefícios da transmissão de valores culturais, éticos, religiosos, humanísticos. Impossível recusar simpatia aos primeiros e congratular-se pura e simplesmente com os segundos. O facto irreversível é o encontro, independentemente de conotações. A ninguém é lícito ser-lhe indiferente. A realidade actual compele a esse juízo.

Como reflexão preliminar, é legítimo indagar por via negativa como poderia ter-se evitado a recusa da alteridade. Só pela abolição de uma característica inerente ao ser humano, que é estar sujeito ao perspectivismo da relação com os seus próprios valores. Apenas por abstracção ou especulação filosófica é admissível a referência a um ideal único. Outra questão prévia, uma vez rejeitada por absurda a concepção nitzscheniana de que o melhor para o homem seria não ter nascido, é a de que “ser” é preferível a “não-ser”. Extirpar no ser humano o desejo

de outrem (ele é o único ser que possui tal aptidão), a ousadia da aventura e a ânsia de desestabilizar-se é reduzi-lo a objecto inerte e apagar nele a chama de viver. Orientar e domesticar as pulsões dinâmicas pertence à esfera da condução da vida, não à essência da própria vida.

Estes considerandos têm a ver com o juízo dos que buscaram o grande encontro. Da parte dos receptores não houve uma atitude passiva, conforme pretendem as instâncias condenatórias da “intromissão”. Também eles, movidos pelo desejo de ver e conhecer o novo, participaram activamente da abolição de fronteiras que separavam a família humana. O que seguramente não houve nesse encontro foi indiferença.

Como símbolo a marcar profundamente o jogo de contrastes entre o cordial e o inamistoso, é interessante delinear o perfil do piaga.⁵

Quando os ventos da contra-reforma sopram da Europa e impelem para os cerros do Brasil o “bando dos apóstolos” e os “vândalos sublimes do cordeiro, os átilas da fé”, que pervagam pelos quatro cantos do mundo como “batedores da matilha de Deus”, eis que uma noite a “taba do Tupi selvagem” se alvoroça, o caboclo salta da rede, retesa o arco de seta ervada, estruge o boré, brande o tacape esperando o assalto da fera... surpresa! No meio do terreiro surge “calmo, santo, sobranceiro” o “Piaga do amor”, que murmura com a “voz ungida do mártir”:

Irmãos! Eu vim trazer-vos minha vida...
Vim trazer-vos Jesus.

⁵ Quase sinónimo de *pajé*, também designado por *mananga*. Entre os tupis, era o nome dado ao benzedor e curandeiro, chefe espiritual extremamente prestigiado pelos índios, que nele viam um representante das forças superiores, misto de sacerdote, adivinho, cantor e médico-feiticeiro. Gonçalves Dias, no seu mais importante poema indianista intitulado “Juca-Pirama”, de *Últimos Cantos*, põe na boca do prisioneiro tupi às mãos dos timbiras estes versos do seu canto de morte: [Vi...] “E os campos talados, / E os arcos quebrados. / E os piagas coitados / Já sem maracás; / E os meigos cantores, / Servindo a senhores, / Que vinham traidores, / Com mostras de paz.” Em *Primeiros Cantos*, o poeta, depois de explicar as funções dos Piagas, acrescenta em nota: “Eram anacoretas austeros, que habitavam cavernas hediondas, nas quais sob pena de morte, não penetravam profanos. Vivendo rigidamente e sobriamente, depois de um longo e terrível noviciado, ainda mais rígido do que a sua vida, eram eles um objecto de culto e de respeito para todos; eram os dominadores dos chefes – a baliza formidável que felizmente se erguia entre o conhecido e o desconhecido – entre a tão exígua ciência daqueles homens e a tão desejada revelação dos espíritos”.

Castro Alves assim pintou o quadro do encontro. Outro poeta (Gonçalves Dias) completa o díptico na contraluz:

Na noite insone, o piaga divino é acometido de horrenda visão. O fantasma pressagia o futuro próximo da natureza em transe e Anhangá, o gênio do mal, impede o vate de sonhar, enquanto os manitôs, forças mágicas que animam todos os seres, abandonam a taba à sua desgraça. Do mar aproxima-se um monstro sob a forma de “basta selva sem folhas”, que vem trazer a morte, a ruína e a profanação. O próprio piaga cairá na escravidão.

Parece-me ilustrada a dupla face do grande encontro. Perpetuar-se-á o dissenso das interpretações: para uns, uma civilização é cerceada e submetida ao perspectivismo de valores alheios, para enfim retomar o seu destino, agora contaminado, após o túnel da sujeição; para outros, o choque da história redimiu as humanidades encontradas da condenação ao primarismo bestial da selva. Talvez a balança penda para o lado de quem não escolheu o vizinho. Ou para o de quem procurou a vizinhança. Contudo, entre o sórdido e o sublime, a humana condição impôs ser e estar com o outro, num processo dramático de aproximação – assimilativo ou repulsivo, sem outra alternativa. A humanidade como um todo conhece bem o preço que já pagou pela falta de tolerância.

José de Anchieta e os seus companheiros apresentaram-se no campo de missão sob o lema: *Domine, da mihi animas, cetera tolle*. O que para eles contava era a total dedicação à conquista das almas, desprendidos de si mesmos. Para a execução desse plano, forçoso era estabelecer imediatamente o contacto pessoal com o índio. A ambiguidade das impressões iniciais ressalta dos escritos de que Anchieta logo foi incumbido por escolha dos superiores, que nele apreciavam a excelência da sua preparação humanística. As cartas quadrimestres e anuais que passou a redigir como uma espécie de relatórios oficiais sobre os primeiros resultados da missionação revelam ora a bondade, o bom acolhimento e a magnífica disposição para a vida cristã, ora a crueldade, os instintos bestiais e os costumes bárbaros do nativo. Particularmente elucidativo é o quadro traçado no *De gestis...* I, 132-154 sobre a selvaria. Numa carta de 1563, diz textualmente: “Para este género de gente não há melhor pregação do que espada e vara de ferro”.

Ao discorrer sobre o processo de formação do povo brasileiro e

suas três conhecidas matrizes étnicas – o índio, o negro e o europeu – Darcy Ribeiro⁶ acha praticamente impossível reconstituir esse processo, “porque só temos o testemunho de um dos protagonistas, o invasor”, não obstante a “documentação copiosíssima”, que apresenta apenas a “versão do dominador”. Recorta dois planos para desincumbir-se da “tarefa relevantíssima” de compreensão dessa “desventurada aventura” – o histórico e o antropológico.

No exame que se propõe do “processo geral de gestação dos povos”, estabelece à partida uma relação analógica entre a gênese do brasileiro e a de muitos outros povos, como a dos “portugueses e dos franceses”, que afirma ser a “romanização”. Contrapõe a abundância de documentos no caso dos primeiros à escassez e incerteza no dos segundos. Os pressupostos da analogia são obviamente falsos, quer no plano da história quer no da antropologia. Equivoca-se no conceito de “gênese” ou no de “romanização”, ou em ambos. Gauleses e lusitanos não se originam dos romanos, nem são nebulosas nem escassas as “notícias” do seu “processo de fazimento”.

Também parece destituída de rigor científico a tese corrente em determinados sectores da historiografia e da antropologia brasileiras que desqualifica o *testis unus* do “invasor” e a versão apenas do “dominador”. Seria caso para indagar: de que outro modo e por quem mais poderia ter sido escrita a história? O tempo histórico não se refaz. A INTELECÇÃO justa do passado há-de seguir outros caminhos que não os da inconformidade e inculpação. A acrimónia condenatória presente em tais juízos *a posteriori* dá força ao argumento *ad hominem* do conhecido episódio de um congresso de historiadores hispânicos. O orador peruano expunha da tribuna com rigor documental as atrocidades dos conquistadores, verberando-os impiedosamente, provocando este aparte de um colega andaluz: “A menos que V. seja um índio, quem invadiu, chacinou, oprimiu, saqueou, humilhou e profanou foram os seus antepassados, que os meus ficaram no seu vilarejo natal”. Um ponderado estudioso de antiga origem lusa quis saber as minhas impressões de leitura de um livro seu recentemente publicado. Nele estão ampla e rigorosamente historiados os desmandos, as venalidades, as corrupções,

.....

⁶ *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

os comportamentos e aberrações de toda a espécie, tanto do homem público como da população civil e religiosa dos tempos coloniais. O conteúdo está sugestivamente explicitado no título, tomado da obra⁷ do português Luís dos Santos Vilhena, professor de grego na Bahia do século XVIII, como declara o autor: *O teatro dos vícios. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*.⁸ O meu comentário foi directo: “Os **nostros** ancestrais tinham tudo quanto era ruim, de bandidos a devassos!”. Acentuei o possessivo. O sorriso entre irónico e surpreso do velho e fraternal amigo transmudou-se em aquiescente, deixando cair que nem pensara em tal.

O exame atento do antropólogo e do historiador tem de assentar noutra metodologia, para não se deixar afectar de má consciência pela lenda negra da colonização. Esses são caminhos como os dos madeireiros na mata: não levam a lugar nenhum. Exorcizar o passado em nome de um sentimento nacionalista, conquanto legítimo, não é a chave interpretativa correcta, suscitando mais problemas do que aqueles que pode resolver. Parece tratar-se antes de uma crise de identidade. Ademais, constitui explicação muito redutora da complexidade dos factores que estiveram em jogo. Tal complexidade é ínsita ao encontro de dois mundos desiguais.

No livro de Darcy, o segundo capítulo aborda levemente o tema de fundo que aqui venho apresentar. Circunscreve-se ao âmbito da missionação, girando em torno do estranho e do mesmo, do alheio e do próprio, da identidade e da diferença, do eu e do outro, vale dizer, do evangelizador e do aborígene. O que no grande encontro acontece de substancialmente novo é o enfrentamento de dois mundos, a contração radical de duas maneiras de ver, sentir e estar na vida.

No teatro das relações inter-étnicas e interpessoais, coloca-se preliminarmente a questão do tritagonismo da acção, paixão, indiferença. Essas relações podem ir do amor ao ódio ou ao desinteresse, em qualquer grau. Darcy Ribeiro parte de ideias preconcebidas, que algumas vezes repousam em deformações de factos e personagens históricos, como quando afirma que o infante D. Henrique *pregava (sic)* serem ven-

.....
⁷ *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas* (Título original de *A Bahia no século XVIII*), Salvador, Itapuã, 2ª ed., 3 vols., 1969.

⁸ Emanuel Oliveira de Araújo, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.

cidos os tempos do Pai (Velho Testamento), e do Filho (Novo), e chegada a Era do Espírito Santo, que vai instaurar o “milénio do amor e da alegria neste mundo, com os índios (!) conversos e convertidos em louvadores da glória de Deus”. Reduz dois séculos de evangelização ao papel “etnocida” dos missionários, forçados à execução do “projecto colonial através da guerra genocida contra todos os índios”. E inclui entre os “soldados principais” da acção missionária “o jesuíta, o franciscano e o carmelita”. Os inicianos são os mais contemplados por ele, pois “inspiram, apoiam, incentivam” o “braço secular” a “guerrear, avassalar e humilhar” o índio, colocando-o “a seus pés dentro das missões”. Parece comprazer-se com as suas próprias teorias explicativas do “processo civilizatório” em livro anterior⁹, onde propõe a categoria de “império despótico salvacionista” para classificar as invasões árabes e exalta o “carácter atípico” desse salvacionismo, “que nunca quis converter ninguém. Simplesmente [os árabes] conquistavam a área, gritavam o *Jihad* e deixavam o povo viver”. Já o império dos ibéricos classifica-o de “mercantil salvacionista”. O índio brasileiro era “dócil, inocente e puro”. Mas logo entra em contradição consigo próprio, ao sustentar que o objectivo dos missionários, extasiados ante a “inocência adâmica” e o “solidarismo edénico” dos nativos, era fazer florescer nas Américas a utopia “socialista e seráfica” dos profetas em recriar o humano, implantar uma sociedade solidária e igualitária, “orante e pia”. Fica assim impossível compaginar na mente do autor a análise que faz da expansão da fé e do império. Ao referir-se expressamente a Anchieta, fá-lo cantor de “façanhas em milhares de versos servis” e atribui-lhe a máscara de “um milagroso pai”, a correr de um lado para o outro a fim de dissuadir os índios de Peruíbe de atacarem os portugueses, os quais, “naquele momento, poderiam ter sido vencidos”. Logo a seguir, confere-lhe e a Nóbrega o mérito de terem salvo São Paulo e a “própria colonização portuguesa”. Dilacerado pelos extremos, nunca acha o ponto de equilíbrio, em que pese o facto de chegar a admitir a defesa dos índios pelos jesuítas, mas como uma espécie de *mea culpa* tardio, “no segundo século, já enriquecidos de seu triste papel e também representados por figuras mais capazes de indignação moral, como António

⁹ O *processo civilizatório – etapas da evolução sócio-cultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, 1972.

Vieira”. Cito apenas dois testemunhos de jesuítas da primeira leva. Diz Nóbrega, que recusava a absolvição penitencial aos que retinham índios injustamente captivos: “Eu, se houver de ser mártir, há-de ser à mão de nossos portugueses cristãos e não dos brazis”. E Leonardo Nunes, em 24 de Agosto de 1551, em carta aos “padres e irmãos” da Companhia de Jesus em Coimbra, datada de São Vicente¹⁰, na qual reitera as acusações que em cartas anteriores já fez aos cristãos por sua ganância predatória de nativos e declara os seus esforços por arrancar-lhos das mãos e devolvê-los a suas terras, tomando o barco para cumprir essa tarefa.

Procurando serenamente o justo meio que separa e opõe os termos da contradição, transportemo-nos ao núcleo da questão e atentemos no que verdadeiramente está em causa.

De como foram os primeiros contactos entre os representantes dos dois mundos nunca teremos uma imagem historicamente definida. Até mesmo porque, se a sombra acompanha inelutavelmente a luz, ninguém conseguirá jamais saltar sobre a própria sombra. Apontamentos e relatos ocasionais não passam de frouxos vislumbres. Há hoje quem, sob a veste cientificista, pretenda retratar as impressões recíprocas dos que se encontram. Tudo pura imaginação. Não resultaria o menor dano para a ciência se não se pretendesse elaborar fórmulas explicativas, logo erigidas em categorias teóricas para equacionar problemas históricos e decifrar enigmas de civilizações.

Com a expansão europeia acelerada no século XVI, a nova era não surge do nada e não se projecta no vazio. As mentalidades configuram-se em ambiente medieval e só lentamente se impregnam dos valores recriados pelo humanismo renascentista. Novas perspectivas se abrem. Reformam-se os conteúdos de pensamento. Para isso contribuem decisivamente os Descobrimentos que, no fundo, são uma explosão de vida a romper o isolamento de partes significativas da humanidade e a colocar esta em contacto definitivo, para o bem e para o mal.

Do ponto de vista das relações humanas, o grande acontecimento influiu poderosamente na *forma mentis* dos seus participantes. O humanismo formador da inteligência e da sensibilidade teria como que a sua pedra de toque no confronto com um ser diferente, em ambos os

.....
¹⁰ Última carta de um cimélio (f. 11v.-14), “tresladada de Portugues en Castellano”, existente na Biblioteca Mário de Andrade de São Paulo.

sentidos da perspectiva: como recém-chegado e nativo se veriam um ao outro? De um lado, a visão pragmática de quem traz um objectivo definido; de outro, a surpresa e o espanto que accionam os mecanismos inconscientes da explicação mítica: seriam deuses do reino de Maíra, o seu deus-sol criador do mundo? Viriam por bem ou como flagelo?

No processo comunicativo do encontro impõe-se naturalmente o uso de um sistema de linguagem. Para o missionário que chega, aprender a língua indígena começa por ser, sem dúvida, um gesto interesseiro, pois servirá à propagação da fé e à introdução de normas de conduta e demais práticas éticas e rituais. A consequência imediata desse esforço de aprendizagem é a aproximação do outro. Mas não será mais do que isso? Não será, acima de tudo, dar o passo inicial para assimilar-se ao outro? A epifania do Outro de que fala Levinas pressupõe e exige a superação de si próprio.

É nesse contexto de estabelecimento dos *preambula fidei* que se inscreve a elaboração de gramáticas como as de Anchieta e Luís Figueira, de vocabulários como o de Leonardo do Vale e de catecismos como o de António de Araújo, o primeiro a ser impresso e que servirá de base a todos quantos vieram depois.

Se quisermos fazer um balanço justo dos resultados do encontro e exploração do Novo Mundo pelo Velho, quer na esfera material quer na do espírito, será imprescindível que se evite o juízo fácil da condenação que o conceito de “conquista” precipita. As conquistas não constituem uma exclusividade do passado. Tentar freá-las é um imperativo moral somente exequível se identificarmos e conhecermos bem os seus mecanismos no interior do homem. O **mau conquistador** e o **bom índio** são de todos os tempos e lugares. Condenar um e exaltar outro denuncia primarismo ingénuo e irresponsável. O mito do bom selvagem atrai simpatias, principalmente nos tempos opressores de hoje; mas importa considerá-lo à contraluz do realismo brutal do mau selvagem. Em todo o ser humano ambos se digladiam permanentemente – outra fórmula da eterna luta do anjo bom e do anjo mau. O primeiro triunfa quando sente remorso; a autocomplacência dá a vitória ao segundo.

A ordem política, económica e social redentora do homem possuiria uma alma, como alguém já lembrou, cujas pulsões e compulsões egoístas seriam como as dos fechos de abóbada duma catedral gótica, que se sustenta e equilibra no jogo dessas tensões. Certo moralismo

abstracto, porém, trata de condenar esses fechos desmontando-os e culpabilizando depois a natureza das pedras e a fragilidade da estrutura quando a catedral desmorona.

(Página deixada propositadamente em branco)



JORDI CERDÀ

Espanha, Universidade Autónoma de Barcelona



ELENA LOSADA

Espanha, Universidade de Barcelona

“PORQUE ESTA LENGUA SE PARECE MUCHO A LA BIZCAYNA”: O BASCO COMO LÍNGUA PENTECOSTAL

Em 1989 formou-se na Faculdade de Filologia da Universidade de Barcelona uma equipa interdepartamental de pesquisa sob a direcção da Professora Catedrática de Língua Espanhola, Doutora Emma Martinell. A equipa é constituída por professores das diversas áreas da Filologia.¹

.....
¹ Fazem parte desta equipa os professores: Emma Martinell Gifre, coordenadora (espanhol), Julia Butiñá, UNED (Madrid) (catalão), Salvador Claramunt, Universidad de Barcelona (historiador), Mar Cruz, Universidad de Barcelona (base de dados), Elena Losada, Universidad de Barcelona (português), Frances Luttkhuizen, Universidad de Barcelona (inglês), Deerie Pearsson, Universidad de Barcelona (sueco), Isabel de Riquer, Universidad de Barcelona (francês e italiano), Eudald Solà, Universidad de Barcelona (grego). As publicações mais relevantes da equipa são:

1. Mesa Redonda “Actitudes culturales ante el encuentro lingüístico” no Simposio Internacional “Oriente y Occidente: testimonios de situaciones de convivencia de lenguas” (Barcelona, 12-14 de Novembro de 1992), Barcelona, 1992, 74 pp. As Actas del Simposio estão publicadas no *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLIII (1991-1992), 1993, pp. 171-383.

2. Emma Martinell Gifre - Mar Cruz Piñol (Eds.), *La conciencia lingüística. Testimonios de situaciones de convivencia de lenguas* (ss. XII-XVIII), Barcelona, PPU, 1996, 325 pp.

3. Emma Martinell Gifre - Mar Cruz Piñol (Eds.), *Corpus de testimonios de situación de convivencia lingüística* (ss. XII-XVIII), Kassel, Reichenberger, 1997 (no prelo).

Monografias mais relevantes dos membros da equipa:

María Carreras, “Italia-Brasile: il primo encontro”, *Congresso Internazionale Il*

O nosso projecto, que beneficia desde 1991 duma subvenção do Ministerio de Educación y Ciencia, está subordinado ao tema genérico

.....
Portogallo e i Mari: un Incontro tra Culture/Portugal e os Mares: um Encontro de Culturas, (Istituto Universitario Orientale, Napoli, 15-17 de Dezembro de 1994), (Atti a cura di Maria Luisa Cusati), Napoli, I.U.O.-Liguori Editore, 1997.

Mar Cruz Piñol, "Confección de una base de datos sobre la adquisición de la conciencia lingüística a raíz de los contactos entre hablantes de lenguas europeas y hablantes de lenguas no europeas", *Actas del V Encuentro de Jóvenes Hispanistas* (Las Palmas de Gran Canaria, 25, 26 y 27 de octubre de 1995) (Editadas por: J.C. Morales Umpiérrez, A.I. Mendoza de Benito, A. Alcántara Manzano, A. Rodríguez Viera), Las Palmas de Gran Canaria, Dpto. de Filología Española, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1997, pp. 1-7.

Elena Losada, "Algunas reflexões sobre a língua chinesa nos textos de negociantes e missionários portugueses do século XVI", *China Hoje* XIV, 5 (Beijing, 1993) 42-44.

Elena Losada, "O ideograma chinês: a 'letra do diabo'", *Congresso Internazionale Il Portogallo e i Mari: un Incontro tra Culture/Portugal e os Mares: um Encontro de Culturas* (Istituto Universitario Orientale, Napoli, 15-17 de Dezembro de 1994) (Atti a cura di Maria Luisa Cusati), Napoli, I.U.O.-Liguori Editore, 1997, pp. 643-655.

Elena Losada, "The Encounter of the Languages: Reflections on the Language of the Other in 'Roteiro da Primeira Viagem' de Vasco de Gama", em "*Vasco da Gama Quincentenary Conference. A Conference on the Voyage of Vasco da Gama and 500 years of European-Asian Encounter*", *La Trobe University, Melbourne, Australia, 21-25 de Junho de 1997 - Curtin University, Perth, Australia, 26-29 de Junho de 1997* (Actas no prelo).

Emma Martinell Gifre, *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Emma Martinell Gifre, *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*, Mapfre, Madrid, 1992.

Emma Martinell Gifre, "La conciencia lingüística en el Viaje de Turquía", em M. Ariza - R. Cano - J. M^a Mendoza - A. Narbona (eds.), *Actas do II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española* (Sevilla, marzo de 1990), Pabellón de España, Madrid, 1992, vol. II, pp. 731-738.

Emma Martinell Gifre, "Conciencia lingüística en las obras de Cervantes" (comunicación no Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, Almagro, junio de 1991). Publicada em *Trivium. Anuario de Estudios Humanísticos* VII, (Jerez de la Frontera, 1995) 109-126.

Raffaele Pinto, "Coscienza linguistica e cultura linguistica", *Congresso Internazionale Il Portogallo e i Mari: un Incontro tra Culture/Portugal e os Mares: um Encontro de Culturas* (Istituto Universitario Orientale, Napoli, 15-17 de Dezembro de 1994) (Atti a cura di Maria Luisa Cusati, Napoli), I.U.O.-Liguori Editore, 1997.

Isabel de Riquer, "Las islas parlantes", *Actas del Seminario Los universos insulares* (marzo de 1995), Centro de Estudios Medievales y Renacentistas, Universidad de La Laguna, Cuadernos del CEMYR, N^o 3, 1995, pp. 103-118.

Isabel de Riquer, "Antonio Pigafetta: esploratore di lingue", *Congresso Internazionale Il Portogallo e i Mari: un Incontro tra Culture/Portugal e os Mares: um Encontro de Culturas* (Istituto Universitario Orientale, Napoli, 15-17 de Dezembro de 1994) (Atti a cura di Maria Luisa Cusati, Napoli), I.U.O.-Liguori Editore, 1997, pp. 657-668.

“A aquisição da consciência linguística dos falantes de línguas europeias face aos falantes de línguas não europeias.”

Partimos de algumas interrogações que o contacto de línguas, propiciado pelas grandes viagens, levanta. Desde quando e em que circunstâncias os viajantes são conscientes de que uma deslocação espacial implica uma mudança de língua? Era essa língua diferente reconhecida como elemento cultural diferenciador? Como se produziram os primeiros contactos na ausência de uma língua comum ou de um intérprete? Quem eram os intérpretes e que importância tinham? Como é a descrição da língua “outra” num estágio pré-gramatical da reflexão? Surgem assim questões que vão da antropologia à linguística, mais exactamente à sociolinguística histórica, e das quais, talvez pela sua simplicidade, não se tenha feito sobre elas, até agora, um levantamento sistemático.

O nosso trabalho nesta equipa tem como objectivo o estudo dos textos gerados pela expansão portuguesa dos séculos XVI e XVII, no momento em que os europeus tinham já atingido um alto nível de consciência da língua própria e se viram confrontados, às vezes violentamente, com a língua do Outro.

Toda a viagem, colonização, conquista ou evangelização supõe um contacto com o desconhecido. No caso que devíamos tratar –o português perante o Outro– era possível estabelecer uma gradação de alteridade. Dada a frequência dos contactos em datas muito iniciais a África negra era o “diferente familiar”. O Oriente, referenciado desde a Antiguidade e mais próximo depois das viagens do século XIII, era o “diferente conhecido”. Finalmente a América era o “diferente desconhecido” onde o fascínio e o drama da alteridade atingiram o mais alto grau.

No decurso do nosso trabalho sobre os textos que dizem respeito ao Brasil, onde esse grau extremo de alteridade se manifestou da maneira mais intensa, surpreendeu-nos o facto de encontrar várias menções à língua basca. Estas referências têm às vezes um sentido pejorativo –o basco é “língua de bárbaros”– mas em outros casos, e estes são os mais singulares, aparece como uma língua pentecostal, capaz de colmar esse espaço vazio da comunicação que encontraram os primeiros europeus em América.

Estas referências não procedem, aliás, dos missionários bascos senão de portugueses como Manuel da Nóbrega ou Gabriel Soares de Sousa. No seu imaginário a língua mais antiga da Península Ibérica é o

sonho de uma ponte para chegar às “muitas e diferentes línguas, desconhecidas, escuras, bárbaras, e que não se podem entender”, em frase do Pe. Vieira.² Mas donde surgiu uma tal ideia? A única base real –o facto do basco e o tupi serem as duas línguas aglutinantes– não é suficiente para apoiar essa tese. Para além dessa remotíssima familiaridade, que bases teóricas do pensamento linguístico dos séculos XVI e XVII sustentaram essa hipótese? Este é o tema da nossa comunicação.

Ainda hoje no prestigioso dicionário da língua portuguesa de Aurélio Buarque, publicado no Brasil, aparece como segunda acepção na entrada “vasconço”: “Linguagem ininteligível”.³ O Brasil, um país que tem um cabedal linguístico dos mais ricos do planeta mantém assim no seu acervo léxico um termo tão remoto como “vasconço”, herança dos primeiros colonos ibéricos para se referir a uma língua estranha.

Encontramos “vasconço” como sinónimo de língua bárbara e especialmente, e este é um conceito muito importante, que não tem possibilidade de escrita, na seguinte citação do Tratado descritivo do Brasil de Gabriel Soares de Sousa⁴: “a sua falla é rouca de voz, a qual arrancam da garganta com muita força, e não se poderá escrever, como vasconço”.

Esta não é, porém, a acepção mais interessante do termo. A presença frequente de marinheiros bascos nas tripulações espanholas e portuguesas –onde tinham um prestígio reconhecido– favoreceu o conhecimento, certamente muito superficial, dessa estranha língua e essa foi a base do seu uso como sinónimo de língua incompreensível. Recordemos também que na literatura ibérica dos séculos XV a XVII (Ausiàs March, Gil Vicente, Cervantes, p. ex.) abundam as personagens cómicas bascas, ridicularizadas pelos erros que cometem quando falam castelhano, como o famoso criado de uma dama biscainha que luta contra D. Quixote no capítulo VIII.

Muito mais difícil de compreender é a segunda ideia, a afirmação de que os índios poderiam compreender o basco, que foi introduzida pelos companheiros de Pe. José de Anchieta, que nos reúne esta semana Coimbra.

.....

² Pe. António Vieira, *Sermão do Espírito Santo*, em *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. II, t. V, p. 413.

³ *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986, 2ª ed.

⁴ Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (Ed. de Francisco Adolpho de Varnhagen), Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1938, 3ª ed., p. 59.

Sabemos o papel fundamental que os bascos tiveram nos primeiros tempos da Companhia de Jesus, do seu fundador até o “apóstolo de Oriente”, S. Francisco Xavier, embora ainda não tinha sido resolvida completamente a questão da língua materna de ambos.⁵ Esta presença de padres bascos foi muito importante no Brasil, mais ainda do que no Oriente. Recordemos também a polémica inicial sobre se a Companhia devia ou não receber padres não bascos, dado que “vizcaino” era sinónimo de “cristão-velho” e de “fidalgo” por contraste com a *gente verriac* (“gente nova” ou conversos) como os chama Antonio de Araoz, sobrinho de Ignacio de Loyola. Apenas a insistência do próprio fundador fará com que a Companhia acabe por não aceitar os estatutos de limpeza de sangue que os padres bascos tinham proposto.⁶ Anchieta, ele próprio, apesar de nascido nas Ilhas Canárias e da necessidade de ocultar o seu nome para entrar na Companhia, por causa dos problemas da sua família com os Loyola, era falante nativo de basco.⁷

Em carta a Martín de Azpilcueta Navarro, datada de 10 de Agosto de 1549 o Pe. Manuel da Nóbrega escreve:

*Anda siempre [Juan de Azpilcueta] en las aldeas y allé duerme y come para les predicar de noche, porque es tiempo en que están juntos y sosegados. Ya sabe la lengua de manera que se entiende con ellos y a todos nos haze ventaja, porque esta lengua se parece mucho a la bizcayna.*⁸

⁵ Sobre este tema ver José Aguirre, “El habla materna de San Francisco Xavier”, *Príncipe de Viana* (1957) e Eduardo Javier Alonso, *Los escritos portugueses de San Francisco Javier*, Tesis doctoral apresentada na Facultad de Filología da Universidad de Salamanca, Março de 1998.

⁶ Jon Juaristi, *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1992, p. 19.

⁷ Serafim Leite, S.I., *op. cit.*, p. 70: “[...]A razão de Anchieta omitir o patronímico nas primeiras cartas parece ter sido outra; e é crível que o fundador da Companhia de Jesus falecesse em 1556 sem saber que tinha um súbdito oriundo de uma família aparentada com a sua, mas com relações entre si nem sempre amenas. A um conflito entre ambas, em 1515, não andou alheio o próprio Inácio, que por isso padeceu prisão eclesiástica em Pamplona. A estes antecedentes e outros possíveis segredos familiares de Anchieta pelo lado paterno atribuímos já o motivo, ao que parece, preponderante, pelo qual o filho de uma ilha espanhola foi encaminhado pelo pai a fazer estudos em Portugal e não em Espanha” Ver t. Adolphe Coster, *Juan de Anchieta et la famille de Loyola*, Paris, 1930.

⁸ Serafim Leite, S.I., *op. cit.*, p. 140-141.

Uma outra versão, desta vez em português, desta carta ao Padre Mestre é ainda mais explícita:

[...]e já sabe [Azpilcueta Navarro] a língua delles que, ao que parece, muito se conforma com a biscainha, de modo que com elles se entende; e a todos nos leva vantagem, que parece Nosso Senhor ter feito especial graça á nação de Navarra, em acudir aos infieis como fazem Mestre Francisco nas outras Indias do Rei de Portugal e este Padre nas terras do Brasil: onde corre com tanto fervor de uma terra á outra, que parece abraçar os montes com o fogo da charidade.⁹

Numa carta anterior, ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, talvez de começos de Abril desse ano, encontramos a mesma ideia, o Pe. Navarro aprende antes porque as línguas são parecidas: “Trabalhamos de saber a língua delles e nisto o padre Navarro nos leva vantagem a todos [...]”.¹⁰

Na mesma carta o primeiro provincial do Brasil afirma: “Também me parece que mestre João aproveitaria cá muito, porque a sua lingua é semelhante a esta e mais aproveitar-nos-hemos cá da sua theologia”.¹¹

Neste caso, porém, se levanta outro problema. Mestre João era, segundo afirma Serafim Leite,¹² o capelão das Infantas Maria e Joana. É considerado aragonês, embora o seu nome –Bosch– seja claramente catalão. Qual era a sua língua nativa, aquela “*semelhante a esta*”, o basco que era ainda falado naquela altura no noroeste de Aragão ou o catalão? Mas o catalão, sendo uma língua românica, não poderia justificar a afirmação do Pe. Nóbrega, embora, obviamente, um bilingue tenha sempre mais facilidade para a aprendizagem de uma terceira língua.

Vemos, a teor dos comentários de Nóbrega, que, para o fundador

.....

⁹ Manoel da Nobrega, *Cartas do Brasil*, Itatiaia – Belo Horizonte, Ed. Universidade de São Paulo, 1988 [Reimpressão da edição de 1931], p. 93.

¹⁰ *Ibidem*, p. 73.

¹¹ *Ibidem*, p. 75.

¹² Serafim Leite, S:I, *op. cit.*, p. 114: “Mestre João Bosch, catalão, mais conhecido por Mossén ou Misser Juan de Aragão, ‘Capellão das Infantas de Castella Dona Maria Imperatriz, Dona Joanna mãy del-Rey Dom Sebastião, foi recebido pelo padre Pedro Fabro em Lovayna & dali mandado ter seu noviciado em Coimbra no anno de 1544[...] Era amparo de pobres, viuvas e necessitados [...] Morreu em Lisboa na Casa de Santo Antão aos 2 de Março de 1533’ Franco, *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collégio de Coimbra em Portugal*, Vol. II, Évora-Coimbra, 1719”.

da missão em Brasil, o basco era uma língua semelhante ou próxima do tupi dos nativos, uma língua ponte entre o pagão e o portador da mensagem evangélica. O basco seria o dom de Pentecostes, a Graça do Senhor dada aos jesuítas, que se sentiram designados por Deus para levar a cabo a cristianização universal. É preciso ressaltar que nenhum dos padres bascos menciona esta ideia, eles sabiam muito bem até que ponto a língua biscainha era diferente das línguas ameríndias.

No século XVI o basco tinha uma extensão maior do que a actual. Apesar das dúvidas e das discussões que ainda persistem sobre os exactos limites do seu âmbito geográfico, podemos afirmar que se estendia pela actual Navarra e pelo norte de Aragão. Essa língua relativamente extensa não tinha, porém, prestígio cultural, não tinha gramática, não tinha literatura escrita –o primeiro livro impresso em basco publicou-se em Bordéus em 1545– e tinha ficado alheia ao Humanismo do século XV.

Foram alguns humanistas não bascos os que começaram a reparar nessa língua e a reivindicarem a sua suposta antiguidade. Joseph Justus Scaliger, entre outros, afirmou que o basco era a língua mais antiga de Espanha.

Vemos, pois, que o basco interessava pela sua antiguidade. Embora o século XVI seja a época da consolidação das línguas de estado é também o início dos estudos sobre a diversidade linguística. Uma diversidade linguística que depois das grandes viagens de fins do século XV já não era apenas um tema bíblico mas uma realidade tangível. Captar essa “galáxia de línguas”, em expressão de Maria Leonor Carvalhão Buescu,¹³ é a primeira condição para recompor a unidade pre-babélica. Durante o século XVI os estudos de hebreu receberam um grande impulso,¹⁴ o hebreu era estudado como língua divina mas, sobretudo, como a língua de Adão, língua matriz universal. Se, segundo a teoria adâmica, todas as línguas derivam do hebreu chegar a conhecer em profundidade esta língua significava apreender os mecanismos da “*confusio linguarum*”. Mas pouco tempo depois começou a ficar claro que o

.....
¹³ M^a Leonor Carvalhão Buescu, *A Galáxia das Línguas na Época da Expansão*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.

¹⁴ Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta* (Ed. Crítica) Barcelona, 1994: “Entre los siglos XVI y XVII ya no se limitan a sostener que el hebreo había sido la protolengua: ahora se pretende promover su estudio y, si es posible, su difusión”, p. 72.

hebreu não era o único caminho. Não interessava apenas reduzir –procurar a primeira língua– mas saber classificar para que aflorasse o sistema unitário latente em todas as línguas e pudessem ser estudadas também as suas diferenças: “*Il en résulte un double mouvement: si la quête d’une première langue oriente l’enquête sur les langues, en retour l’enquête sur les langues transforme la quête d’une première langue*”.¹⁵

O basco permitir-lhes-ia, no contexto desse imaginário de utopia linguística, a possibilidade de encontrar numa língua de tão remota antiguidade estruturas próximas da matriz: “[...] *les langues sont susceptibles d’être ramenées à un nombre limité de “matrices ou mères de toutes les autres langues, quelque innombrables qu’elles soient”, selon l’expression de Duret ,[...] La confussion des langues, qui est certes un châtement, est aussi un aspect de la vairété ordonné du monde*”.¹⁶

Resulta particularmente sugestiva esta leitura do mito babélico. A dispersão não seria assim uma punição mas um princípio ordenador, ainda mais, poderia ser más, como frisa Félix de Azua, um desígnio divino para favorecer a povoação do mundo.¹⁷

Nos séculos XVI e XVII os navegadores descobriram outras civilizações, algumas bem mais antigas do que a hebraica. Se a China era anterior à confusão babélica, porque não podia ser o chinês a língua adâmica em lugar do hebreu dos cabalistas? Umberto Eco menciona neste sentido a teoria exposta por John Webb em 1669¹⁸ –*An historical essay endeavouring the probability that the language of the Empire of China is the primitive language*– segundo a qual Noé teria chegado à China na sua arca e ficado lá. Desta maneira os chineses não participaram na construção da Torre de Babel, não sofreram a *confusio* e conservaram a sua língua original ao terem sido preservados de invasões estrangeiras.

.....
¹⁵ Jean Céard, “De Babel à la Pentecôte: La transformation du mythe de la confusion de langues au XVIe. Siècle”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* XLII, (1980) 577.

¹⁶ Jean Céard, *op. cit.*, p. 581.

¹⁷ Félix de Azúa, “Siempre en Babel”, *Archipiélago* 26-27, (1996): “*Si adoptamos un juicio positivo, la dispersión, ateniéndonos a la traducción literal, no es el castigo de ningún desafío, ni se produce “con dolor”; es tan sólo una práctica técnica de la Providencia para que los mortales pueblen la tierra, ya que ése es el proyecto divino y condición para la existencia misma de los humanos*” p. 25.

¹⁸ Umberto Eco, *op. cit.*, p. 85.

O conhecimento mais completo dos ideogramas chegou à Europa num momento crucial, quando o desabar do latim como *koiné* estava a criar uma nova Babel vernácula e coincidiu também com a crise da Guerra dos Trinta Anos. O exemplo do poder comunicativo dos signos de uma tão antiga e por conseguinte prestigiosa língua influenciou as tentativas do século XVII para estabelecer uma nova escrita internacional que permitisse um novo ideal estável e unitário.¹⁹ O projecto prático de Jean Douet em 1627 (*Proposition présentée au Roy, d'une écriture universelle, admirable pour ses effects, très utile à tous les hommes de la terre*), e as reflexões mais filosóficas de Athanasius Kircher em 1663 (*Polygraphia Nova et Universalis ex Combinatoria Arte Detecta*) reflectem essa influência.

Uma fase prévia a todas estas reflexões sobre a possibilidade de criar uma escritura universal foram as tentativas de estabelecer “gramáticas gerais”, hoje com uma nova actualidade graças aos estudos chomskianos sobre os universais linguísticos:

As últimas décadas assistiram ao retorno da denominação gramática universal à literatura linguística, como reflexo da obra de Noam Chomsky [...] no Ocidente cristão considerava-se que o dom recebido directamente de Deus por Adão fora encoberto pela confusão de línguas criada por Deus como punição aos homens. É como reflexo deste segundo contexto que examinamos gramáticas missionárias escritas no Brasil de Quinhentos e de Seiscentos, exemplificadas pelos trabalhos dos jesuítas Anchieta (1595)[...] Embora voltadas para o aprendizado de línguas estrangeiras não indoeuropéias, essas obras demonstram, apesar das diferenças marcantes em relação ao latim e às línguas nativas de seus autores, a crença em características comuns a todas as línguas.²⁰

Nos textos portugueses do século XVI encontramos leves menções ao basco.²¹ No *Pranto de Maria Parda* e no *Auto dos Físicos* de

.....

¹⁹ Roberto Pellerey, “La Cina e il nuovo mondo. Il mito dell’ideografia nella lingua delle Indie”, *Belfogor* XLVII,V (1992) 516.

²⁰ Maria Carlota Rosa, *As línguas bárbaras e peregrinas do novo mundo segundo os gramáticos jesuítas: uma concepção de universalidade no estudo de línguas estrangeiras*, Universidade Federal do Rio de Janeiro (tese de mestrado inédita), 1996, p. 1.

²¹ Ver Carolina Michaelis de Vasconcelos, “Elementos bascos em Portugal”, *Revue International des Études Basques* XV, (1924) 188-190.

Gil Vicente aparecem duas breves referências a “Bilbao” e a “Biscaia” como terras distantes e diferentes.²² No *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*, João de Barros oferece-nos uma visão pejorativa do basco. Essa língua sem tradição escrita fica ao nível de uma simples fala, uma espécie de algaravia comparável ao “çeçar çigano de Sevilha”: “Çerto é que a língua castelhana muito melhor é que o vasconço de Biscaya e o çeçar çigano de Sevilha, as quaes nam se podem escrever”.²³

Na *Gramática* a opinião do humanista português não é muito melhor, parece usar “basconço” simplesmente como sinónimo de língua mal falada: “como os que falam vasconço que trocam huas letras por outras”.²⁴

A discussão sobre o basco centrou-se na questão da sua antiguidade. Era ou não era a língua mais antiga da Península? Para defender essa antiguidade aparece o tubalismo. Para os partidários da tese da remota antiguidade do basco os primeiros povoadores da Península foram os membros da tribo de Túbal, filho de Jafet, que conduziu o seu povo até o extremo ocidental da Europa a seguir à dispersão babilónica. O basco seria assim, nas teses de Esteban de Garibay y Zamalloa (1533-1599), a língua dos filhos de Túbal. Como frisa Jon Juaristi, estes mitos “noeidas” são frequentes nessa Europa do século XVI que procura a unidade, a matriz, sob a diversidade aparente.²⁵ Curiosamente o mito de Túbal, que os “cristãos-velhos” biscainhos adoptaram rapidamente, foi

.....

²² Gil Vicente, *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente* (Org. De Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.- “Auto dos Físicos”, p. 598.- “Pranto de Maria Parda”, p. 655.

²³ João de Barros, *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem* (A cura di Luciana Stegagno Picchio), Roma, Instituto di Filologia Romanza dell’Università di Roma, 1959, p. 76.

²⁴ Citado por Carolina Michaelis de Vasconcelos, *op. cit.*, p. 189.

²⁵ Jon Juaristi, *op. cit.*: “La ideología particularista vizcaína nació de la conjunción de dos supuestos muy difundidos entre los españoles cultos del siglo XVI. El primero era la antigua tesis de que los primeros pobladores de España fueron los seguidores de Túbal, hijo de Jafet, que condujo a sus gentes al extremo occidental del mundo en la diáspora que siguió a la confusión de las lenguas de Babel. La dispersión de la progenie de Noé cobró gran relevancia en el Renacimiento como venero de mitos sobre el origen de los pueblos europeos [...] Pero quizá se deba insistir en que estos mitos “noeidas” son comunes a muchos países. Así en Francia, el hebraísta Guillaume Postel (1510-1581), titular desde 1539 de la cátedra de hebreo del Collège de France, sostenía que Noé, llamado también Jano por los latinos, fue el antepasado común de etruscos, galos y cimbrios” p. 20-21.

defendida com especial interesse pelos judeus peninsulares que assim justificavam a presença deles no território num tempo anterior à Crucifixão, com o qual ficavam livres de culpa.²⁶

Também em relação com a língua portuguesa –embora seja indiscutível (e também o era no século XVI) a sua origem latina– os gramáticos da época mencionam o tema da “língua original” da Península. E esta questão levanta-se mais, como afirma Maria Leonor Carvalhão Buescu, do ponto de vista de um pensamento mítico e místico que como um problema para a historiografia linguística.²⁷

Este é um ponto essencial da nossa proposta. A referência ao basco vai além da curiosidade científica e erudita para se aproximar de uma explicação mítica, de uma revelação. João de Barros defende resolutamente a tese adâmica, o hebreu seria a língua revelada, matriz de todas as línguas, e à Península Ibérica lhe corresponderia a honra de ter recebido a descendência de Noé através de Túbal. Também Duarte Nunes de Leão menciona a lenda da chegada de Túbal à Península, embora não aceite a etimologia Setúbal-Túbal. Com alguma reticência considera plausível que o basco seja um vestígio da “língua caldaica”:

Outros espanhóis, não contentes de vir Túbal a este reino de Portugal, o fazem dar consigo nas montanhas de Biscaia [...] Desta vinda de Túbal a Espanha vêm a coligir que a primeira língua que nela se falou foi a caldaica e que dela procedeu o basconço que em Biscaia se falava, e que aí se conservou como em lugar menos frequentado [...].²⁸

Grande parte das teses sobre a existência de uma língua adâmica encontraram um espaço propício no universalismo dos jesuítas. Esse universalismo que Inácio de Loiola declarou já no primeiro momento da

.....

²⁶ María Rosa Lida de Malkiel, “Túbal, primer poblador de España”, *Ábaco* 3, (1970) 21.

²⁷ Leonor Carvalhão Buescu, *Historiografia da Língua Portuguesa*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1984: “O problema da língua original de Espanha, remetida para a incerteza histórica ou remontando a uma antiguidade ‘provável’, liga-se a uma área especulativa e conhecimento, transcendendo a historiografia e até a cronística e prende-se às questões epistemológicas da origem e natureza da linguagem. Deixa, pois, de ser encarado e abordado como um problema resolúvel em termos de história ‘profana’ e entra no circuito do pensamento entorno ao sagrado”, p. 203.

²⁸ Citado por Maria Leonor Carvalhão Buescu, *Historiografia da Língua Portuguesa no século XVI*, p. 206.

fundação da ordem levou-os também à especulação filológica, não como objectivo por si mas como meio para a divulgação pastoral. Recordemos o caso de Guillaume Postel, linguista, visionário e, durante um ano e meio jesuíta, que dedicou a sua vida à restituição do hebreu como língua universal e adâmica para obter uma concórdia universal que seria possível só através de uma língua universal.²⁹ O basco e a sua proximidade da língua matriz poderiam, nesse imaginário utópico, fornecer universais para a criação-restituição da unidade.

Como conclusão apontaremos três perspectivas –quase simultâneas– que se deram no Brasil no que diz respeito às possibilidades da comunicação e à consideração das línguas ameríndias. Esta diversidade de pontos de vista depende fundamentalmente do grau de contacto real com a situação linguística do Brasil ou do grau de conhecimento das utopias linguísticas do Humanismo.

As primeiras visões do Brasil como Paraíso –a partir da *Carta do Achamento* de Pêro Vaz de Caminha– propiciaram a ideia de que as línguas ameríndias, línguas desse Éden reencontrado, estariam mais próximas da língua adâmica. Neste contexto faz sentido que o basco, já prestigioso entre os humanistas, excepção feita de João de Barros, com a sua enorme antiguidade e a sua relação com o mito de Túbal, fosse considerado (sobretudo todo pelos padres não bascos, como Manuel da Nóbrega) um veículo de comunicação possível nesse “novo mundo” prebábélico.

Para os linguistas mais avançados, como Anchieta, quem melhor do que Nóbrega podia saber que não o compreendiam quando falava basco aos índios, o caminho para uma língua de comunicação passava pelas utopias universalistas da linguística do século XVI, ou seja pela possibilidade de criar uma língua de aplicação em todo o âmbito tupi-

.....

²⁹ Umberto Eco, *op. cit.*: “Postel intenta en primer lugar convencer de sus ideas a Francisco I, el cual lo considera un exaltado; después, una vez perdido el favor en la corte se dirige a Roma con la intención de convencer de su utopía a Ignacio de Loyola, cuyo ideal de reforma le parece afín al suyo (y durante mucho tiempo considerará a los jesuitas como el instrumento divino para la realización de la concordia en el mundo). Naturalmente Ignacio advierte que los objetivos de Postel son distintos a los de los jesuitas (la propuesta de Postel cuestiona el voto de obediencia al Papa y, además, Ignacio era español y la idea de que el rey de Francia fuese el rey del mundo no le debía de hacer mucha gracia). Al cabo de un año y medio Postel fue obligado a dejar la Compañía” p. 74.

guarani e que fosse possível reduzir a uma “ars” escrita, uma “gramática geral”.

Pouco depois, porém, os bons propósitos se esmagaram contra a realidade. A “língua geral” que tão útil tinha-se mostrado no início, mostrava os seus limites quando avançava fora da área conhecida. As línguas dos aimorés ou dos tapuias recriavam o caos: “Chamão-se Aymorés, a lingoa delles he diferente dos outros índios, ninguem os entende”, afirma Pêro de Magalhães Gândavo.³⁰ E se ninguém podia compreendê-los não podiam ser os moradores do Paraíso. A incompreensão linguística colaborou para a demonização do índio que se produz na segunda geração de colonos. Recordemos a famosa frase de Gândavo onde um dado linguístico é tomado como representação simbólica de toda uma realidade moral e social: “A língua deste gentio toda pela Costa he huma: carece de tres letras –scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”.³¹

É o fim das utopias. Em 1560 o Pe. António Pires reconhece: “mas creio que o faz para nos envergonhar e para nos fazer enveja, coma na verdade a mym me envergonha , que há XII annos que quá ando e não sey nada. Agora começo polos nominativos por a arte para poder aprender”.³²

Quanto tempo perdeu o pobre Pe. Pires a estudar uns nominativos inexistentes? Recordemos cem anos depois o desespero do Pe. Vieira no Maranhão. Apenas a primeira geração de missionários no Brasil pôde sonhar um milagre pentecostal, milagre que nas frases de Nóbrega que comentamos toma a surpreendente imagem do basco.

Desta maneira um tema mínimo, que poderia passar despercebido ou como um simples erro de Manuel da Nóbrega, relaciona-se com aspectos fundamentais das teorias linguísticas do século XVI –língua matriz, possibilidade de criação de uma língua universal, redução de todas as línguas a uma “ars” segundo o modelo grego-latino– teorias que

.....
³⁰ Pêro de Magalhães Gândavo, *Tratado da Terra do Brasil - História da Província Santa Cruz* (Int. de Capistrano de Abreu), Rio de Janeiro, Edição do Anuário do Brasil, s/d, p.32

³¹ Pêro de Magalhães Gândavo, *op. cit.*, p. 49.

³² Serafim Leite, S.I., “Monumenta Brasiliae III (1558-1563)”, in *Monumenta Missionum Societatis Iesu*, Vol. XII, Roma, Monumenta Historica, 1958, p. 311.

se fundem no crisol dos jesuítas, tão necessitados de reflexão linguística e de instrumentos para levarem um novo pentecostes à babel pagã. Alguns deles foram “iluminados”, incómodos para a sua própria ordem, como Guillaume Postel e Athanasius Kircher. Outros, extraordinários linguistas, como Matteo Ricci, Alexandre de Rhodes ou o Pe. Joseph, abriram com o seu dom novos mundos ao cristianismo. Em todos eles, mesmo naqueles que aparentemente ficaram afastados dessas polémicas científicas sobre a língua, encontramos um eco dessa preocupação.



JORGE ALVES OSÓRIO

Portugal, Universidade do Porto

CONSIDERAÇÕES EM TORNO DO DE GESTIS DO PE. JOSÉ DE ANCHIETA. CRUZAMENTOS LITERÁRIOS

1 - Em 1563 João Álvares fazia vir a público em Coimbra, onde há anos exercia a actividade de livreiro editor e impressor em íntimo relacionamento com os meios humanistas das escolas saídas da reforma joanina, um pequeno livro em quarto com um texto em hexâmetros dactílicos dedicado *Excellentissimo, Singularisque fidei ac pietati viro Mendo de Saa, Australis, seu Brasillicae Indiae praesidi prestantissimo*. A obra anunciava-se expressamente como destinada a promover a celebração de Mem de Sá, irmão do poeta Sá de Miranda e 3º governador do Brasil, falecido em 1572; na folha de rosto surgia o brasão do elogiado e no final vinha a informação de que o poema era editado a expensas de Francisco de Sá, um dos filhos de Mem de Sá que o acompanhara no Brasil¹. Da tiragem, que não deve ter sido muito grande, conhece-se hoje só o exemplar conservado na Biblioteca Pública de Évora.

A edição não indica o nome do autor do poema, mas a crítica actual é unânime em considerá-lo do Pe. José de Anchieta, testemunha

.....

¹ Cf. António Joaquim Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, nº 92.

directa dos acontecimentos no Brasil, para onde fora em 1553, depois de ter estudado humanidades em Coimbra a partir de 1548² e de aí se ter entusiasmado pelo ideal religioso do novo movimento espiritual dos Jesuítas, instalados na cidade precisamente no tempo em que Anchieta aí estudava. Mas as relações familiares tiveram certamente forte influência na adopção pela carreira que resolveu seguir³.

O poema não atraiu a atenção dos estudiosos até aos tempos actuais, fosse pela raridade do exemplar conservado, fosse pelo anonimato com que surgiu. A verdade é que, quando, no séc. XVIII, o Pe. António dos Reis publica o seu *Enthusiasmus poeticus*⁴, não esquece, é certo, Anchieta, que desde os tempos de Coimbra ganhara fama pela sua facilidade de expressão em latim⁵, mas não faz qualquer referência ao *De gestis Mendi de Saa*, como é normalmente conhecido o poema⁶. Referir-se-á expressamente a um outro longo poema em latim, em dísticos elegíacos e de teor religioso, o *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, aludirá às circunstâncias biográficas da elaboração desta obra, mas nada registará sobre o poema épico.

No mesmo sentido vão as notícias relativas à memória que o Pe. Anchieta deixou no Brasil após a sua morte em 1597, pelo menos a ajuizar pelas duas ou três referências do Pe. António Vieira, cerca de meio século depois⁷.

.....

² Cf. Américo da Costa Ramalho, "Anchieta em Coimbra", *Humanitas* XXIX-XXX, (1977-1978) 226. Serafím Leite pusera em dúvida a autoria de Anchieta quanto a este poema (cf. "O Poema de Mem de Sá e a pseudo-autoria do Padre José de Anchieta", *Brotéria* 76, (1963) 316). Sobre Anchieta, *vid.* bibliografia in Isaltina das Dores Figueiredo Martins, *Bibliografia do Humanismo em Portugal no Século XVI*, Coimbra, 1986, p. 100.

³ É bem possível que o ambiente familiar, de origem basca, de Anchieta tenha propiciado, desde cedo, a possibilidade de receber as influências da nova modalidade de vida religiosa que representava a Companhia de Jesus, já que seu pai, de origem navarra, era ainda parente de St. Inácio de Loyola. E é bem sabido quanto as relações familiares eram poderosas na formação ou na carreira de qualquer homem no séc. XVI.

⁴ Incluído no *Corpus Poetarum Lusitanorum qui Latine scripserunt*, saído em 1745; cf. Américo da Costa Ramalho, "Anchieta no *Enthusiasmus Poeticus* de António dos Reis", *Arquivos do Centro Cultural Português* XXIII, (Paris, 1987) 605.

⁵ E noutras línguas, como aliás mostrará na sua acção catequética entre os índios brasileiros e na publicação da sua gramática do tupi.

⁶ Ver o que diz na sua introdução de 1958 o Pe. Armando Cardoso S.J. sobre as anotações apostas ao ms. Algorta, certamente pelo Pe. Simão de Vasconcelos.

⁷ Assim, em 1626, ao escrever o seu relatório sobre o Colégio da Baía, o Pe. António Vieira inseriu duas ou três anotações sobre ele: conta como, depois da morte do Pe.

2 - O *De gestis* é um poema narrativo de 3054 hexâmetros, dentro da tradição instituída pelos modelos clássicos, precedido de uma dedicatória em dísticos elegíacos, em 108 versos, endereçada ao próprio Mem de Sá⁸. A narração ocupa, portanto, 2946 versos. Isto é o que sucede na versão manuscrita, dada a conhecer através da cópia descoberta em 1928, editada e traduzida pelo Pe. Armando Cardoso S.J. em 1958⁹, já que o texto oferecido pelo manuscrito é bastante mais extenso do que o da edição impressa por João Álvares em Coimbra.

.....

António Fernandes, «se achou apontado, em um livrinho seu, que Santo Anchieta dera saúde milagrosa a um padre, o qual estava tão perigoso, e em tais termos, que ninguém julgou poder escapar. Faltando a fala, para se confessar, a uma Índia que estava na hora da morte, com suas orações lha alcançou Deus»; «Outra vez encontrara [ainda o mesmo Pe. António Fernandes] um dos nossos padres, que mostrava andar enfado; e, sabida a causa, era por ter perdido um dente do santo José Anchieta, que muito estimava». Cf. *Cartas do Padre António Vieira* (Coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo), Lisboa, 1970, vol. I, p. 7-8, p. 10. Na síntese sobre o Colégio de Pernambuco, Vieira volta a lembrar Anchieta, também a propósito de «um caso milagroso, e foi que pôs o padre na câmara da popa uma relíquia do santo padre José Anchieta», isto no meio de um combate naval com uma nau holandesa; e tão eficaz foi a relíquia que «todos os pelouros, que deram nas outras parte da nau [portuguesa], passaram fazendo muito dano e matando alguns, quantos deram no lugar, onde estava a santa relíquia, resvalaram para fora, sem prejuizo da nau naquela parte, e das vidas que na mesma estavam»; e nota logo de seguida: «Tudo se atribuiu, com muita razão, aos merecimentos do santo padre José Anchieta. Sua canonização se espera e deseja com grande alvoroço de toda esta província»; *ibidem*, p. 69. E mesmo quando, trinta anos depois, numa outra carta ao Provincial do Brasil, voltar a evocar o Pe. Anchieta, será ainda e sempre para destacar a sua imagem paralela, no Brasil, da que fora a de S. Francisco Xavier no Oriente: se este «corria a pé diante dos cavalos dos Japões», «o nosso Padre [...] a pé caminhava as compridíssimas e duríssimas praias do Itanhaen» (Carta de 1654; *ibidem*, p. 369).

⁸ Na versão impressa em 1563 faltam os dois versos finais constantes da versão manuscrita. O poema apresenta-se, na impressão de João Álvares, como uns “carmina” cujo dedicatório tem o nome em dativo. Aliás, o título corresponde, no fundo, a um *De rebus gestis*, como se pode ver na introdução do Pe. Armando Cardoso à sua edição de 1958. Sobre a questão do título do poema épico renascentista, cf. Denis Bjai, “Le long poème narratif à la Renaissance: essai de présentation”, *Nouvelle Revue du Seizième siècle* 15,1 (1997) 7; Siegbert Himmelsbach, “Long poème et grand genre: l’élaboration de formes narratives longues au début du XVIe siècle”, *ibidem*, p. 27. Também Américo da Costa Ramalho, “A palavra *Lusiadas*”, *Humanitas* XXVII-XXVIII, (1975-1976) 3.

⁹ Pe José Anchieta S.J., *De Gestis Mendi de Saa*, (Edição fac-similar, Apresentação de Eduardo Portella, Introdução de Paulo Roberto Pereira), Rio de Janeiro, Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, Dep^o do Livro, 1997. A 2ª edição de 1970 do texto com tradução para português da responsabilidade do Pe. Armando Cardoso S.J. tem já em consideração o texto impresso de 1563, que o autor desconhecia quando preparou a edição de 1958.

Nesta última falta uma extensa sequência, referente à morte de Fernão de Sá, filho do governador, pouco depois da sua chegada ao Brasil. Na versão de Algorta o texto está dividido em três Livros; é no primeiro que se observa a diferença em relação à versão de 1563: faltam 640 versos, o que, num poema de pouco mais de 3.000 versos, representa uma extensão bastante significativa. Desse modo, os leitores do texto impresso não puderam ler a parte respeitante ao episódio da morte de Fernão de Sá. Em termos literários, tal ausência significa que falta na edição um episódio importante, não propriamente para a estrutura do poema, mas para o seu significado no contexto cultural do tempo.

O exemplo da fama alcançada por um jovem guerreiro da aristocracia com fundamento na sua morte ocorrida num cenário de luta contra um adversário religioso tinha um precedente no início do século, no caso de D. Lourenço de Almeida, filho de D. Francisco de Almeida, morto no combate de Chaul, em 1505¹⁰. Num momento em que se iam tornando evidentes alguns sinais do interesse pela narrativa celebrativa do capital de heroicidade acumulado no passado histórico, sobretudo aquele que, de alguma maneira, se relacionasse com a motivação do serviço religioso, não seria de excluir a hipótese de que um tal sucesso tivesse também actuado como estímulo para a tentativa da ostentação pública, mediante o impresso, de um feito que trazia uma mais valia óbvia para a família dos Sás. Não devemos perder de vista este tipo de motivações no interior de uma aristocracia que se revia e investia no papel desempenhado pelos seus membros mais novos¹¹, aspecto que tem de se relacionar com a revivescência de uma mentalidade exaltadora das virtudes e da linguagem cavaleirescas, traduzida não só no impulso que a literatura cavaleiresca conheceu entre nós a partir do fim da primeira metade do século (e anote-se a dimensão pseudo-histórica mas epizante da *Crónica do Imperador Clarimundo* de João de Barros, saída pela 1ª vez em 1522 e reeditada em 1555¹²), mas também na ideia de

.....

¹⁰ Não confundir com o cerco de 1570, sobre que incide o poema de Diogo de Paiva de Andrade, *Chauleidos libri duodecim*.

¹¹ Cf. Luís de Matos, *L'Éxpansion portugaise dans la Littérature Latine de la Renaissance*, Lisboa, 1991, p. 17.

¹² Cf. Jorge A. Osório, «Algumas considerações sobre a *Crónica do Imperador Clarimundo*», *Revista da Faculdade de Letras* 13/14, 5ª série, (Lisboa, 1990), p. 145.

que o serviço guerreiro constituía um dos privilégios da aristocracia, no seu relacionamento com o monarca.

Na verdade, a glorificação de uma morte heróica, sobretudo se sustentada pelo texto poético erudito, constituía sempre um investimento não dispiciendo para uma família nobre na época. Deste ponto de vista, talvez seja de ponderar que não tenha sido a edição a sofrer o corte de uma sequência original que só acarretaria dividendos familiares, mas antes o manuscrito a conservar uma versão posterior alargada, quiçá no sentido aqui sugerido. A verdade é que momentos relativamente valiosos e poderosos do ponto de vista retórico, dentro do discurso epidíctico, como eram os discursos e os prantos, não puderam fazer parte do texto disponibilizado pelo impresso. Perdia-se, assim, quase todo o Livro I da versão manuscrita, deixando-se de fora o reforço do retrato moral de Mem de Sá, enfatizado pelo sacrifício do filho enviado numa expedição contra os Tamoios revoltosos, episódio que é soldado à linha narrativa «more historico» do texto impresso mediante o anúncio do v. 185-6 «*cadet multo cum vulnere natus / confossus*»; em consequência disto, perdia-se também a função consolatória do pranto encomiástico, e perdia-se ainda uma primeira descrição pormenorizada dos costumes e técnicas guerreiras dos índios (v. 303-370)¹³.

3 - A sequência do texto na edição de 1563 dispunha de uma unidade fortemente organizada: após a proposição, no quadro genológico do poema, o leitor era conduzido para o v. 820 do manuscrito, sem qualquer solução de continuidade narrativa ou sintáctica. Assim, temos no texto de 1563:

*O quam laeta fuit, qua te Brasilica vidit
Mende dies? quantus cunctorum terror habebat
Pectora? quam multis mendacia vana timorem,*

e no do manuscrito:

.....

¹³ Falta, portanto, saber qual dos dois testemunhos oferece a versão mais antiga, se o impresso se o manuscrito. O Pe. Armando Cardoso considera que o caderno conservado perto de Bilbao com poemas de Anchieta, entre os quais o *De Beata Virgine* e o *De gestis*, uma cópia situável entre finais do séc. XVI e inícios do seguinte, pertenceu ao Pe. Simão de Vasconcelos, biógrafo de Anchieta e autor quase certo das anotações ao texto.

*O quam laeta fuit, qua te Brasilica vidit,
Mende dies! Quantam populis dabis ipse salutem* (v. 178-9).

Ou seja, enquanto na versão impressa o narrador se coloca na perspectiva da narrativa em modo histórico, focando a matéria do acontecido disposta na ordem natural dos factos, no texto manuscrito recorre ao artificialismo da profecia, configurada no futuro «dabis»: de facto, a morte do filho só podia ter tido lugar depois da chegada do governador ao Brasil, devendo, por conseguinte, enquadrar-se no conjunto dos «gesta Mendi de Saa»...

Em ambos os casos, porém, estamos numa zona do texto onde o autor, sob a figura de um narrador heterodiegético, como convinha ao género, faz uma intrusão em forma de comentário reflexivo, como é frequente na obra. Mas, enquanto no texto impresso tal se situa no início da narração, já que o leitor é de imediato levado a assistir à chegada ao Brasil de um Mem de Sá governador, cuja necessidade é proclamada logo no início do poema, no texto conservado no manuscrito o comentário da voz narradora assume a forma de um presságio, anunciando o sacrifício da morte do filho, antes de se iniciar propriamente a narração dos factos de Mem de Sá¹⁴.

Deste modo se perfilava o vector central da tese subjacente ao poema: a aristocracia exemplificada por Mem de Sá e seus filhos – tratava-se de uma tarefa que não deixava de ser também um empreendimento familiar – devia contribuir para o esforço evangelizador que a Companhia de Jesus levava a cabo em situações tão difíceis e distantes, onde, como se verá na parte final do poema, se processava também a luta contra a heresia luterana. Repare-se que no final do Livro II (v. 1701s) Anchieta enfatiza a legitimação cristianizadora do império português, em detrimento das razões de tipo material. A narração conhece aí uma suspensão, que dá azo a que os primeiros versos do Livro III contenham

.....

¹⁴ Notar os tempos verbais: «*habebat*» no ms.; «*dabis*» em 1563. Conviria notar que o texto alargado, talvez o posteriormente elaborado, permitiu inserir um panegírico de Mem de Sá, sob a forma de referências genealógicas e de um retrato da sua figura que, no entanto, nada tinha de tão particular que não pudesse ser escrito por um autor humanista (v. 160-170).

um novo exórdio, onde se observam duas coisas: por um lado uma intrusão do autor na primeira pessoa, com o tópico da tarefa celebrativa metaforizada como viagem penosa; por outro, a evocação dos «*Fratres Caelicolae, genus aethereum*» (v. 1741-42) como adjuvantes na tarefa ingente de terminar o canto dos «varios labores» de Mem de Sá, cujo fim fora (devia ser) «*[concutere] hostilia corda pavore*» (v. 1746).

4 - É por este ângulo que se deve interpretar a larga utilização de um vocabulário fortemente marcado do ponto de vista semântico pelas dimensões depreciativas e condenatórias no relativo aos índios renitentes à cristianização, como se torna patente logo nos primeiros versos do *De gestis*: a «*gens obtenebrata*» surge caracterizada por meio de uma sequência de adjetivos cujo valor semântico se orienta claramente para o domínio da desvalorização: «*superba, effrenis, crudelis atrox, fusoque cruenta sanguine*» (v. 135-6)¹⁵. Se confrontarmos isto com o vocabulário que, pouco mais à frente, caracteriza a figura de Mem de Sá, teremos uma ideia da estratégia autoral. No entanto, há que ter em consideração que o objectivo era fundamentalmente a persuasão do público leitor do reino, diante de quem se desdobra o ideal do combate cristão e da sua legitimidade, em torno da figura de Mem de Sá.

Como muitas das obras criadas dentro da cultura e da estética humanistas, o *De gestis* de Anchieta apresenta-se como um espaço textual onde se cruzam diversas linhas de força literárias¹⁶. O poema situa-se no terreno do discurso épico, se bem que não seja uma epopeia¹⁷. Faltam-lhe, para tal, motivos estruturantes, como uma dimensão ampla da interpretação histórica, a gestão da acção diegética com a participação actancial de divindades, uma construção das personagens capaz de as projectar para o plano do excepcional, em direcção ao mito, e um

.....

¹⁵ Num passo que o Doutor Sebastião Pinho já comentou; cf. Sebastião Tavares de Pinho, “José de Anchieta: poeta épico novilatino: 1534-1597”, *Boletim de Estudos Clássicos* 28, (1997) 99.

¹⁶ Mas não linguísticas: apesar de Anchieta conhecer o tupi, sobre que escreveu a primeira gramática, não há no poema qualquer interferência dessa língua.

¹⁷ Sobre o título do poema, cf. as informações do Pe. Armando Cardoso na sua introdução à edição de 1958. Cf. também Claudine Jomphe, “Comment disposer le long poème? Quelques réflexions de la Renaissance française sur l'historien, l'orateur et le poète”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* LX, 2 (1998) 395.

recorte psicológico que as situe no plano da intensidade dramática. Faltam-lhe a “fabula” e o fabuloso. Aliás o próprio título indiciava ao leitor o quadrante para que apontava o poema: o tratamento em modo narrativo de acontecimentos históricos, cuja verdade era indiscutível na medida em que os contemporâneos interpretavam nesse sentido os diversos testemunhos, num quadro formal de elaboração do discurso. O recurso ao latim clássico e aos moldes retóricos antigos para fixar e, em consequência, proclamar eventos históricos recentes com intuítos celebrativos e propagandísticos assentava numa tradição bem instituída; bastará lembrar como a propaganda régia de D. Afonso V a D. Manuel dela se procurou servir.

Precedentes mais imediatos eram o *Commentarius de rebus gestis a Lusitanis*, de Diogo de Teive, já disponível em edição impressa quando Anchieta inicia os seus estudos de humanidades em Coimbra, e os *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitanis anno 1538*, de Damião de Góis, impressos em Lovaina em 1539, ou os também seus *De bello Cambaico ultimo Commentarii tres*, saídos na mesma cidade dez anos depois, textos que, na Europa dos humanistas e dos políticos, contribuíram para a difusão não só das notícias sobre o Oriente que interessava ao monarca português fazer divulgar, mas também para a intensificação crescente das expectativas de um público leitor culto em relação a regiões e a povos longínquos e, por isso mesmo, estranhos¹⁸. Não há que perder de vista que, no meio dos versos metrificadas segundo o modelo clássico destes poemas, circulavam anotações sobre costumes, geografia e sobretudo modos de guerrear no Oriente, os quais, para além de mostrarem como os Portugueses se revelavam peritos na técnica de combater tão terríveis adversários, informavam os leitores sobre particularidades desse Oriente afastado.

Eram narrativas orientadas para a função do encómio enfático, onde o autor tinha de promover a interacção de diversos ingredientes e procedimentos destinados a forçar precisamente esse papel epidíctico, não só através da «inventio» de um tema inscrito na realidade histórica, mas também, e em consequência do recorte das personagens actanciais, do pormenor descritivo dos referentes concretos (locais, fortificações,

.....

¹⁸ Para Góis, cf. Jean Aubin, “Damião de Góis dans une Europe évangéliste”, *Humanitas* XXXI-XXXII, (1979-80) 197.

instrumentos e técnicas de guerra, etc.). Neste ambiente, que não deixava de ser artificial dentro do convencionalismo do género, era necessário moldar o discurso narrativo no sentido da verosimilhança, mediante procedimentos estatuídos na velha tradição retórica, como eram os momentos citativos de vozes das personagens em acção, sob a forma de falas em discurso directo¹⁹.

Nestas condições, é óbvio que não seria condição necessária o testemunho ou a experiência directa do autor para recriar um mundo épico tão convencional. Por isso, sem pôr em dúvida a atribuição do poema a Anchieta, o Prof. Costa Ramalho tinha razão ao observar que, ao tempo de Anchieta, outros humanistas poderiam elaborar um poema de idêntica “eloquentia” e “latinitas” sobre a mesma matéria; não era necessária a directa proximidade testemunhal para escrever o *De gestis Mendi de Saa*. Ou seja, a competência do autor seria certamente mais apreciada pelo modo como se movia no interior da convenção em que assentava o “pacto” greimasiano entre o autor e o leitor, do que pela redução da *inventio* à verdade do directamente observado. Isto pertencia a outros domínios do literário, como eram por exemplo os relatos de viagens.

Deste modo, no *De gestis Mendi de Saa* podemos falar de um cruzamento de duas vertentes mais importantes para a sua estruturação; não me reporto propriamente à ideia daquilo que existe no poema de referido a um contexto brasileiro – aquilo que se diria uma «cor local»²⁰ –, mas ao procedimento que conduziu o autor a buscar a garantia da verdade, fundamental para um panegírico de alguém historicamente real e próximo, naquilo que eram sucessos confirmáveis por testemunhos conhecidos, veiculando tudo isso por meio de um discurso organizado segundo o cânone do poema épico clássico.

Assim, podemos observar uma vertente clássica do poema e uma vertente que se poderia caracterizar como literatura de actualidade. Temos um modelo genológico bem definido, estudado cuidadosamente

.....
¹⁹ No entanto, nada dessas situações de discurso directo satisfazia a função presentificadora e até teatralizadora presente nas narrativas épicas medievais, onde a voz do jogral se tornava presente diante de um auditório interessado e preso na teatralidade daí decorrente; ou nada do que Camões fez no Canto IV, com o célebre episódio de Fernão Veloso.

²⁰ Cf. Américo da Costa Ramalho, “Anchieta em Coimbra”, *cit.*, p. 229.

nas escolas de formação humanista como as que Anchieta frequentou em Coimbra; e temos um outro modelo, menos definido, menos estabilizado no que dizia respeito ao seu enquadramento canónico, que assentava na tradição já muito longa, de relatos, descrições, informações sobre terras e povos afastados e também por isso estranhos²¹.

5 - O *De gestis* testemunha um bom domínio de uma técnica de escrita épica por parte do autor²². Mais importante do que isto: pressupõe que uma tal competência existisse no leitor. Dito de outro modo, postula um pacto entre o autor e o leitor ou melhor o auditório para quem orienta o seu discurso.

O leitor formado em cultura literária e por maioria de razão o leitor formado no humanismo identificava a família genológica logo nos primeiros versos do poema, na proposição

[.....] *tua facta decusque*
Et laudes canere incipiam; tua maxima facta
Aggrediar versu memorare, ingentibus ansis (v. 110-112),

com uma sintaxe que reorienta o discurso para uma perspectiva cristã: aquilo que o poeta se propõe cantar não são propriamente os «gesta» de Mem de Sá, mas as «*Virtutes summi divinaque gesta Parentis*», ou seja, os «feitos» do Pai celeste (v. 109). Mem de Sá aparece como executor humano da vontade divina, já que, no fundo, Deus o escolheu para tal, dada a exemplaridade da sua figura e da sua acção. Trata-se de uma perspectiva indubitavelmente laudatória, mas também de um esquema cor-

.....
²¹ Mas importa anotar desde já que também neste domínio o convencionalismo imperava, já que a elaboração de uma diegese neste terreno não impunha necessariamente a participação real, histórica do autor: o célebre *Livro das maravilhas* de John de Mandeville (que o nosso Infante D. Pedro de certeza conheceu) relata uma viagem inventada a Jerusalém com os mesmíssimos ingredientes de convencimento eficaz que, por exemplo, Pero Tafur utilizou nas suas *Andanzas e viajes de un hidalgo español* pela Europa da I metade do séc. XV. O mesmo ainda no séc. XIX, com Júlio Verne. E é bem sabido que na *Peregrinação* de Mendes Pinto, onde tanto se investe em mecanismos persuasivos da verdade, muito há de não testemunhado. Nem por isso deixava de ser verdadeira... literariamente.

²² Cf. Américo da Costa Ramalho, "Um passo de Anchieta", *Humanitas* XXXIII-XXXIV, (1983-1984) 229.

rente nos relatos hagiográficos medievais, que tinham por trás uma concepção do canto épico apoiada na primitiva literatura cristã. Só que em vez de termos na nossa frente o perfil de um mártir, temos a figura de um nobre que participa numa campanha de imposição da vontade divina coincidente com os propósitos da própria Companhia de Jesus²³. A abordagem da figura de Mem de Sá, no fundo o herói guerreiro que executa os desígnios divinos, faz-se em sintonia com a visão rigorista e militante do «apóstolo» cristão²⁴ e oferecia-se como exemplo a apresentar à aristocracia. A edição impressa em Coimbra em 1563 deveria visar também esta faceta propagandística.

A intertextualidade com a tradição poética latina, sobretudo de natureza épica, é evidente. O Prof. Américo da Costa Ramalho, que tem chamado a atenção para os filões humanistas e clássicos de Anchieta, apontou já como fonte textual mais provável para uma sequência do Livro II (v. 1192-1199) a abertura da ode 18 do Livro II de Horácio²⁵, assim como mostrou a base clássica do Inferno no mesmo livro²⁶. Também o Doutor Sebastião Pinho comentou um passo do Livro I (v. 131-177), onde o poeta descreve «o ambiente de agitação que se vivia pelos anos de 1557 na zona da Bahia e de parte do litoral do Nordeste do Brasil com a insurreição de vários núcleos de povoações indígenas contra a presença e domínio dos colonos portugueses»²⁷. E as notas do Pe. Armando Cardoso S.J. à sua edição e tradução da versão manuscrita apontam muitíssimas circunstâncias de marca textual clássica: a grande maioria consiste em evocações textuais, por vezes em forma de citação, provindas de Virgílio e de Ovídio²⁸.

Não obstante estas indicações, poder-se-ia apontar uma direcção

.....

²³ Isto torna-se patente no Livro III do poema, quando Anchieta foca os acontecimentos que envolveram os confrontos com os Franceses.

²⁴ Basta lembrar a maneira como Loyola leu o *Enchiridion militis Christiani* de Erasmo...

²⁵ A. Costa Ramalho, "Um passo de Anchieta", *cit.*

²⁶ Cf. Américo da Costa Ramalho, "O Inferno no *De gestis Mendi de Saa* de Anchieta", *Afecto às Letras. Homenagem da Literatura Portuguesa Contemporânea a Jacinto do Prado Coelho*, Lisboa, 1984, p. 49s.

²⁷ Sebastião Tavares de Pinho, "José de Anchieta: poeta épico novilatino (1534-1597)", *cit.*

²⁸ O poema inclui uma carga relativamente leve de elementos lexicais relacionados com a mitologia ou a tradição pagã; no entanto, o tradutor apagou-os praticamente da sua tradução, na edição de 1958.

menos vezes evocada. Não se trata de nada de original, já que o Prof. Américo da Costa Ramalho a indicou em tempos²⁹. Refiro-me à influência de Lucano sobre o *De gestis*, em particular no respeitante a alguns aspectos da concepção do mundo épico que é objecto da narrativa.

O Pe. Armando Cardoso, que anotou a larga intertextualidade do poema, não concedeu atenção especial a esta possível referência intertextual, apesar da receptividade de que foram objecto na Idade Média e no período do Humanismo Lucano e o seu *De bello ciuile* ou *Farsalia*³⁰. É óbvio que, no caso de um latinista e humanista como Anchieta, não é necessário evocar a edição da tradução castelhana de Martin Lasso Doropesa do *De bello ciuile*, que o impressor Luís Rodrigues fez sair em Lisboa em 1541, a qual reflecte um interesse suficientemente grande do público leitor para o livreiro tomar a iniciativa³¹. E não devemos menosprezar a sua influência em alguma historiografia peninsular do início do séc. XVI, que pode ter encontrado em Lucano alguns modelos de focagem narrativa e descritiva³².

Na verdade, o poema épico de Lucano continha alguns aspectos que podiam suscitar interesse da parte de Anchieta. Em primeiro lugar, o recorte da matéria épica num domínio marcado pela proximidade histórica, vista pelo prisma de uma meditação fortemente moralizante: a guerra que envolve o herói surge no quadro de uma interpretação moral de base estóica, que polariza no «populus» os factores negativos, contrários aos valores morais que o herói defende e protege. A defesa de César, na parte inicial do poema de Lucano, centra-se nesse ponto de vista. É por isso que, no Livro II, Lucano pode comentar: «*Nobilitas cum plebe perit*» (II,101)³³.

Não será exclusivamente por esta faceta que o *De gestis*, que foca sucessos ocorridos entre 1560 e 1563, certamente presentes no espírito do público contemporâneo, se pode aproximar do *De bello ciuile*. Existe

²⁹ Cf. "O inferno no *De gestis Mendi de Saa* de Anchieta", *cit.*

³⁰ Por exemplo, no quadro da literatura humanista de defesa da «Hispania». Pode confrontar-se Franck Collard, "Formes du récit et langue historique dans le *Compendium de origine et gestis Francorum* de R. Gaguin", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LVII, 1 (1995) 67.

³¹ Anselmo, *Bibliografia das obras impressas*, *cit.*, nº 1021.

³² Cf. Robert B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del Siglo XV*, Madrid, 1970, cap. "Lucio Marineo Sículo y Gonzalo García de Santa María", p. 249s.

³³ O *De gestis* bem podia ser um «De bello Brasilico»...

um aspecto que suscita também a nossa atenção. Trata-se da notação dos procedimentos de natureza estratégica e de técnica guerreiras. Não há que perder de vista que a figura de César suscitou grande interesse na Europa ao longo dos séculos XIV-XVI, por razões de ordem política e militar; com isso se deve relacionar, por exemplo, a versão portuguesa dos *Feitos de Júlio César*. Em bom rigor, não devemos descartar a hipótese de que o perfil de um César cuidadoso na preparação estratégica, na alocação aos militares, na prática do terror como arma de intimidação possa estar também subjacente no desenho que Anchieta fez de Mem de Sá, manifestado na frequência com que vocábulos como “timor”, “terror” e “pavor” surgem no texto.

Mas não só isto; também o investimento no realismo descritivo, que em Anchieta há que articular com a narração de sucessos ocorridos num cenário exótico, com povos habituados a práticas distintas das dos europeus, mas cujo conhecimento mais alargado se tornava moda precisamente em meados do séc. XVI³⁴. Bastará lembrar o apego à capacidade de impressionar o leitor gerada pelas cenas fortes, como são combates violentos, assinalados por matanças, onde jorra o sangue, com o emprego de um léxico portador da mesma carga semântica e com idênticos procedimentos retóricos, como sejam as arengas dos heróis aos soldados nos momentos mais trabalhosos ou então o uso da *similitudo* como forma enfatizadora da descrição e da emoção por ela provocada no leitor.

Também no plano formal se pode apontar algum paralelismo de procedimento literário, concretizado na coincidência de a proposição do poema de Anchieta passar ao lado de um dos elementos habituais na proposição de um poema épico renascentista: tanto em Lucano como no jesuíta falta a *recusatio*, ou seja, a proclamação do autor em definir a diferença específica da matéria do seu poema, demarcando-se de outros exemplos bem conhecidos do leitor como inadequados ao que se propõe tratar em registo elevado³⁵.

.....
³⁴ São os anos da difusão das *Navigazioni e Viaggi* de Giovanni Battista Ramusio, que incluíam textos sobre o Brasil, vertidos para italiano, alcançando assim um alargado público leitor, não necessariamente erudito.

³⁵ Ver o artigo de J. A. Segurado e Campos, “Crónica ou poema? Observações sobre O *Segundo Cerco de Diu* de Jerónimo Corte Real”, *Miscelânea de Estudos em Honra do Prof. A. Costa Ramalho*, Coimbra, 1992, p. 557.

6 - O enquadramento clássico do poema, fornecido pela estrutura fixada para o género, patenteia-se à superfície do texto: é a forma do discurso em verso, é o vocabulário, recrutado no léxico latino através do qual se processa a descrição de realidades ou situações exóticas – como o nome do chefe tamoio Cururupeba, de que dá a correspondência “romana” «*Bufo Planus*» (v. 849)³⁶ –, mas é sobretudo a larga utilização da figura da *similitudo* como expediente para enfatizar a eficácia descritiva. O recurso ao *simile*, diversamente instituído no texto, constitui de facto o procedimento retórico mais utilizado no poema, onde há poucas metáforas e onde outros recursos como o *epíteto* também não conhecem excessiva frequência³⁷.

É com o *simile* que se articulam as imagens descritivas, algumas de forte sugestão visualizadora, como a evocação das baleias em época de acasalamento (os «*immania monstra*», v. 1548) para sugerir o modo de os índios combaterem no mar, ou a cena da progressão ondeante destes na praia (v. 1651-52), ou então a imagem tão transparentemente virgiliana da formiga no Livro III³⁸, a indiciar como a realidade do observado se adequa à realidade do poético³⁹.

Convém notar que a sugestão descritiva constitui um dos mais importantes expedientes retóricos do poema, o que é compreensível dada a intenção de o autor veicular factos acontecidos e procurar visualizar aspectos civilizacionais de povos desconhecidos⁴⁰.

Nestas circunstâncias, há que focar uma vertente do pensamento cultural de Anchieta no que diz respeito à visão que dá dos indígenas. Se bem notarmos, o poema veicula uma caracterização negativa do índio

³⁶ O Pe. Armando Cardoso traduziu aqui «*romanus sermo*» por «na nossa [língua]», no fundo focalizando a perspetiva de um Anchieta humanista, para quem o latim constituía de facto a sua língua culta por oposição à língua nativa do índio sem *humanitas*.

³⁷ Cf. «*flumineus Fernandus*», v. 392.

³⁸ Cf. *Aen.*, IV, 402-407.

³⁹ O Pe. Armando Cardoso não indicou o passo virgiliano, mas sublinhou a «comparação pitoresca e original tirada da fauna brasileira»; ed. cit., p. 243.

⁴⁰ É certo que algumas imagens pertenciam já a uma dada tradição descritiva humanista, como a evocação das bombardas e das balas; cf. v. 439-440, v. 2715-17; nos v. 2615 e 2659 surge o termo «falso», forma latina de «falcão», que designa uma peça de artilharia muito utilizada pelos portugueses no Oriente. Note-se, aliás, que Anchieta não recorta todo o seu vocabulário latino no terreno rigorosamente clássico; isto é, não se atém a uma perspectiva «ciceroniana».

não convertido e, o que é bem pior, revoltado contra os portugueses. Isso manifesta-se no destaque descritivo que Anchieta dá de alguns dos seus costumes e no facto de apresentar os indígenas como povos sem lei. A “lei” surge com Mem de Sá e a sua acção “civilizadora” (cf. v. 905s.). Ou seja: o esquema ideológico subjacente a isto é não só de natureza religiosa, mas também doutrinária: Anchieta tem presente a doutrina humanista da hierarquia interpretativa da *feritas - humanitas - diuinitas*, no interior da qual as *litterae humaniores* ofereciam o processo mais eficaz para melhorar o homem, elevando-o acima do nível natural que era próprio dos animais selvagens⁴¹, de que ele se distinguia pela capacidade de falar. Onde faltavam as *litterae* e a *pietas* faltava a civilidade.

Era o que sucedia com os nativos brasileiros e é também através deste prisma da concepção humanista que devemos interpretar a descrição negativa dos índios revoltados no *De gestis Mendi de Saa*. Contribuir para os tirar da incivilidade constituía um empreendimento gerador de um capital de fama que a família dos Sás consideraria interessante: daí a iniciativa do filho Francisco de Sá em patrocinar a impressão de 1563.

7 - Em Anchieta, o índio é o bárbaro, aquele que nem sequer parece viver numa lei natural, tal é a disformidade dos seus costumes. Por isso o vocabulário escolhido para o caracterizar do ponto de vista dos costumes e das práticas religiosas provém do domínio da *diffamatio*, de que é exemplo o adjectivo “turpis”.

Basta ler a sequência que é, na versão manuscrita, o início do Livro II, em falta na edição de 1563, e que vem a seguir à morte de Fernão de Sá, funcionando também como zona de transição para a narrativa dos feitos de Mem de Sá, ou seja, daquilo que deveria ser o objecto do poema; aí o «*barbarus hostis*» (v. 820), a «*barbara progenies*» (v. 826) vem desenhada verbalmente com o auxílio de um léxico destinado a inculcar no leitor uma animosidade que, por sua vez, servia estrategicamente para enfatizar a acção dos portugueses conduzidos por Mem de Sá e, ao mesmo tempo, para legitimar as intervenções por ele desencadeadas. À barbárie, à violência, à turpeza dos indígenas era legítimo responder com

.....
⁴¹ Há que ter presente que, sob as mais diversas formas de linguagem, o tópico do «homem selvagem» era extremamente corrente na cultura do tempo.

uma linguagem de conquista, fortalecida, no Livro III, pela legitimidade da luta contra os Franceses, porque estes eram os portadores da heresia. Não admira, por conseguinte, que o texto épico, onde a função enfatizadora do epíteto desempenha sempre um papel importante, incluisse uma variada série de adjectivos caracterizadores dos sentimentos baixos, relacionados com o vício, a falsidade, a idolatria, por oposição aos sentimentos altos dos cristãos. Entre estes estavam as virtudes guerreiras, da matriz cavaleiresca em que assenta o panegírico dos heróis⁴².

Posto isto, quais são então os «costumes» focados pelo autor neste poema? Em primeiro lugar, anotemos que o ponto de vista adoptado pelo narrador coincide com o que encontramos nos textos, mais claramente informativos, da chamada literatura de viagens: o texto regista observações delineadas do ponto de vista exterior. Isto é, a voz autoral orienta-se para um leitor em quem se pressupõe existir receptividade para informações relativas povos estranhos.

No caso do *De gestis* a presença de dados sobre as particularidades dos costumes dos índios não está subordinada a uma intenção propriamente informativa ou utilitária, mas faz parte de uma estratégia retórica justificativa, destinada a persuadir o leitor das razões fundamentadas para o modo de actuar do herói principal, que acolhe, no fundo, o ponto de vista da própria Companhia de Jesus, já que esta é ligada ao sucesso guerreiro de Mem de Sá (cf. v. 1273-76; v. 2460s.).

Anchieta utiliza os dados da observação para informar sobre o perfil reprovável do índio como adversário da autoridade e do comportamento moral e religioso representado pelos portugueses. Por outras palavras, pese embora a aproximação que se possa fazer entre o *De gestis* no relativo à notação de comportamentos civilizacionais brasileiros e alguns textos informativos que pela mesma época se divulgavam na Europa, temos de interpretar a sua utilização no poema como um procedimento retórico destinado mais ao reforço da persuasão do leitor do que ao *pacte de véridiction* subjacente aos relatos de viagens, mediante o qual os autores procuravam prender a opinião do leitor diante de

.....

⁴² O léxico estava ao serviço desta estratégia: «raptat amor» (v. 1344), «inflamare», «indomitas» (v. 1611).

coisas ou situações susceptíveis de provocar um estranhamento tal que se tornasse em desconfiança⁴³.

8 - Nestas circunstâncias, não parecerá estranho que o retrato feito do índio não convertido esteja reforçado, no poema, por um vocabulário conotador da depreciação e da identificação com os graus baixos da escala.

Por isso, os aspectos descritos têm a ver com a estratégia condenatória do índio, ao mesmo tempo justificativa da acção do governador por quem tanto se esperava. Deste modo, o que Anchieta incorpora no seu texto são marcas da selvajaria, como seja o hábito de os habitantes andarem de corpo nu, as práticas religiosas demoníacas, os hábitos violentos como a antropofagia.

A nudez dos corpos é vista com olhos muito diferentes dos de Pêro Vaz de Caminha: em vez de a interpretar como sinal de ingenuidade, vê-a como sintoma da barbárie das almas, como sinal da natureza feroz do índio (v. 2316-7). Com ela se relaciona um aspecto que, do ponto de vista pessoal, muito deveria incomodar Anchieta: a «*Veneris furiosa libido*», que surge referenciada no Livro II, no momento em que se trata da acção moralizadora de Mem de Sá e se acentua a mudança de costumes dela resultante:

*Iam quos urebat Veneris furiosa libido,
Qui coeno immersi turpissima membra iacebant,
Multarum sociata toris, informe, sues ceu,
Adsciscunt unam, quae sit mansura cubilis
Perpetui consors, vinclo sociata iugali,
Promissumque viro servet sine labe pudorem* (v. 1104-09).

Uma vez chegado ao Brasil, o jovem Anchieta devia reagir de forma mais forte às práticas que observava entre os indígenas. A par disto, eram os costumes violentos como as reuniões celebrativas e incitadoras à violência (coisa que de facto muito terá impressionado Anchieta), onde os cantos costumavam ser acompanhados de bebida e

.....

⁴³ Leyla Perrone-Moisés, “Vérité et fiction dans les premières descriptions du Brésil”, *A viagem na literatura* (Coordenação de Maria Alzira Seixo), Lisboa, 1997, p. 83. Basta tomar como referência os textos publicados na segunda metade do século pelo alemão Hans Staden (1557), pelos franceses André Thevet, *Cosmographie universelle* (1575), Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), Pierre Richer ou Cavaleiro de Villegaignon, visado por Anchieta na parte final do seu poema.

embriaguês, que se acumulavam para fornecer os ingredientes de um retrato fortemente depreciativo e condenatório do índio não convertido ao cristianismo. O vocabulário, seleccionando termos como *sordis*, *turpis*, *lasciuus* e impondo imagens como «*Quo femina more / Porrigere assuevit lasciva pocula dextra! / Impletum exonerant stomachum, potata vomentes / Vina; bibunt iterum pleno de ventre vomenda; / His vomit, ille capit vomitum cratere bibitque: / Indigna adspectu facies!*» (v. 1122-1127), revelava-se pela capacidade de impressionar o leitor com uma cena que não podia deixar de o incomodar e, ao mesmo tempo, de o predispor para a legitimidade da acção de Mem de Sá. Não é por acaso que logo a seguir a este passo surge o verso «*Hic novus incendi bellorum et sanguinis ardor*» (v. 1129).

Ao lado destes aspectos, o poema inclui alusões às habitações, tendo em vista sugerir ao leitor europeu como elas também eram sinal do modo de vida bárbaro dos indígenas. Nestas particularidades, o poema aproxima-se do espírito dos textos descritivos sobre modos de vida desconhecidos. No entanto, temos de registar que essas observações estão directamente ao serviço da estratégia central do poema: o enaltecimento de Mem de Sá através dos feitos por ele realizados. Assim, quando refere a particularidade das casas dos índios cobertas espessamente de palha e de cujos tectos saía um fumo constante⁴⁴, fá-lo num contexto bem definido: tratava-se de cantar a conversão dos índios aos aldeamentos e modos de vida fixados pelo governador português, o que implicava o abandono da sua errância constante e a adopção de uma agricultura sedentária e mais produtiva. Mas faltava-lhe a expressão de simpatia e compreensão de Pêro Vaz, quando este sugeria, mediante o apelo ao saber implícito do destinatário, o tipo de habitações índias em comparação com as «choupaninhas de rama verde e de fetos muito grandes como de Entre Douro e Minho». Tudo isto surge num momento do texto assinalado por uma figura retórica muito frequente no poema, que é o *simile*, tão abundante no modelo virgiliano:

.....
⁴⁴ «...*Iamque omnes fumantia linquere tecta
 Congestasque casas paleis dumosaque rura
 Cernere erat...*». (v. 1036-38).

O tradutor moderno usou «enfumaçadas malotas», «cabanas cobertas de palha» e «roças agrestes» (p. 93).

[...] *ne per diversa vagentur*
Lustra, velut tigres, certis sine sedibus, omnes
Lustrantes terras, et nunquam tenentes
Oppida [...] (v. 1033-36).

O mesmo, em essência, se dirá das anotações relativas à arte da guerra ou ao modo de guerrear dos indígenas. Nesse sentido se deve ler a sequência do Livro I (v. 301s.) sobre a preparação técnica dos índios para a guerra, que vem na versão manuscrita, mas que não fazia parte do texto impresso em 1563⁴⁵. No espírito do autor está presente a ideia de que à selvajaria dos costumes corresponde um modo de actuar na guerra totalmente distinto do dos portugueses. Enquanto nestes se sobreleva a ordem, a virtude do esforço pessoal, a dedicação da vida e do sofrimento a uma causa superior, nos índios anota-se a turbamulta, a desordem das multidões sem orientação, a ferocidade dos gestos e dos actos. Mais do que isso: as armas são as pedras e as flechas, ou seja, armas completamente distintas das que os guerreiros portugueses, imbuídos de um espírito cavaleiresco no poema, utilizavam. Mesmo assim, parece claro que, à imagem do que sucedia com outros poemas épicos centrados nas lutas do português cristão contra um inimigo de religião, também aqui se pode anotar uma lição: os portugueses revelavam-se, no meio de tantas dificuldades, senhores da técnica e da coragem necessárias para enfrentar tais situações militares.

A barbárie dos índios inimigos evidencia-se no Livro III, quando o narrador anota que, após a acção punitiva de Mem de Sá, muitos fugiram para a floresta, cheios de terror e «*natum diro dedit impia leto / Dextra patris, fletu se sub nemora alta sequentem, / Ne se ploratu venienti proderet hosti*» (v. 1961-63). Mas este grau tão baixo na escala de valores cristãos, que eram os do autor-narrador, está referido para dar sinal evidente da legitimidade da acção do governador.

Onde se vê melhor a descrição sugestiva do modo de combater dos índios é em dois passos relativos ao uso do arco e das flechas: um surge no Livro I, no episódio da morte de Fernão de Sá; outro já perto do final do Livro II, nos combates travados pelo pai, Mem de Sá. Em

.....
⁴⁵ Para o relacionamento com outros textos informativos, *vid.* a introdução do Pe. Armando Cardoso à edição de 1958.

ambos o texto transmite uma visão sugestiva e realista da arte guerreira (v. 462-472 e v. 1633-1650), mas sobre o segundo é produzido um comentário sob a forma do *simile* altamente sugestivo da curva ondeante dos indígenas ao longo da praia: «*Talis erat species carpentis curva cohortis / Littora*» (v. 1651-52). Em ambos os casos o realismo descritivo destina-se a subsidiar uma intenção retórica clara: enfatizar as motivações inhumanas dos indígenas, sobretudo a sua violência e perfídia insidiosa.

9 - Por isso vale a pena observar de que modo estas anotações mais realistas dos costumes dos índios se inserem no texto do poema. Tal ocorre sobretudo em dois momentos de especial intensidade: a morte de Fernão de Sá, no passo do Livro I que a edição não inclui, e a morte do Bispo de Salvador, no Livro III. Neste último surgem de forma mais dramática as alusões ao costume bárbaro de os índios comerem os crâneos dos adversários abatidos em combate (v. 2153-2163).

Haveria que estudar as situações de valorização enfática da retórica utilizada no poema, até como exemplo de tal procedimento no contexto da poética novilatina. O modelo é virgiliano, mas em alguns casos o autor conseguiu expressões dotadas de um dinamismo altamente sugestivo, como quando fala das balas disparadas pelos arcabuzes e falcões dos portugueses:

*Telaque sulphureis iaciunt creberrima flammis
Horrisono stridore, leves contorta per auras* (v. 439-440),

ou então para sugerir plasticamente o efeito causado pela prisão do chefe índio Cururupeba:

*Interea Indorum vulgata per oppida fama,
Coniectum vinctis hominem, metus undique terras
Concutere. Arrexere aures Brasilica proles:
Quisque timere sibi: veluti si forte columbam
Unguibus accipiter volitantum ex agmine obuncis
Arripuit, fugere aliae, tectumque petentes
Abscondunt nidis sese, timidasque recenti
Terror adhuc nuper contristat imagine raptae* (v. 895-901).

As anotações de pormenores dos costumes dos povos habitantes das costas brasileiras não chegam para fazer do *De gestis Mendi de Saa* um poema fundado no objectivo de transmitir ao leitor a novidade ou a curiosidade de povos desconhecidos. A função destes aspectos é mais retórica: fornecer o quadro realista e verdadeiro em que se desenvolve o discurso panegírico do herói. Mas nesta preocupação pela caracterização verdadeira, que bem pode ter tido por base o testemunho directo do autor, encontramos um sinal do cuidado pela descrição dos povos estranhos próprio de outra literatura, como eram os relatos de viagens.

Um paralelismo inevitavelmente tem de se fazer entre o poema de Anchieta e uma literatura própria da Companhia de Jesus, certamente bem conhecida do autor: os relatórios sob a forma de carta enviados aos superiores na Europa. Vale a pena atentar neste último aspecto do cruzamento literário em que se insere o poema em causa.

Na verdade, as informações remetidas pelos Jesuítas para Portugal sobre o Brasil e em particular a área onde iniciaram a sua missão e onde actuou Anchieta a partir de 1553 coincidem com aquilo que no poema se diz deles.

Em 1551 saiu em Coimbra a versão castelhana de um conjunto de seis cartas oriundas dos Jesuítas no Brasil, escritas entre 1549 e 1551⁴⁶, com informações sobre os costumes dos naturais que correspondem aos dados que Anchieta utiliza no seu poema. Para além de algumas anotações relativas ao seu modo de vida, como a maneira de se alimentarem e as «diversas castas» em que se dividiam, pelo menos na região do Nordeste, aí se focam costumes guerreiros, na referência ao uso do arco, práticas religiosas, entre as quais a importância dos feiticeiros, práticas de antropofagia, hábitos sexuais. Na primeira dessas cartas, do Pe. Manuel da Nóbrega, o índio é apresentado ao leitor europeu como um gigante («*Estos gentiles son como gigantes*», fo. Aii r^o), o que era em si um indicador da selvajaria, sabendo-se que o gigante, através de um extenso e variado tratamento literário, andava conotado com o disforme e o incivil. Para além disto, e conforme os autores das outras cartas não se cansam de insistir, a enorme dificuldade em estabelecer contacto por causa do desconhecimento quase total da língua agudizava a premência

.....
⁴⁶ *Copia de unas cartas embiadas del Brasil por el padre Nobrega...*, in *Cartas dos Jesuítas do Oriente e do Brasil. 1549-1551* (Edição de José Manuel Garcia), Lisboa, 1993.

de os missionários investirem nos mecanismos mais simples de comunicação, domínio em que Anchieta se notabilizou⁴⁷.

No entanto, essas cartas, não deixando de anotar e de informar sobre os costumes observáveis em homens tão afastados das normas morais e religiosas cristãs, não enveredam pela via do denegrimiento depreciativo que perpassa pelo poema de Anchieta, onde se carrega fortemente nas cores negativas dos índios. Poderia dizer-se que as cartas estavam mais na linha do movimento que os Jesuítas acabarão por suscitar na mentalidade culta europeia, nos séculos seguintes, no sentido de anotar a diversidade da natureza humana e até alguma relatividade entre os povos⁴⁸. Doutro modo: enquanto a literatura informativa jesuíta sobre o Oriente e sobre o Brasil se ia definindo no sentido de atentar na diferença e na alteridade, no poema épico *De gestis Mendi de Saa* prevalece mais um espírito de cruzada, onde a função celebrativa que a épica tem por objectivo alcançar se faz à custa de uma visão claramente negativa do adversário, ou seja, do índio renitente à conversão. Ora isto articula-se mal com a imagem que Anchieta deixou na memória das pessoas e que António Vieira reflectirá algumas décadas mais tarde.

Não se pretende aqui sugerir a ideia de que, por esta perspectiva, o poema poderá não ser de Anchieta; mas a verdade é que qualquer bom latinista – e José de Anchieta era indiscutivelmente um bom latinista – poderia ter escrito um poema como o *De gestis Mendi de Saa*: os dados de que dispunha em Coimbra, não só através das cartas vindas do Brasil e impressas para utilidade de todos, como diria anos depois o bispo Fr. João Soares⁴⁹, mas também pela própria memória familiar dos Sás, permitiriam um tratamento do mesmo tipo. Até porque, como anotava em 1585 um autor castelhano, tais relatos eram leitura útil para uma qualquer serva cristã, em dia de festa à tarde, descansando um pouco da

.....

⁴⁷ Cf. por exemplo Claude-Henri Frèches, “Le théâtre du P. Ancieta”, *Annali. Sezione Romanza* III,1 (1961) 47.

⁴⁸ Tal como depois pensará Voltaire, que deles recebeu certamente tal visão; cf. Letizia Norci Cagiano de Azevedo, “Le prospettive rovesciate. La conoscenza dell’frienite e l’idea de toleranza nell’insegnamento dei Gesuiti in Francia all’inizio del Settecento: gli esempi di Voltaire e de Bosses”, *Il Confronto Letterario* XIII, (1996) 489.

⁴⁹ Cf. *Cartas dos Jesuítas do Oriente e do Brasil, cit.*, p. 11.

oração, pois que entre as «*historias buenas*», contavam-se «*todas las cartas de la Compañia que tratan de las Indias*»⁵⁰.

.....

⁵⁰ Cf. Edward Glaser, “Nuevos datos sobre la crítica de los libros de caballerías en los siglos XVI y XVII”, *Anuario de Estudios Medievales* 3, 16 (1966) 397; tratava-se de Diego Pérez, *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios*, Barcelona, 1585.

(Página deixada propositadamente em branco)



JOSÉ ALVES PIRES, S.J.

Portugal, Universidade Católica Portuguesa

ANCHIETA - A INTERACÇÃO VIDA/ARTE NO DE BEATA VIRGINE

O Poema de maior fôlego e de maior consistência humano-artística de José de Anchieta, o *De Beata Virgine Dei Matre Maria* (1563), surge-nos em toda a sua extensão de cerca de seis mil versos ou três mil dísticos, como um Poema-Meditação, de carácter marcadamente lírico e de respiração existencial.

A afirmação parece inteiramente pacífica e de molde a concitar unanimidade por parte dos Críticos, e saltaria espontânea a uma simples leitura, empreendida mesmo pelo leitor mais descuidoso de quaisquer Introduções prévias. E isto, apesar da estrutura composicional e da forma narrativa adoptada pelo Poeta.

Muito importará no entanto ao Leitor/Crítico levar em linha de conta, se não própria ou directamente a específica personalidade do Poeta, ao menos a circunstância peculiaríssima em que o Poema foi composto, nesse Inverno austral (Julho-Agosto) do ano de 1563.

Muito embora de todos conhecido, o terrível cenário e ambiência em que decorre e que de algum modo decidem da elaboração do Poema, não será ocioso refrescarmos aqui um nadinha a memória. A traço bem rápido e quanto possível condensativo e sugeridor.

Os índios Tamoios assolavam as aldeias dos cristãos, levando-lhes

as mulheres e filhos, “matando-os e comendo-os. E isto sem cessar: uns idos, outros vindos, por mar e por terra. Nem bastavam serras e montanhas mui ásperas, nem tormentas mui graves, para lhes impedir seu cruel offcio”.¹ E Anchieta, em sua linguagem sempre sintética e expressiva, continua e informar-nos:

Por isso, determinou o Pe. Manuel da Nóbrega tratar pazes com eles, com apazimento de todos estes povos, para que algum pouco cessassem tantas incursões e opressões; ou, ao menos, quando eles não quisessem, nos ficasse nossa causa justificada diante de Deus Nosso Senhor, e abrandasse o rigor de sua justiça, querendo nós dar a vida em sacrifício, entregando-nos em mãos dos inimigos, ficando com eles em suas terras, mandando também eles cá alguns dos seus reféns.²

Regressa pois Nóbrega a São Vicente para “tratar pazes”, trazendo consigo alguns Tamoios dos principais, a modos de garantia, e, de coração partido, sob muitas lágrimas e apreensões, deixa em Iperuí (Iperoig) o jovem súbdito e intérprete José de Anchieta como refém. Acrescentemos entretanto que Nóbrega não procedeu de ânimo leve: bem sabia ele da importância da causa e por demais conhecia a personalidade do súbdito.

Aí temos por conseguinte, sozinho, prisioneiro dos índios Tamoios, o jovem Anchieta, rodeado de perigos de toda a ordem, entre os quais o de a qualquer momento ser morto e comido. E por estranho que nos pareça nem era esse o perigo que ele mais arreceava.

É neste concreto clima espiritual que o jovem religioso, estudante aproveitado e recente de Humanidades, faz o voto de escrever em dísticos latinos a Vida de Maria sempre Virgem, caso ela o livrasse incontaminado no meio dessa Babilónia em que se achava. E, referem os biógrafos, tão certo estava de ser atendido que lançou logo mãos ao empreendimento, aproveitando todo o tempo que lhe deixavam disponível a catequese e as negociações de paz.

.....

¹ “Carta de Anchieta ao Geral P. Diogo Laynez, desde São Vicente, datada de 8 de Janeiro de de 1565”, *Cfr. Monumenta Brasiliae*, IV, 123.

² *Ibid.*, 131.

A Dedicatória – *Dedicatio Operis* – cai naturalmente, dado o conteúdo da mesma, no final do Poema, e, pois confirma e robustece tudo quanto vimos dizendo, creio inteiramente oportuno recordá-la aqui:

*En tibi quae vovi, Mater sanctissima, quondam
Carmina, cum saevo cingerer hoste latus,
Dum mea Tamuyas praesentia mitigat hostes,
Tractoque tranquillum pacis inermis opus.
Hic tua materno me gratia fovit amore,
Te corpus tutum mensque tegente fuit.
Saepius optavi, Domino inspirante, dolores,
Duraque cum saevo vincla pati;
At sunt passa tamen meritam mea vota repulsam:
Scilicet heroas gloria tanta decet!* (vv. 5777-86)

No chamado Manuscrito de Santiago do Chile (MST) vem ainda uma outra Dedicatória, mais breve. Apenas um dístico:

*Dat tibi cum parvo, pulcherrima Mater Iesu,
Munere cor totum pauperis huius amor.* (vv. 5787-8)

Reproduzo a versão última do P. Armando Cardoso, em ritmo alexandrino - não saberia eu dizer se inteiramente conseguida, mas o que sim temos de reconhecer, sem ambages, é que se trata do maior estudioso de Anchieta e porventura o seu leitor mais completo. É do teor seguinte, essa versão:

Eis, ó mãe toda santa, o que outrora eu em verso
te prometi com voto, entre o gentio adverso.

Enquanto ao cru Tamoio abrandei co'a presença
e tratei, qual refém, a obra da paz suspensa,

teu favor me acolheu com afeto tão caro
que alma e corpo guardou, sem culpa, teu amparo.

A inspirações de Deus, almejei mil cansaços;
cruelmente expirar, preso por duros laços.

Mas minh'ânsia sofreu a repulsa irrisória,
porque só aos heróis compete tanta glória!

E a outra breve Dedicatória, no MST:

Bela mãe de Jesus, com um Dom tão rasteiro,
dá-te o amor deste pobre o coração inteiro!

A autenticidade desses cinco dísticos da Dedicatória acrescentados ao final do Poema não oferece qualquer dúvida. Basta-nos, como bem observa o P. A. Cardoso, o testemunho de Pero Rodrigues, antigo Provincial de Anchieta e que em sua biografia do Poeta, datada de 1606, nove anos passados sobre a morte do biografado, os transcreve do manuscrito autógrafa de que se utilizou.

A outra, de um só dístico, do chamado Manuscrito de Santiago do Chile (MST), terá sido acrescentada pelo próprio Anchieta numa outra cópia apógrafa que lhe teria vindo às mãos para revisão.

Ainda que apenas em duas notações fugidias, temos de pôr um brevíssimo sublinhado na importância desta Dedicatória. Antes de mais, vale por toda uma assinatura e bem por extenso, sabendo nós que em nenhuma das cópias autógrafas após a assinatura. Por outro lado, e, como sempre oportuno faz notar A. Cardoso, trata-se de um modelo acabado do género: pela concisão e plenitude e principalmente pela simplicidade diáfana e pela fundura da emoção.

Depois, o condensado das quatro motivações principais que determinaram a composição do Poema: 1. - Entrega a Obra à SS.ma Virgem, como fruto do cumprimento de um voto; 2. - Expõe a razão do voto: os perigos de vária ordem que houve de enfrentar quando, sozinho e inerme se achava refém dos ferozes índios Tamoios; 3. - Dá testemunho da especial protecção recebida de Maria, ao preservá-lo imune de corpo e alma; 4. - Expressa um breve e humilde sentimento de frustração, porquanto, depois de tão fervorosamente haver desejado o martírio não foi achado digno da morte dos heróis.

O P. A. Cardoso aponta para diversos passos do Poema fortemente abonativos das ideias e do sentir da Dedicatória. Não nos demoramos nessa comprovação, por desnecessário. O que podemos é, sem forçar a nota, tirar por conclusão que este pequeno conjunto de uma dezena de versos, ao final desses quase seis mil, pela textura e densidade de conteúdo e pelo poder sugeridor traz consigo argumento bastante para não restarem dúvidas acerca da autoria anchietana do *De Beata Virgine*.

Ainda as circunstâncias da composição do Poema

Tentemos então cingir um pouco mais de perto a concreta circunstância em que nasce o Poema anchietano. Ou na linguagem inaciana, que Anchieta conhecia muito bem, como adiante diremos, façamos a composição de lugar.

Para tal, estamos inteiramente documentados, e até pela pluma do próprio Anchieta, em concreto pela abundante Carta, de algumas dezenas de págs., já referida, endereçada ao Geral P. Diogo Laynez, com a data de 8 de Jan. de 1565. Não que apareça aí qualquer referência directa ao Poema: é-nos fácil compreender que a sua modéstia lhe não consentisse introduzir tal assunto numa Carta ao Geral. Temos aí é o cenário integral – a ambiência física, mas sobretudo a humana e espiritual – um cenário pintado a cores fortíssimas por vezes, em que lhe brotou da alma toda esta sequência de Cantos à Virgem.

Os pormenores circunstanciais relativos ao tempo e ao modo da composição propriamente dita foi-os o Poeta confidenciando, em momentos vários. Não esqueçamos que na época da redacção, nesse Julho-Agosto de 63 tem Anchieta somente 29 anos de idade e 12 de vida religiosa. É apenas o que na terminologia jesuítica se chama um escolástico aprovado, a quem falta ainda completar os estudos de Filosofia e Teologia, e, por total impossibilidade de se lhe encontrar substituto no trabalho de magistério, houve de protelar a retoma dos estudos teológicos, vindo a ordenar-se de sacerdote passados três anos, em 1566.

Mas regressemos a Iperuí, onde deixámos o Poeta refém das pazes com a tribo dos Tamoios, enquanto Nóbrega afanosamente, e com a alma em angústia pelo súbdito, procura levar a bom termo um tratado que perdue.

Anchieta está sozinho, no meio de um povo belicoso e antropófa-

go, muito embora tivesse conquistado a confiança de não poucos dos principais desse povo. Os perigos são grandes e diários, – “cada dia bebíamos muitos tragos de morte”, escreve – e as certezas em relação ao dia de amanhã, apenas as que lhe vêm da Fé intensamente vivenciada, e por isso bem iluminadora.

Em tal contexto ganha mais plena ressonância aquela palavra, referida pelos biógrafos como dita pelo próprio Poeta e segundo a qual teria recebido da Virgem a certeza de que não morreria sem primeiro lhe haver escrito a Vida em verso.

Seja como for, logo que fez o voto, foi tão grande a certeza de que obteria as bênçãos impetradas que de imediato se lançou a compor a Obra.

Com que meios? Bem conhecida que temos a contingência em que vive o Poeta, muito fácil a resposta a uma tal pergunta: certamente uma Bíblia (a Vulgata latina), um Livro de Horas, e para lá desta “biblioteca”, a “felicíssima memória” bem notada pelos primeiros biógrafos, o poderoso engenho e a excelente preparação humanística adquirida sobretudo aqui em Coimbra.

Mas, muito principalmente aquilo que está na base desta como de tantas outras realizações empreendidas por Anchieta é a sua personalidade humana invulgar, de verdadeiro superdotado, no sentido mais amplo do termo. E tudo isso lastrado e fecundado por uma formação ascético-espiritual que até mesmo os seus companheiros jesuítas de hoje têm dificuldade em se representar.

Arredores circunstanciais da composição do Poema

Como foi possível a Anchieta, sem dispor sequer de papel e tinta, compor, em rítmica assim tão exigente como é a do hexâmetro e pentâmetro latinos, um Poema com semelhante fôlego e complexidade?

Dispomos felizmente de uma documentação bastante e fidedigna para satisfazermos tão legítima curiosidade, e podemos bem prescindir dessas “achegas” de carácter lendário por que envereda algum que outro biógrafo. Essa documentação, ao menos no essencial, é com certeza bem conhecida por este auditório. E, nesse suposto, basta-nos aqui um rápido apontamento, apenas no intuito de socorrer alguma ou outra memória mais remissa.

Para encurtar caminho sem descurar do rigor e probidade, o melhor é ater-nos ao testemunho de Pêro Rodrigues – este que tendo sido o último Provincial de Anchieta, foi também, rigorosamente falando, o seu primeiro biógrafo.³

O parágrafo relativo às circunstâncias e método da composição, de tão condensativo, nada melhor do que lê-lo na íntegra:

O modo de compor era este: depois de cumprir com Deus em muitas horas de oração de noite e de dia, e também de ensinar a doutrina aos inimigos e lavar com a palavra aquelas duras pedras, saía-se para a praia a passear. E ali, sem livro nenhum de que se pudesse valer, nem tinta nem papel, ia compondo a obra, valendo-se somente da sua rara habilidade e memória extraordinária, e sobretudo do favor da Senhora, por cuja honra tomara aquela devota empresa. E desta maneira compôs a obra toda, e a encomendou e fechou no cofre da fiel memória, para daí a alguns meses, depois de sair de cativo, a desenrolar e escrever, como escreveu, na nossa casa de S. Vicente.⁴

Pêro Rodrigues tem o cuidado de nos afiançar ter recolhido “as informações muito certas de Padres nossos, que com o Pe. José trataram em diversas casas desta costa.” Isso, para lá do privilegiado conhecimento de causa que ele pessoalmente detinha, até em virtude dos cargos desempenhados.

E a modo de parêntesis notemos como a partir destes elementos oferecidos pelo primeiro biógrafo nos é simples compreender que tenha surgido uma relativamente extensa iconografia inspirada no cenário. São pintores de vária proveniência que nos dão o Poeta caminhando ao

³ Lembremos que logo a seguir à morte do Apóstolo do Brasil, e por mandado deste mesmo Provincial Pero Rodrigues, o P. Quirício Caxa redige uma *Breve relação da Vida e Morte do Padre Joseph de Anchieta* (1598). É um conjunto de 13 breves capítulos. Além do seu autorizado testemunho pessoal de discípulo venerador, recolhe a opinião de outros coetâneos. A alusão ao Poema da Virgem é muito fugidia e vem-lhe a propósito de dizer do espantoso conhecimento que o Padre tinha da Escritura: “Esta mesma notícia da Escritura e uso dela se vê bem na Vida que fez de Nossa Senhora em versos elegíacos”. Referência no Cap. 10, titulado: “Das letras e púlpito que o Padre Joseph teve”. Mas a primeira Biografia em forma, se assim podemos dizer, é a que redige o P. Pêro Rodrigues, também a pedido do seu Provincial, Fernão Cardim, utilizando todos os papéis e testemunhos recolhidos entre 1597 e 1604. O P. Pêro Rodrigues terminou a sua empresa, “com muita diligência”, nota F. Cardim, precisamente no ano de 1606.

⁴ *Cfr. cit.* na Ed. do Poema por A. Cardoso, São Paulo, Ed. Loyola, 1988, t. I, p.42.

longo da praia de Iperuí, absorto, suscitando do mais fundo da alma os versos, escandindo e gravando na memória impressiva os dísticos latinos; ou com o bastão escrevendo na areia lisa os versos de feitura mais complexa, antes de os memorizar.

Sobre tudo isso, e bastante mais, dispomos hoje de um formoso volume, *Anchieta nas Artes*, em boa hora elaborado pelos dois jesuítas Hélio Abranches Viotti, SJ e Murillo Moutinho, SJ.⁵

Sobre a estrutura do Poema

Por uma questão de elementar honradez intelectual, devo dizer que os considerandos a seguir, mais do que deduzidos de leitura e análise pessoal do Poema, me são em grande medida subsidiados pelas Introduções exímias, quer do P. A. Cardoso (Ed. de 1988) quer de José M.^a Fornell (Facultad de Teología, Granada, 1997).

Isto posto, cuidemos de cingir no mínimo de espaço, o que há de importante a dizer, para o nosso propósito, utilizando, se necessário, uma linguagem algo cifrada, para bons entendedores.

O essencial da temática do *De Beata Virgine*, isso é intuitivo, provém das narrativas evangélicas: a Anunciação, a Visitação, o Nascimento de Jesus, a Adoração dos Magos, a Apresentação do Menino no Templo e a Purificação de Maria, a Fuga para o Egípto e a Volta para Nazaré, a Perda e o Encontro de Jesus no Templo, a Paixão, a Ressurreição e a Ascensão do Senhor e a Descida do Espírito Santo.

Os temas dos demais capítulos importantes do Poema derivam-se naturalmente da Liturgia e da Tradição: a Imaculada Conceição, o Nascimento da Virgem, a Apresentação e a Vida no Templo, a Morte ou Dormição da Senhora e a Assunção aos Céus.

A propósito de outros temas, como os Desposórios com José e a Intervenção nas Bodas de Caná, que não aparecem tratados no Poema, creio judiciosa a observação de José M.^a Fornell, em total sintonia com A. Cardoso: a escolha e o tratamento dado aos temas estão numa dependência estreita não só da devoção pessoal do Poeta mas da circunstância concreta que está a viver. Assim se explica, por ex., que a Fuga para o Egípto e o Regresso do Exílio tenham merecido atenção maior.

.....

⁵ *Anchieta nas Artes*, São Paulo, Edições Loyola, 1991.

No que respeita ao processo de desenvolvimento dos temas, notamos aqui bastante clara utilização do método inaciano de contemplação, aprendido por Anchieta nos Exercícios Espirituais que fizera por um mês inteiro no Noviciado, e depois anualmente por espaço de oito dias completos: a memória recorda o evento em todos os pormenores evangélicos e litúrgicos, para depois a mente devota sobre ele reflectir, e a vontade e o coração o assumirem em ordem ao próprio aproveitamento espiritual ou transposição do mistério para a vida.

Se bem notarmos, ao longo do Poema, a narração do episódio é em geral muito breve e corresponde ao trabalho da memória. Em seguida, o entendimento esse sim expande-se em múltiplas reflexões, pelo comum bem lastradas de conteúdo bíblico, patrístico e litúrgico. Mas a incidência maior recai é sobre a emoção e os afectos da vontade, a espraia-se em abundantes, continuados colóquios com a Virgem Maria.

Aquilo que podemos e devemos desde já afirmar – tanto mais que precisamos de abreviar caminho – é que o *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, além de Biografia da Senhora assim composta em verso para pagamento de promessa, tem de ser lido como uma espécie de autobiografia transposta. Bastar-nos-iam duas leituras um pouco discernidas do Poema para darmos inteira razão ao sabido P. A. Cardoso, quando, acompanhado por outros bons estudiosos, nos garante estarem aqui, cantadas em teclado de louvor e agradecimento, as várias fases, as mais significativas, da vida do Poeta místico.

De tal modo que não supõe exagero dizer-se que, no essencial, o Poema, a revestir quase sempre a forma e o tom de um monólogo coloquial, é por assim dizer uma continuada oração, a um tempo rememorativa da vida do Poeta, por um lado, e por outro, de louvor e agradecimento pelos inúmeros benefícios recebidos por mediação da Senhora.

Como vimos, o Poema, antes de ser passado ao papel, estava totalmente impresso na “memória felicíssima” do seu Autor. E aí perdurou gravado certamente pela vida fora. E assim, e dado o seu conteúdo, creio bem fundamentada a opinião daqueles que, a tom de A. Cardoso, não hesitam em afirmar que Anchieta o foi rezando sempre pela vida adiante.

Como quem corrobora a convicção e tira consequências, o P. A. Cardoso, com a autoridade que neste campo todos lhe reconhecem, lembra que as composições anchietanas posteriores estão cheias de pensamentos e de expressões que remetem para o Poema da Virgem, não

apenas como simples reminiscências vagas mas quase à maneira de paráfrases.⁶

A arte como transposição ou sublimação da vida

Cuidemos então de verificar um nadinha, no texto do Poema, destacando uns quantos exemplos textuais, de que maneira a vida do Poeta se vai entremisturando na composição da Vida da Senhora. Dados os limites do espaço/tempo, fixemo-nos apenas em dois ou três casos, porventura mais flagrantes. Notemos no entanto, como o fazem A. Cardoso e José M.^a Fornell, que os exemplos são às centenas e percorrem todo o Poema.

Neste preciso contexto, julgo tão bela como rigorosa a notação de Fornell: *“Junto a la Madre de Dios y su Hijo, los protagonistas, hay otra persona en segundo plano, como “esclavito indigno”, el corcovado Anchieta, que, con sus confidencias íntimas, con sus sentimientos tan humanos, es la fuente del profundo lirismo que caracteriza toda la obra.”*

E o eminente estudioso de Anchieta – que declara ter lido na íntegra nada menos de seis vezes o Poema, descobrindo sempre novos e mais ricos matizes, restando-lhe contudo a consciência viva de haver ficado longe de lhe esgotar os tesouros estéticos, teológicos e, sobretudo, místicos – este bem credenciado anchietano faz de seguida um recorrido de alguns dos momentos cimeiros da vida do Poeta claramente encastoados na tessitura da narrativa poemática.⁷

Atendo-nos então a alguns desses momentos, acaso mais fortemente gravados na memória impressiva, comecemos pela clara referência do Poeta, depois de aludir à fé haurida na infância (v. 3447), ao ideal de pureza cultivado desde a adolescência e que deseja cândida como os

.....

⁶ Mesmo que em nota de rodapé, na sequência do que acabo de dizer, muito interessa acrescentar que do dito não se deveria concluir que Anchieta escreveu o Poema para si, para seu uso pessoal, sem mais. Anchieta, em tudo o que fazia, e, por igual em tudo o que escrevia, pensava sobretudo era nos outros, sempre no intuito de ajudá-los. Também por este motivo se pode e deve afirmar que a sua Arte é uma Arte profundamente engajada.

⁷ Cfr. José M.^a Fornell, *op. cit.*, na “Introdução”, *passim*, mas principalmente p. 65, ss., em que se estuda “O Poeta-Teólogo por dentro”, para depois se estabelecer uma global “Análise do Poema”. Neste passo da minha exposição vão ser-me especialmente úteis as p. 85, ss.

cimos brancos do monte Teide, sobranceiro em sua ilha natal: vv. 1653-56. Aí podemos ler, bem sólida e assumida, a base ou sedimentação anímica que poucos anos depois, aqui em Coimbra, ao confrontar-se com um humanismo que sentia menos cristão, para não dizer semi-pagão, o levou a fazer voto privado de castidade e de entrar na vida religiosa. Tudo isso nos surge no Poema devidamente aludido, em versos como: 629, 3471; ou 629 e 735, ss.

Com traço mais carregado sublinharia, e ninguém me levará a mal, esse momento, também para ele especialíssimo, quase ao final do 1º Livro, em que é admitido na Companhia de Jesus e dois anos depois emite os votos religiosos perpétuos: vv. 901 - 908. O sentimento de gratidão à Virgem aparece aqui apenas proporcionado ou contrarrestado com o sentimento da indignidade, como era de esperar num santo.

*Sat mihi, torque tui devinctum et compede amoris,
Perpetuo plantas ante iacere tuas,*

*Et quia, me spectans, clementi lumine tandem
Post te traxisti sub sacra templa Dei;*

*Et sociis iunctum Domini dignaris Iesu
Vivere, nec sancta me procul aede fugas:*

*Hic tua me foveat pietas, servetque ruinis
Constrictum triplici me tua fune manus.* (vv. 901-908)

Contento-me com estar perpetuamente a teus pés,
atado com as cadeias do teu amor.
E já que, tendo-me esperado, me levaste
com teu doce olhar ao templo santo de Deus,
e me uniste à Companhia de Jesus para viver com o Senhor
e não me despediste dessa santa casa,
que a tua bondade me proteja e guarde de todo o fracasso,
bem atadas as minhas mãos com o tríplice vínculo.

Episódios como o da Anunciação (v. 1064) e o da Visitação de Maria (vv. 2125, ss.) dão-lhe pretexto para desafogar a sua ânsia de ser

colaborador na obra de salvação do mundo pelo seu trabalho nas missões, e por outro lado referir-se aos seus humildes serviços no Brasil.

Na descrição visualizada que faz da Gruta de Belém, parece-nos vê-lo a pintar essa humilde cabana do alto de Piratininga, onde se inicia o colégio de São Paulo e ao redor do qual entra a erguer-se essa que é hoje a grande metrópole (vv. 2509, ss.).

*Illa caret portis, statio est aptissima brutis,
Pervia frigoribus porticus illa patet.*

*Intrabis tuguri squalentia culmina vilis,
Congesta culmis excipiere casa.* (vv. 2509-12)

Essa casa não tem portas, é antes uma estância de animais,
gruta patente a todos os frios.

Entrarás sob o tecto em ruínas de um pobre tugúrio,
receber-te-á uma casa feita de colmo.

O evento evangélico da Fuga para o Egipto é momento particularmente propício para o Poeta cotejar com sua própria circunstância de exilado em Iperuí, e qualquer leitura minimamente situada se dará conta dessa tão especial vibração humana do texto poético (vv. 3323-46). Apenas este primeiro dístico, à conta de simples amostra:

*Ecquis in exsilio solatia vera, quis ulla
Gaudia promittat firma futura sibi?*

Pode acaso alguém no exílio prometer-se algum
verdadeiro descanso, alguma alegria firme?

A alegria do Poeta, apenas vislumbrada ainda, na expectativa do dia da consecução das pazes e da sua libertação, esse júbilo pressentido pode ler-se bem espelhado tanto na Volta do Egipto (v. 4151) como no Encontro de Jesus no Templo (v. 4351) e *passim* ao tratar dos Mistérios Gloriosos (vg. nos vv. 4911 e 5303).

E como exemplificação de passos concretos em que a autobio-

grafia do Poeta se vai imiscuindo na própria construção do Poema da Virgem, creio suficiente este apontamento.

Necessitávamos agora era de ver um pouco mais de perto em que medida a grandeza e a beleza e a íntima sonoridade do *De Beata Virgine* brotam, não apenas da cultura humanística e cristã de extraordinária amplitude, mas sobretudo de uma privilegiada sensibilidade estética e de uma vivência interior muito acima do comum, mormente nessa idade. E esta sim que é tarefa íngreme, a exigir campo largo de conhecimentos e, por outro lado, boa latitude no que respeita ao espaço/tempo.

Impossibilitado aqui de ir mais além, vou limitar-me a apontar, modestamente, dois ou três tópicos ou elementos a ter em linha de conta no momento de se efectuar esse estudo. E depois acrescentarei duas rápidas sugestões ou reflexões de feição mais conclusiva.

Tratando-se de simples tópicos e sugestões de estudo, é natural que se despreocupem de qualquer concatenação lógica rigorosa.

Sobre o esquema da Obra

Que Anchieta nunca tenha tido qualquer intenção de imprimir o seu Poema da Virgem, sobra dizê-lo. Nem o considerava, de forma alguma, propriedade sua, e logo o deve ter depositado nas mãos dos Superiores, por espírito de desprendimento.

Sabemos no entanto que fez pelo menos duas cópias, e que em vida sua outras se fizeram, algumas das quais lhe terão sido presentes para revisão, tendo mesmo nalguma acrescentado versos ou frases. Nenhuma porém deixou assinada, como acima ficou dito. O que de resto acontece com as demais obras, à excepção das Cartas, naturalmente.

O chamado Manuscrito de Algorta, antiquíssimo,⁸ vai assinalando no texto uns títulos latinos, em número de trinta, relativos aos vários temas marianos. As edições antigas, desde a de Simão de Vasconcelos (1663), a primeira, têm o cuidado, para facilitar a leitura, de dividir a obra em Livros ou Cantos. Até que A. Cardoso, com toda a sua autoridade na questão, com mais de cinquenta anos de estudo rigoroso do

.....

⁸ Cfr. A história deste importante Manuscrito, na Introdução às respectivas edições do Poema, de A. Cardoso e de José M.^a Fornell.

Poema, estabelece a partição do texto em cinco Livros e um total de doze Cantos.

Faz notar Fornell, outra vez na boa companhia de A. Cardoso, que esta disposição da matéria, embora fundamentalmente cronológica, já traz consigo não pequena valia estética. Mas há sobretudo um recurso estilístico-literário de que o Poeta lança mão, em ordem a quebrar a possível monotonia resultante da sequência cronológica: é um recurso muito vergiliano, e que as preceptivas clássicas denominavam de “episódio” ou “digressão”.

Este recurso, observa ainda Fornell, em *Anchieta*, além de conferir variedade no desenvolver do tema, traz uma intenção ou finalidade didáctica, e inspira-se no esquema inaciano dos Exercícios Espirituais. Assim, exemplifica, a “Elegia da virgindade perdida”, no Canto 2º do Livro I, contém em si o essencial das meditações da 1ª Semana dos Exercícios, e respeitantes à purificação da alma. Do mesmo modo, as contemplações inacianas, bem conhecidas, chamadas de “Duas Bandeiras”, “Três Binários” e “Três Graus de Humildade”, esses três momentos decisivos, que adentro dos Exercícios constituem um “crescendo” psicológico-ascético em ordem à Eleição do seguimento integral de Cristo, - pois essas contemplações trazem eco bem sensível nas Meditações bíblicas do Canto 9º, Livro IV: o combate da luz e das trevas no mundo, na Igreja e no interior do ser humano; a passagem do Mar Vermelho com o novo Moisés; a abundância de todos os bens para os que transpuseram o Nilo; os celeiros repletos de trigo do novo José; a nuvem que protege dos ardores do sol durante o dia e a coluna de fogo orientadora durante a noite; o novo orvalho celeste que é o maná eucarístico...

E assim por diante, no que diz respeito à forte presença, quase diríamos estruturante, do esquema dos Exercícios Espirituais.⁹

Breve nota à maneira de conclusão

Numa observação plena de justeza, deixada algures por A. Cardoso, a leitura verdadeiramente compreensiva e integral da *Arte de Anchieta* – da Lírica e dos Autos, e *a fortiori* do *De Beata Virgine* – não

⁹ Veja-se desenvolvimento em José M.^a Fornell, *op. cit.*, p. 91, ss.

está ao alcance de qualquer. Pede do leitor, como nenhuma outra, certa vivência dos valores que encarna.

Na realidade, trata-se de uma arte bem universal, pelo aprofundamento do espiritual muito vivenciado, ou seja, de uma Arte ao serviço de uma preocupação e vivência espiritual profundas, e não é sem assim, como diria Guimarães Rosa, que se vem fazendo a aproximação do Anchieta do *De Beata Virgine* ao S. João da Cruz da *Noche Oscura*, do *Cântico Espiritual* e da *Llama de Amor Viva*. A sensibilidade e a sensorialidade, imprescindíveis à criação metafórica/literária, estão evidentemente aqui muito presentes, mas a sua presença manifesta-se é pela via da sublimação aprofundante.

Num outro aspecto, a captação da integral ressonância desta expressão artística exige um conhecimento nada medíocre, dos grandes clássicos da Literatura latina, é certo, mas mais ainda dos campos bíblico e patrístico. Só no que respeita a citações bíblicas tem A. Cardoso devidamente assinaladas e identificadas mais de oitocentas. E a dificuldade aumenta quando nos damos conta de que essas referências aparecem pelo geral sob a forma um tanto difusa de alusão e de mais ou menos longa paráfrase.

Como todo o grande Poeta, e para usarmos o dito de Emerson, também Anchieta canta o Cântico do mundo: faz suas as grandezas e por igual as misérias alheias. Neste preciso contexto, vale concluir que, por ex., quando o Poeta imprime todo aquele sentir e emoção nessa penitencial Elegia ou Lamento sobre a inocência perdida, tal não quer dizer que esteja a chorar pecados próprios, mas que sabe sentir e assumir vivencialmente a miséria alheia, em autêntica simpatia ou compaixão, no vero senso etimológico do vocábulo. Em linguagem mais cingidamente cristã, digamos que é a de uma espiritualidade e de uma sensibilidade humana condoída com desgraça e a miséria moral que o rodeava.

Enfim, urge concluir, e permita-se-me que o faça com uma afirmação que, sendo embora menos académica e desinserida do contexto em que nos movemos, creio exacta e oportuna: a realização humano-artística de Anchieta, olhada no seu todo, revela sem sombra de dúvida, uma personalidade com a dimensão do génio, no sentido mais depurado e amplo da palavra. À medida que se for conhecendo a grandeza e

a fundura dessa Obra conjunta – não esqueçamos que o início dos Estudos sobre o Canarino é de recente data – mais essa genialidade virá ao de cima, encarnada numa personalidade irradiante, e tanto mais integralmente humana quanto mais repassada e vivificada pelo espiritual.



JOSÉ A. SÁNCHEZ MARÍN

Espanha, Universidade de Granada



MARIA NIEVES MUÑOZ MARTÍN

Espanha, Universidade de Granada

LA ESTRUCTURA LITERARIA DE LA BIOGRAFÍA DE ANCHIETA ESCRITA POR SEBASTIANO BERETTARI.

Entre la detallada serie de vidas del padre José de Anchieta que reseñan Millares Carlo y Hernández Suárez¹, destacan sobre todo tres que son al mismo tiempo las más antiguas y sirven de base de todas las posteriores. No hemos examinado hasta ahora las dos primeras, que disponen de ediciones relativamente modernas. La debida al que se tiene como su primer biógrafo, el P. Quiricio Caxa² es, como su título indica, una “breve relación” de extensión equivalente a no más de 20 páginas, recogida por dicho padre en 1598, un año después de la muerte de Anchieta, siguiendo el mandato del Provincial. Editada y estudiada, entre otros, por Serafím Leite y publicada después con aparato crítico por Joaquim Ribeiro, consta de trece capítulos, y su finalidad principal

.....
¹ A. Millares Carlo-M. Hernández Suárez, *Biobibliografía de escritores canarios* (siglos XVI, XVII y XVIII), Valencia, 1975, p. 180-250. Remitimos a este trabajo para las especificaciones bibliográficas pertinentes.

² Q. Caxa, “Breve relação da vida e morte do P. José de Anchieta, 5º Provincial que foi do Brasil, recolhida por o P. Quiricio Caxa, por ordem do P. Provincial Pero Roiz no ano de 98”, em Serafím Leite S.J., “Um centenário célebre. A primeira biografia inédita de José de Anchieta, Apóstol do Brasil”, *Brotéria XVIII* (Lisboa, marzo-abril de 1934) 165-174; 253-265).

parece haber sido el adoctrinamiento en la fe y la moral de los propios miembros de la Compañía con el ejemplo del admirado jesuita. La segunda vida, también en portugués, realizada por el P. Pedro Rodrigues, evorense, séptimo Provincial del Estado del Brasil y superior del P. Anchieta en los últimos años de su vida, está fechada en Bahía el 3 de enero de 1607. En el manuscrito conservado en la Biblioteca Pública de Évora se manifiesta la voluntad del autor de que los datos allí expuestos sean tenidos por auténticos y testimonialmente probados. Es algo más extensa que la primera y los manuscritos conservados difieren entre sí en amplitud. El de la Biblioteca Nacional de Lisboa, cuya copia realizó en 1620 Cristóbal de Sousa Coutinho, consta de 42 capítulos en 4 libros, y contiene en los preliminares una carta del Provincial dirigida al General Claudio Aquaviva fechada en 1608, y una lista de los gobernadores generales del Estado del Brasil, de los padres Provinciales y Visitadores Generales entre 1549 y 1609. Estas dos primeras vidas portuguesas del padre Anchieta, que “presentaban de manera sencilla su dilatada y heroica labor evéngelica entre los nativos brasileños, y en general exponían su vida entera con fama de santidad y virtudes hasta su misma muerte”³ causaron, según se verá, un efecto que desbordaría sus moderadas pretensiones.

Sin que nos ocupemos aquí de la relación entre ambas vidas, repetidamente utilizadas por los biógrafos modernos, lo que no pudo dejar de captar nuestra atención fue el tercer documento de los arriba mencionados, la vida compuesta en latín por el jesuita italiano Sebastiano Berettari⁴, que vivió entre 1543 y 1622.

La *Vida*, como la designaremos a partir de aquí, dispone de una extensa entrada en la *Biobibliografía* de Millares Carlo-Hernández Suárez, consecuencia sobre todo de las diversas traducciones en lenguas modernas que recibió de manos de religiosos de la Compañía en el mismo siglo XVII, desde 1617 en que se publicó por primera vez. Entre

.....

³ J.L. González Luis (coord.), *José de Anchieta. Poeta, humanista y apóstol de América*, La Laguna, 1997, p. 52.

⁴ *Iosephi Anchietae Societatis Iesu sacerdotis in Brasilia defuncti Vita. Ex iis, quae de eo Petrus Roterigijs Societatis Iesu Praeses Provincialis in Brasilia quatuor libris Lusitanico idiomate collegit, aliisque monumentis fide dignis. A Sebastiano Beretario ex eadem Societate descripta. Prodit nunc primum. Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, MDCXVII.*

todas las traducciones reseñadas -y otras más que podrían añadirse, si no contasen con una atribución tal vez dudosa a su traductor antes que a su autor- queremos destacar especialmente la realizada por el jesuita Esteban de Paternina, natural de Logroño, publicada en Salamanca sólo un año después que la de Berettari, aunque en sus preliminares leemos que la inmediatez fue aún mayor⁵. La versión española, interesante por otros aspectos, nos ofrece además datos útiles sobre la publicación del original latino. Este último reconoce en la portada la deuda contraída con la *Vida* compuesta por el padre Rodrigues, pese a contar con otros documentos fiables, y tuvo dos primeras ediciones en el mismo año: una en Lyon, por Horacio Cordón, en dieciseisavo, con 4 folios y 277 páginas (no 427 como le atribuye Millares Carlo), un ejemplar de la cual sirve de base a este trabajo; otra en Colonia, aún no vista por nosotros, a la que el mismo Millares Carlo asigna 327 páginas. El editor francés dedica la obra al General de la Compañía el P. Mucio Vitelleschi, sin ninguna mención de autor ni biografiado; el P. General Vitelleschi concede el permiso de impresión en carta fechada en febrero de 1616.

Este sustancial cambio cualitativo y cuantitativo sobre las anteriores biografías no se explicaría sin tener en cuenta las circunstancias que enmarcan la realización y publicación de la *Vita*. Suele señalarse el año 1617 como fecha en que se iniciaron los primeros pasos en pos de la beatificación del jesuita: en ese año la Congregación provincial solicita la introducción de la causa, en una reunión celebrada en Bahía⁶. Sobradamente conocido es el proceso que sigue, tan prolongado y lleno de vicisitudes, hasta el decreto papal de Clemente XII, en 1736, que lo nombraba “Venerable” y declaraba el grado “heroico” de sus virtudes.

El laconismo que revisten los preliminares de la *Vita* de Berettari, al menos en la edición de Lyon, no permite extraer ninguna conclusión que relacione toda la actividad biográfica sobre la persona del jesuita con la causa de su beatificación. Pero si atendemos, según se dijo antes, al prólogo “Al lector” que el jesuita español Esteban de Paternina puso al frente de su traducción, las vidas escritas en portugués por sus hermanos de orden, tan inmediatas a la muerte de Anchieta, propiciaron

.....
⁵ La carta dedicatoria de Paternina al Provincial de Castilla está datada en noviembre de 1617.

⁶ J.L. González Luis, *op. cit.*, p. 52.

enormemente su fama de santidad, y no sólo en la provincia del Brasil. Así lo expone Paternina:

[...] La vida del Padre Ioseph de Ancheta escrita primero en lengua portuguesa, hizo tanto ruydo en Portugal, que se oyo en Roma; y desde alla mandò nuestro Padre General Claudio Aquaviva de piadosa memoria recoger los papeles de tan milagrosa vida, hasta que con informaciones juridicas se autorizassen sus maravillas. Salieron tan favorables al Padre Ioseph las informaciones, que la prudencia de nuestro Padre se satisfizo, y dexo correr su vida. Aprovechose desta ocasion el Padre Sebastian Beretario de nuestra Compañia, y en cinco libros de excelente estilo latino recogio las hazañas de nuestro gran Ioseph, sacadas de cuatro libros Portugueses, que del mismo intento hizo el Padre Pedro Rodriguez Provincial del Brasil, y de otros originales libres de toda sospecha⁷.

Cuando desde Roma el padre General dio licencia de impresión a la obra de Berettari, el 22 de febrero de 1616, el escrito ya había sido examinado por tres teólogos de la Compañía, que dieron su aprobación: en consecuencia, la obra debió estar acabada, presumiblemente, al menos a finales de 1615.

La *Biografía de José de Ancheta*, escrita en época muy cercana a su vida por Sebastiano Berettari, en lengua latina, es de una amplitud considerable y proporciona no sólo noticias pormenorizadas del religioso y de la actuación de la Compañía de Jesús en el Brasil, sino también una descripción del país y sus habitantes, así como los avatares y guerras que los portugueses tuvieron que afrontar con los nativos y franceses e ingleses, en ocasiones aliados de aquéllos, para conseguir su colonización y evangelización. Será necesario establecer, y puede que ya se haya hecho en parte, la validez de tal vida para los biógrafos modernos, así como la exactitud y veracidad que su autor pretende para todas las noticias transmitidas, que han de ser cotejadas con las diversas aportaciones documentales.

Pero al margen de ello, estamos también indiscutiblemente ante una obra literaria. Todas estas noticias están narradas por el biógrafo de

.....

⁷ *Vida del Padre Ioseph de Ancheta de la Compañia de Iesus, y Provincial del Brasil, traduzida de Latin en Castellano por el Padre Estevan de Paternina de la misma Compañia y natural de Logroño*, En Salamanca, En la Imprenta de Antonia Ramirez viuda, Año 1618.

acuerdo con la estructura fijada definitivamente para el género biográfico por el más representativo escritor de *Vitae*, Suetonio que, a su vez, tuvo insignes predecesores tanto griegos como latinos. La estructura de la Biografía está preceptuada en la Retórica, dentro del *genus demonstrativum*, si bien no de una manera sistematizada.

A propósito de la vida de Anchieta, narrada en casi trescientas páginas y con numerosos y amplios *excursus*, intentamos demostrar que fue elaborada con los mismos criterios compositivos con que se escribieron las antiguas biografías: la descripción sistemática de un personaje a través de su personalidad y de sus hechos, desde su nacimiento hasta su muerte, según unos esquemas fijos.

Desde su invención hasta nuestros días, la aplicación del término “biografía” se ha llevado a cabo de una manera insegura, a pesar de que algunos biógrafos antiguos explicaban los límites y objetivos de sus obras, fundamentalmente los grandes representantes del género, Nepote, Plutarco y Suetonio entre otros.

En la actualidad, los manuales de historia de la Literatura latina, tanto los que se ocupan de la época antigua, como de época medieval y renacentista, incluyen la Biografía dentro de la Historia, y ello como método didáctico y de exposición, ante la dificultad de caracterizarla en cuanto a tipología, temática, estructura compositiva, métodos de elaboración, elementos constitutivos, etc.

Es verdad que entre ambos géneros existen, en diferentes aspectos, rasgos comunes o afines que hacen difícil su diferenciación. Ahora bien la Historia hace una rígida selección de las grandes gestas, su ámbito pretende ser total y sigue rigurosamente el orden cronológico de los acontecimientos; en definitiva busca la verdad y en esto consiste su severa utilidad. La Biografía, por el contrario, centra su atención en los aspectos menudos, oscuros, poco conocidos de la realidad humana, por lo que no aspira a ser total. Estructuralmente tiene un fuerte componente sistemático combinado con el cronológico, y su objetivo final es caracterizar a un personaje a través de sus hechos⁸.

La retórica clásica ofrece la teoría sistematizada de los grandes géneros literarios pero no la de la Biografía. Tampoco los estudios mo-

.....

⁸ G. Camassa, “Biografia e storiografia (a proposito di un libro di Momigliano)”, *Quarrendo di Storia* 4, (1976) 255 s.

ernos la han definido desde el punto de vista retórico-literario. A través de algunos trabajos nuestros⁹ hemos creído establecer las normas estructurales de la elaboración de la Biografía en general, que se encuentran contenidas en la Retórica.

Según ésta, de los tres géneros del discurso es el *demonstrativum* o epidíctico el que más conviene a la Biografía, porque, al margen del debate asambleario y forense, tiene como finalidad despertar en el lector un juicio admirativo de la materia tratada, procedente de la *aestimatio*, de la valoración de la esencia del objeto. Para que esta valoración pueda realizarse, el orador-escritor -en este caso, el biógrafo- lleva a cabo ordenada y progresivamente el *officium* propio del género, el elogio/vituperio, potenciado por la teoría del *status finitionis et qualitatis*: la definición cualificadora de un individuo se consigue mediante la descripción de sus cualidades y hechos, enmarcando el discurso epidíctico en el entero desarrollo de su vida. El predominio del *officium laudativum* del género se relaciona con la importancia preferente que la tradición biográfica, incluyendo la humanista, ha dado al tratamiento de los *éndoxoi*, los *illustres*. Para la exposición detallada de las cualidades físicas, morales, hechos y acciones seleccionados por el biógrafo, y circunstancias externas, la Retórica ofrece unos modelos esquemáticos que comprenden determinados *argumenta* aplicables a la alabanza de una persona. El discurso o narración biográfica queda estructurado en cuatro partes, *exordium*, *narratio*, *argumentatio*, *peroratio*. Cada una de éstas contiene una serie de noticias -completadas por sus respectivos *loci*- a las que denominamos Secciones que, a su vez, conforman los cuatro Sectores o partes del discurso que narran los acontecimientos referidos al biografiado antes de su nacimiento (...*ex tempore quod ante eos fuit*..), los producidos durante su vida (*ex tempore quo ipsi vixerunt*...) y los posteriores a su muerte (*ex tempore quod est insecutum*). Se combinan así tratamiento sincrónico y diacrónico para lograr la caracterización del personaje.

La *Vita* de José de Anchieta está compuesta de cinco libros: el

.....

⁹ J.A. Sánchez Marín, "Concepto de Biografía en Nepote, Plutarco y Suetonio", *Estudios de Filología Latina* 3, (1983) 211-220; *id.*, "Los géneros de la Retórica y la Biografía", *ibidem* 221-246; *id.*, "Estructura literaria de la *Vita Terentii*", *Estudios de Filología Latina* 4, (1984) 247-262.

primero contiene el *exordium* (desde la página 1 a la 48); la *narratio* abarca el resto del primer libro y los libros segundo, tercero, cuarto y parte del quinto (hasta la página 265); desde la página 265 a la 270 se extiende la *argumentatio*, y desde la 270 a la 277 la *peroratio*; en total cinco libros cuya mayor parte está ocupada por la *narratio*.

Dado su carácter específico, en el género demostrativo son innecesarias normalmente las *probationes* o *argumentatio* como apoyo lógico más propio de los otros géneros retóricos. Las diferentes pruebas se van aportando complementariamente en el desarrollo de los *argumenta* y de los *loci*, en refuerzo de la narración: por ejemplo, las declaraciones de los testigos que presenciaron los hechos prodigiosos del Beato; o los *signa*, señales o indicios que se producen por su intervención. Así, el lugar habitual de la *probatio* según la *dispositio* es aprovechado estructuralmente por el biógrafo como *transitus* al último sector, es decir, a la *peroratio*. Sin embargo un tipo de *probationes* especialmente adecuadas al género son las denominadas “patéticas”, al servicio del *delectare* y el *movere*, consistentes sobre todo en la *amplificatio* o *digressio*, que juntamente con el *ornatus* son desde Aristóteles¹⁰ tenidas en gran importancia para el género demostrativo. Igualmente los tratadistas latinos de retórica (Retórica a Herennio, Cicerón, Quintiliano) resaltan el gran valor de ambos procedimientos, *amplificare* y *ornare*, para el discurso demostrativo.

El *excursus* o *digressio* es muestra de la ampliificación, especialmente representada en esta biografía; elemento potestativo de todas las partes del discurso, es más frecuente en la narración, si bien aparece igualmente en el exordio, y es una de las causas de la gran extensión de la biografía de Anchieta.

Es indudable que la extensión y riqueza de contenidos de la *Vita* remiten a una complejidad de tradiciones que confluyen en ella y que habría que analizar en sus especiales aportaciones: la tradición antigua *de viris illustribus*, aquí en su modalidad de biografía individual de un hombre de cultura, un poeta y humanista; la de los *mirabilia*, también de fuerte arraigo antiguo; la descripción etnográfica; la crónica contemporánea; y, ciertamente, la tradición antigua y medieval del “discurso hagiográfico”, a cuya recuperación se había aplicado precisamente la

¹⁰ ARIST. *Rh.I*, 9, 1368a 27 ss.

Compañía, desde fines del siglo XVI, en un nuevo acercamiento crítico: este género continúa impulsando, en la edad moderna europea, los escritos biográficos con el fin de promover el culto o la canonización de personajes ejemplares¹¹. Nosotros sólo pretendemos ahora, en cuanto al primer punto mencionado, poner de manifiesto su continuidad con respecto a los patrones clásicos, enteramente inspirados por la retórica, válidos para la composición de las *Vitae*.

Sin embargo, dada la extensión del texto, ofrecemos aquí una síntesis general del contenido de la *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*, examinando más detenidamente la primera parte, el *exordium*.

EXORDIUM (pp. 1-48). El objetivo de esta parte es ganarse la simpatía del público -en este caso del lector- hacia el asunto del discurso.

Comienza éste con un *excursus* sobre la providencia divina que, a pesar de que con su infinita bondad se ocupa del gobierno universal de todas las cosas (*Bonitas cum in rebus omnibus laudanda*), sin embargo escogió a algunos para que llevaran a buen puerto la nave de la religión. Un grupo de estos elegidos formó la Compañía de Jesús (p. 2 ... *nostrae Societatis initia si repetantur...*) Y nadie podría haberse imaginado que, Ignacio de Loyola, un hombre nacido en Vizcaya, fuese arrebatado por Dios de la guerra y las armas para formar un ejército a su servicio, compuesto por generosos jóvenes españoles, portugueses, franceses, alemanes, belgas, italianos, con el objetivo de renovar el culto a Dios y propagar en muy poco tiempo y por todo el mundo la verdad de Cristo (p.2). Este esfuerzo tan grande y prodigioso no pudo estar inspirado más que por el Espíritu Santo que eligió también a José de Anchieta (p. 2), oriundo de lejanas tierras separadas por el Océano Atlántico (p. 3), y lo envió a otras latitudes, al Brasil, para extender la religión cristiana (p. 3).

A partir de aquí, aunque no ha comenzado propiamente la vida, el autor inicia la caracterización de Anchieta, objetivo de la biografía en general, utilizada para la descripción del personaje. Manifiesta que Dios lo dotó de grandes dones (p. 3) y que si bien los milagros de este santo hombre se produjeron sobre todo en cosas ordinarias y personas humildes no por ello fueron menos importantes (p. 3), resaltando su

.....

¹¹ J. Ijsewijn, *Companion to Neo-Latin Studies. Part II. Literary, Linguistic, Philological and Editorial Questions. Snd. ed.*, Leuven, 1998, p. 210.

HUMILDAD, que será la virtud omnipresente en toda la biografía y la que caracteriza sobre todo al personaje.

Después introduce un *excursus* en el que alaba a Dios “que sabe hacer ostentación de su potencia ya en sujetos sublimes ya en materias humildes...”; y con respecto a Anchieta, por pequeñas e insignificantes que sean sus acciones, no por ello son menos ilustres y dignas de admiración, haciendo resaltar su pureza de alma (...*vitae innocentiam...*), religiosa observancia (...*religiosam observantiam...*), su paciencia para superar las dificultades (...*in rebus asperis fortem patientiam*), gran generosidad (*despicientiam et obiectionem sui*), y todo ello siempre ofreciendo a Dios sus acciones (5). El biógrafo sigue alabándolo en las páginas siguientes, hasta la narración y descripción de las Islas Canarias.

Las Islas Canarias están ubicadas en “esta” parte del Atlántico, cerca de las costas de Mauritania; en la Antigüedad fueron llamadas Afortunadas (... *quas a felicitate naturae prisca saecula Fortunatarum insularum nomine notarunt...*) (p. 7) a causa de la bondad de su clima; tanto Ptolomeo como los antiguos cosmógrafos consideraron que era el límite del mundo porque más allá nada nuevo ni explorado había (... *extremum universi limitem... ultra quos nihil cognitum, exploratumve...*) (p. 7). Por obra divina hace poco tiempo que, inventada la carta de navegar, los valientes portugueses felizmente las hallaron y les dieron el nuevo nombre de Canarias, pasando primero a la corona de Portugal y después a la de España (... *admirando Lusitanorum usu... eorumde Lusitanorum auspiciis repertae ... in Lusitanorum prius, postea Hispanorum venere potestatem...*) (pp. 7-8).

Los antiguos sólo conocieron seis de las doce islas; la principal es Canaria, que ha dado nombre al archipiélago, situado a trece grados de latitud norte (p. 8); una de las principales es Zanarifa, que opuso mayor resistencia que las otras a ser evangelizada. A partir de aquí comienzan los elementos específicamente biográficos de Anchieta, integrando el primer Sector que se corresponde con el *exordium* del *genus demonstrativum*, compuesto de las siguientes Secciones por orden cronológico:

PATRIA: En ésta [Zanarifa], la isla de Tenerife,

NATIVITAS: nació José de Anchieta (p. 8)....en el año 1533...¹².

.....
¹² Algunos autores afirman que su nacimiento aconteció en el año 1534, posiblemente porque fue bautizado en este año. *Cfr.* Romeu de Armas, “Una carta inédita del Apóstol

GENUS: Su padre era oriundo de Vizcaya y su madre canaria.

CONDICIO: Ambos procedentes de familias honestas y de rico patrimonio pero, sobre todo, imbuidos de una gran religiosidad que transmitieron a su larga descendencia. Algunos consideran que las familias de Anchieta y de San Ignacio de Loyola estaban emparentadas.

DISCIPLINA: Aprendió las primeras letras en su casa paterna, así como la lengua latina en la medida en que su corta edad se lo permitió. Enviado con su hermano mayor a Coimbra, en el Colegio Real siguió estudios superiores. En esta etapa de su vida se iba formando su carácter, en el que sobresalían su amabilidad y modestia; al mismo tiempo adquirió con gran facilidad, dada su extraordinaria inteligencia, grandes conocimientos de Gramática y Retórica, distinguiéndose sobre todo en su facilidad de escribir prosa y verso; después estudió Lógica y Filosofía y, finalmente, completó su formación religiosa. (pp. 9-10).

VIRTUS: Su profundo deseo de castidad le hizo prometer personalmente ante el altar de la Virgen su pureza, aumentando su compromiso religioso de modo que a los 17 años ingresó en la Compañía de Jesús. Además de su fuerte y convencida castidad se distinguió por su extrema pobreza, profunda humildad y sumisa obediencia. (pp. 10-11).

NATURA CORPORIS: Durante su noviciado en Coimbra sufrió una grave enfermedad que lo marcó hasta la muerte. Se cree que ésta estuvo provocada por su gran celo en ayudar a Misa, normalmente hasta ocho diarias, y algunas veces más, por lo que debía pasar muchas horas del día de rodillas. Como todavía su cuerpo no se había desarrollado totalmente, se le desvió la columna vertebral. Pero dada la gravedad de la enfermedad, se considera que ésta debió ser de nacimiento, y que se agravó con los sacrificios que Anchieta gustosamente se impuso. Ninguna medicina pudo ni siquiera aliviar sus dolores.

.....

del Brasil, beato José de Anchieta, al rey Felipe II. La expedición de Diego Flores de Valdés a Magallanes”, *Hispania* 159 (1985) 8; Hélio Abranches Viotti, S.J., “A Itália na vida do Beato Anchieta”, *Humanitas* 33-34 (1981-1982) 213: “Domenico Grimaldi Rizzo, nobre genovês, dos conquistadores da Ilha de Tenerife, foi padrinho de Anchieta, ao ser este batizado a 7 de abril de 1534, menos vinte dias depois de seu nascimento a 19 de março, dia de São José, cujo nome recebeu”.

Su capacidad de sufrimiento superó los terribles dolores que continuamente le aquejaban, y temió que a causa de la enfermedad no pudiera servir a Dios con la dedicación y eficacia debidas y que, por ello, fuera despedido de la Compañía de Jesús. El padre Simón Rodríguez, uno de los nueve compañeros de San Ignacio de Loyola, Provincial de Portugal en aquellos momentos, lo tranquilizó con estas palabras: Dios te quiere en esta situación (*Deus enim te in hoc statu vult*). Durante el tiempo que siguió su formación en Coimbra soportó con gran entereza la enfermedad y a los veinte años fue enviado a Brasil, porque sus superiores creyeron que la bondad del clima de este país le ayudaría a superar la enfermedad.

El biógrafo, a partir de la página 14 hasta la 49, introduce un largo *excursus* con el siguiente contenido.

1. La descripción geográfica de Brasil con una extensión territorial que ocupa desde dos grados al norte del Ecuador hasta 55 grados al sur. Al Este limita con el Océano Atlántico que lo separa de África, cuya costa contiene una sierra a lo largo del mar, así como ensenadas que dan acogida a los barcos, donde desembocan numerosos y caudalosos ríos. Por Occidente limita con Perú y por el Sur con el río de la Plata. Es una tierra muy fértil, con multitud de árboles de hoja perenne y un clima suave y lluvioso, con frutos que no se producen en otras partes de América ni de Europa.

2. El biógrafo censura a sus habitantes porque tienen malas costumbres: viven desnudos, tanto hombres como mujeres, tienen poco ingenio, no están sometidos a leyes algunas, son crueles y antropófagos. Sin embargo no todas las comunidades de indios son iguales; así, dice que los habitantes de la costa, por influencia de los portugueses, aceptan las costumbres de los occidentales, son menos crueles y se convierten con más facilidad a la religión cristiana, aunque suelen ser inconstantes en sus creencias. Los indios de tierra adentro respetan a sus amigos, pero son inflexibles y muy crueles con los enemigos, a los que se los comen; son los Tapuyas, que en su propia lengua significa "gente salvaje". Hacen constantemente la guerra a los portugueses y a los indios que son aliados de éstos, mientras que ellos se aliaban con franceses o ingleses contra los portugueses. Los Carijes son otros indios más parecidos a los europeos; edifican casas, tienen organización social, labran los campos y visten con una túnica de algodón, al estilo mauritano. Son hermosos de

rostro y cuerpo lo que hace dudar si tenían alma, y en su evangelización murieron el padre Pedro Correa y el hermano Juan de Sola.

3. En el año 1500 Pedro Alvarez de Cabral, capitán del rey Juan III, descubrió Brasil, del que fue su primer gobernador Alonso de Sosa. Los portugueses fundaron numerosas Colonias: San Vicente, Santos, la Concepción, San Pablo, Espíritu Santo, Bahía, Puerto Seguro, Itamaraca, Goyana, Parayba, Pernambuco, Illeos. Juan III, preocupado por la colonización y evangelización de tan vasto país, escogió a la Compañía de Jesús para introducir la religión cristiana entre los indios y hacer que los portugueses perseveraran en sus creencias. Así, en el año 1549 cuatro sacerdotes y dos hermanos de la Orden partieron de Lisboa el día uno de febrero, en la armada de Tomás de Sosa, arribando a Bahía a primeros de abril. Los portugueses fundaron un fuerte y los jesuitas construyeron la primera casa de la Compañía con sus propias manos, al mismo tiempo que enseñaban a los indios brasileños la religión cristiana. A partir de entonces fundaron otras en las demás colonias, aumentaron su número y el fruto de su labor se extendió por todo el Brasil conocido. En esta situación se encontraba la Compañía de Jesús cuando llegó José de Anchieta.

NARRATIO. (pp. 48-263)

Es con mucho la parte más amplia de la biografía de José de Anchieta, porque su actividad pública se prolongó durante cuarenta y cuatro años, dedicado especialmente a su labor evangelizadora, pero también docente y de escritor. Es ésta la etapa más fructífera de todo personaje objeto de una *Vita*.

Por eso dividiremos su actividad en tres apartados:

a) Labor docente: Fue el primero de todos los miembros de la Compañía de Jesús que comenzó a enseñar las letras latinas en Brasil, sobre todo a algunos compañeros de la Congregación y a buen número de jóvenes portugueses que formaban parte de las colonias allí establecidas. Destacó en su labor por la dedicación y caridad demostrada hacia sus discípulos, ya que se quitaba horas del sueño para preparar los libros que no existían en aquellas tierras.

b) Actividad de escritor: Escribió en lengua indígena una gramática, un diccionario y tradujo la doctrina cristiana para que los brasileños

pudieran con más facilidad adquirir el conocimiento de la religión.

A él debemos también obras de creación literaria: versos en latín, portugués, español y brasileño; una obra de teatro en portugués con trozos en lengua indígena, que se representó milagrosamente en la ciudad de San Vicente.

c) Si bien destacó como profesor y escritor, fue a su labor evangelizadora a la que se dedicó con toda su alma. El P. Nóbrega, Provincial en sus primeros tiempos en Brasil, lo escogió como consejero e intérprete, ya que conocía muy bien y con fluidez hablaba la lengua brasileña. También fue escogido por el P. Nóbrega para que desempeñara negociaciones de intermediario y de embajador en la guerra entre Portugueses y Tapuyas.

Existe una serie de hechos maravillosos que demuestran la santidad de José de Anchieta, según la biografía:

1. Su capacidad de adivinar y profetizar muchos acontecimientos que sucederían en el futuro, entre los que detaca el conocimiento de la muerte del rey D. Sebastián. En el año 1578 realizó un viaje a Rio de Janeiro y todos lo vieron muy triste, le preguntaron la causa de tan extraño comportamiento y contestó: "*hodie in mundo calamitates ingentes apparantur*", "hoy se preparan enormes desgracias en el mundo" en referencia a la muerte de D. Sebastián.

2. Su poder para curar a enfermos que se encontraban al borde de la muerte, procurándoles remedios a unos para que sanaran definitivamente, y a otros durante una etapa de tiempo.

3. En varias ocasiones narra el biógrafo su capacidad de aparecer delante de sus compañeros de viaje, tras quedarse rezagado para orar.

4. Y sobre todo se destaca su enorme capacidad de extender y predicar la religión católica, no sólo entre los indios sino también en confirmar la religiosidad de los portugueses de las colonias. Esta labor le fue encomendada a la Compañía de Jesús y él colaboró en gran manera. En este aspecto, hay que resaltar que logró que un francés, que estaba luchando en el bando de los Tapuyas en contra del ejército portugués, *Ioannes Boulleri*¹³, hombre muy culto y conocedor de las lenguas

.....

¹³ El tema de la herejía calvinista está presente en "O inferno no "De Gestis Mendi de Saa", versos 2882-2909; Cf. Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal. I*, Coimbra 1988, p. 170. Pero la concreta identificación del prisionero francés con el céle-

hebrea, griega y latina, se desdijera de la doctrina calvinista y se convirtiera al catolicismo.

Su carácter sereno y sosegado, su dominio de las situaciones difíciles y peligrosas; su humildad y amabilidad hicieron que todo el mundo lo admirara y que los indios brasileños aceptaran la religión cristiana a causa de vida ejemplarizante.

Hay varios pasajes en los que se narra que los animales parecían obedecerle: los pájaros se posaban en sus manos y en sus hombros; cuenta Berettari que en dos ocasiones dominó a dos víboras, a una la tuvo en las manos acariciándola, a otra la aprisionaba con el pie y le insistía para que le mordiera y ésta se negaba, ante el asombro de sus acompañantes, a quienes declaraba que todo se debía al poder de Dios. En otra ocasión un buey furioso no se dejaba atar a una noria, a pesar de que muchos hombres fuertes lo intentaban. Llegó Anchieta y con gran serenidad lo amansó y él sólo consiguió atarlo.

Destacan como sus virtudes más acusadas la caridad, humildad, castidad, abstinencia y pobreza; en efecto, vivía para atender a los demás, procuraba que no fuesen conocidos sus hechos milagrosos y no tenía nada suyo, todo lo daba al prójimo, incluso vestía siempre la peor ropa. Además, tenía una gran capacidad de sacrificio: andaba siempre descalzo y rechazaba montar en animal alguno, a pesar de que se lo ofrecían, incluso en largas caminatas; dormía muy poco durante la noche y le quitaba tiempo al sueño para rezar.

ARGUMENTATIO. (pp. 265-270)

Según la normas de la Retórica esta tercera parte del discurso está destinada a presentar las pruebas que confirman las noticias dadas en el *exordium* y en la *narratio*; sin embargo en el género biográfico las pruebas se van aportando para afirmar o negar las noticias en dichas partes y, en la *argumentatio*, se presentan las noticias cronológicas de la *Vita* a modo de *transitus* a la última parte, esto es, la muerte y las exequias de José de Anchieta.

.....

bre hereje Juan Bolés, hombre entendido en lenguas clásicas y hebraicas, que fue realmente ajusticiado años después, procede, según los modernos biógrafos, de una tergiversación maliciosa en contra de los portugueses. Cf. J. González Luis, *op. cit.*, p. 56 s.

A pesar de su edad y frágil salud, se encontraba en Bahía desde donde visitaba las cercanas aldeas de los indios para proseguir su labor evangelizadora. En 1596 el Superior le ordenó que volviera a la ciudad del Espíritu Santo para que se recuperara de sus dolencias físicas. Volvió a Retiriva donde cayó enfermo en cama y, aún así, se levantó para auxiliar a otro enfermo, dando una vez más pruebas de su dedicación y caridad hacia los demás; ello le ocasionó una recaída y a los tres días, el 9 de junio de 1597, murió con la misma santidad con la que vivió entre los indios brasileños, a los que tanto amó y en cuyo adoctrinamiento dedicó toda su vida. Tenía 64 años, de los que 47 dedicó a la Compañía de Jesús, 3 en Coimbra y 44 en Brasil.

Tanto los miembros de la Compañía como los portugueses y los indios lo lloraron; las más altas personalidades llevaron su féretro a hombros en una procesión. A los tres días de su muerte y no estando aún enterrado, pidió Juan Fernández, antiguo amigo de Anchieta, verlo por última vez; abrieron el féretro y muchos fueron los testigos de que no olía ni presentaba signos de corrupción. Fue enterrado en la Iglesia de la Compañía, en una capilla dedicada a Santiago, junto a la sepultura del P. Gregorio Serrano.

PERORATIO (pp. 271-277)

Su función en las *Vitae* es mostrar el juicio de la posteridad acerca de las acciones, de las virtudes y de la vida del personaje biografiado, en este caso de José de Anchieta.

En esta parte se resalta la humildad del jesuita canario. Dice el biógrafo que de todas las grandes virtudes que adornaron al P. Anchieta sobresalió su gran humildad. El P. Caxa cuenta que oyó hablar de sus hechos milagrosos y que Anchieta siempre procuró ocultarlos, dada su humildad. El biógrafo italiano vuelve a destacar la humildad, junto a su gran religiosidad.

La caridad siempre fue la guía de nuestro personaje: se sacrificaba continuamente por hacer el bien a sus semejantes, incluso procuraba comida, dinero y otros bienes de los poderosos para entregarlos íntegros a los pobres. Su gran capacidad de sacrificio estaba también en función de su caridad y todas sus virtudes en función de su amor a Dios. Otra de sus virtudes relevantes fue la castidad, que firmemente prometió a la Virgen durante su estancia de novicio en Coimbra.

Estaba dotado de un gran ingenio e inteligencia, tenía una facilidad extraordinaria para aprender las lenguas: durante su atapa de aprendizaje estudió con gran entusiasmo en Coimbra, y consiguió tener una formación que le hizo desarrollar una gran labor docente; publicó obras didácticas y de creación literaria en latín, portugués, español y en tupí.

Como testimonio de su santidad muchos cortaban trozos de su vestido y los colocaban en la parte dolorida de su cuerpo, desapareciendo el malestar, sobre todo cuando les dolía la cabeza.

Jerónimo Leitán, Gobernador de la ciudad de San Vicente, lo tuvo por consejero a causa de su bondad y buen juicio; el primer prelado del Brasil, Pedro Leitán, solía decir que estimaba más a este canario que a todos los demás y que, si la Compañía de Jesús era un anillo de oro en el Brasil, Anchieta era su piedra preciosa. El Administrador Eclesiástico lo denominó “El apóstol del Brasil”, en la *laudatio funebris* que le dedicó.

El objetivo de la biografía del P. José de Anchieta, como obra literaria, es el mismo que la de cualquier otra biografía escrita según los cánones clásicos. En efecto: “... Cuando un biógrafo elabora una *uita* está condicionado por el objetivo que marca el *genus demonstrativum*, por un lado despertar en el lector un juicio admirativo que lleva a Quintiliano a llamarlo *genus laudativum*, y por otro definir al personaje a través de su descripción, *officia* que se encuentran desarrollados en el *status qualitatis* y el *status finitionis*¹⁴...”

Sin embargo, es el biógrafo quien, basándose en los *officia* que marca la Retórica para el género y de acuerdo con el material que le ofrece la tradición, escoge entre las dos posibilidades: la alabanza/vituperio y la definición/descripción del personaje, enmarcadas en el esquema cronológico general¹⁵. Por ello, el objetivo de esta biografía es describir a José de Anchieta a través de sus hechos y alabar su vida y su persona. Está claro que las acciones relatadas por Berettari sobre el personaje dan buena prueba de su santidad.

.....

¹⁴ Cf. *inst.*, 3,4, 12 ss. y especialmente 14: ... *Nisi forte non ex Graeco mutuantes demonstrativum vocant, verum id secuntur, quod laus ac vituperatio quale sit quidquid demonstrat.*

¹⁵ J.A. Sánchez Marín, *Biografía de poetas latinos*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991, p. 81.

Berettari declara al final de la *Vita* que ha asumido la narración de las virtudes del santo varón no para propio lucimiento, sino para cumplir el mandato de sus Superiores¹⁶. Es evidente que la Compañía y los promotores de la beatificación dentro y fuera del Brasil precisaban de un instrumento eficaz para la difusión de una vida modélica. Una vida que respondía al mismo tiempo a las más apreciadas virtudes cristianas y a la figura evangelizadora del *miles Christi* propugnadas por los jesuitas; en esos momentos históricos es además de primordial importancia la apología de la acción misionera de la Orden en el Brasil. Ese medio eficaz, válido para la Compañía, para Roma y para la catolicidad europea, es una vida en latín: tal como lo había sido desde los primeros humanistas, herederos de la forma clásica, para difundir mediante modelos el nuevo universo espiritual y la nueva concepción del hombre.

.....

¹⁶ P. 276: ... Meum certe consilium in hac qualicunque scriptione non fuit lucem, aut fumum dare; neque virum summis dignum laudibus exornare, sed eorum imperio parere, qui pro suo iure mihi id oneris imposuerunt...

(Página deixada propositadamente em branco)



JOSÉ AUGUSTO CARDOSO BERNARDES

Portugal, Universidade de Coimbra

NA ALDEIA DE GUARAPARIM: CENAS DO MAL NO TEATRO DE ANCHIETA

Quando, por finais do século XIV, o teatro passou a animar as grandes praças comunais da Europa, em consequência da estabilidade social e política que então começava a verificar-se, já o comandavam desígnios de moralização. É certo que o povo ria a bom rir com as farsas e *sotties* que se desenrolavam em palcos improvisados durante o período do Carnaval, mas o teatro sério, aquele que correspondia aos momentos nobres do calendário litúrgico, esse representava-se no coração das cidades, no espaço fronteiro à Catedral e à Câmara, e sob a égide efectiva de uma e de outra.

Numa destriça simples e feliz, Alan Knight, um criativo e competente investigador do teatro medieval francês, evoca as grandes coordenadas antropológicas que balizam a mentalidade da época, para falar de dois tipos extremos de escrita dramática: a que se inspira na Verdade e a que declaradamente se situa fora dela¹. Seguindo este raciocínio, o público que assistia a um mistério bíblico ou hagiográfico ou a uma qualquer moralidade alegórica, inspirada no debate entre os vícios e as vir-

.....

¹ Cf. *Aspects of Genre in Late Medieval French Theatre*, Manchester, Manchester University Press, 1983 (em especial as p. 75 e ss.).

tudes do Homem, não questionava a caução de Verdade que lhes estava na origem; do mesmo modo, quem presenciava o desfile licencioso dos *sots* e as sentenças emitidas pelo juiz burlesco que a ele presidia, possuía uma consciência clara de que se estava no domínio da fantasia e da catarse do cómico².

E foi na base deste equilíbrio e deste contraponto artístico e ideológico que o teatro popular se manteve na Europa, ao longo de toda a Baixa Idade Média. Sabendo-se porém que se trata de uma actividade particularmente dependente de circunstâncias sociológicas, não se estranha que tenha conhecido modulações diferentes de região para região. Em Portugal e em Castela, por exemplo, e mercê de factores bem conhecidos, o teatro popular e burguês surge tardiamente e no espaço da Corte, ou seja, como que deslocado do seu “habitat” natural, onde, de facto, só vai acabar por se instalar à medida que nos palácios se afirma o gosto elitista pelas formas artísticas do Renascimento.

Como se sabe, os marcos desse diagrama sociológico conhecem uma ilustração cabal no teatro de Gil Vicente que aparece associado à Corte portuguesa das três primeiras décadas de Quinhentos, para só depois ser divulgado nos prelos e nos palcos do povo. E embora neste domínio subsistam ainda vastas zonas de penumbra, parece possível afirmar que só no século XVIII começa a ser possível identificar uma estratificação do fenómeno teatral, iniciada pela natureza das peças representadas, pelo conceito em que eram tidos os diferentes tipos de actores e, sobretudo, pelos espaços de representação e de convivialidade frequentados pelo público.

Neste contexto, e independentemente dos circuitos sociais em presença, compreende-se que o teatro tenha mantido durante séculos uma dimensão de exemplaridade, pela positiva ou pela negativa, servindo como veículo de consolidação ou denegação de valores. Como, aliás, pelos mesmos motivos se explica que sobre ele tenha sido sempre exer-

.....

² De entre a copiosa bibliografia hoje disponível acerca da farsa e da *sottie*, destaco os seguintes títulos: de Jean-Claude Aubailly, *Le théâtre médiéval profane et comique*, Paris, Larousse, 1975 e *Le mologue, le dialogue et la sottie*, Paris, Honoré Champion, 1985; de Thierry Boucquey, *Mirages de la farce, Fête des fous. Brueghel et Molière* Amsterdam – Philadelphia, Jonh Benajamin Publishing Company, 1991; de Bernadette Rey-Flaud, *La farce ou la machine à rire. Théorie d'un genre dramatique*, Genève, Librairie Droz, 1984; e, por fim, de Olga Anna Dull, *Folie et rhétorique dans la sottie*, Genève, Droz, 1994.

cida uma acurada vigilância inquisitorial, especialmente empenhada em prevenir efeitos “perversos” junto do público.

Servem estas abreviadas considerações, que introduzem uma aproximação ao teatro de Anchieta, para reafirmar o que é óbvio para qualquer leitor do jesuíta canarino: os cerca de 20 autos de José de Anchieta escritos e representados no Brasil, durante o último terço do século XVI inscrevem-se ainda neste quadro de exemplaridade edificante que remonta à Baixa Idade Média europeia.

Em si mesma, porém, esta asserção seria bem limitada e falha de originalidade, uma vez que, embora em diferentes registos, tem sido reafirmada por todos os críticos e historiadores do teatro brasileiro. E ainda ontem, neste mesmo Auditório, o assunto voltou a ser focado, numa perspectiva sistematizante e bem sugestiva, por Cleonice Berardinelli. Pela minha parte, não pretendo submeter esse princípio a qualquer tipo de exame ou discussão; o que pretendo é exactamente mostrar como ele encontra no teatro de Anchieta uma expressão cabal e sublimada. Colocarei em evidência a forma como essa concretização resulta, em linha recta, de uma gramática teatral bem definida; mas sublinharei, ao mesmo tempo, algumas marcas individualizadoras em termos de morfologia técnico-dramática. É que, embora venha sendo prioritariamente apreciada pelo interesse documental que encerra, a dramaturgia de Anchieta não se revela menos interessante aos olhos do historiador do teatro, quando este a observa sob o ponto de vista das formas e da genealogia que as modula.

2. De entre os géneros do teatro medieval comumente recenseados, não há dúvida de que a moralidade é aquele que marca presença mais saliente na obra de Anchieta. Há decerto sinais importantes do mistério hagiográfico nos Autos *de S. Lourenço* ou na *Visitação de Santa Úrsula* mas, mesmo nesses casos, o que prevalece é a intenção didáctico-moralizante, consumada através de constantes transposições para o tempo e para os valores dos destinatários. A expressão alegórica e a oposição bem nítida entre o Bem e o Mal completam o grupo de características que identificam a moralidade como género.

Convém aqui lembrar que há moralidades de pelo menos dois tipos, consoante nelas preponderam a vertente doutrinal ou a vertente

político-social: veja-se, ainda em Gil Vicente, como o *Auto da Alma* e o *Breve Sumário da História de Deus* ilustram o primeiro tipo e as *Barcas* (sobretudo “Inferno” e “Purgatório”) se situam no segundo³. E não se estranha, sequer, que o segundo tipo de moralidades sejam mais numerosas e populares, embora em caso algum possa competir nesse plano com o estrondoso êxito alcançado pelas farsas. Entende-se, por fim, que a moralidade político-social esteja mais perto da representação realista e que a moralidade de índole teológica se centre mais na alegoria.

De entre este leque de opções, Anchieta optou naturalmente pela moralidade de incidência realista. Significa isto que enjeitou completamente as possibilidades da representação alegórica? Não, de todo. O que significa é que as alegorias que usa funcionam não como suporte de posições doutrinárias dogmáticas ou controversas, mas como factores de ilustração de determinadas posições básicas. E são bem fáceis de decifrar, até porque se situam em esquemas opositivos muito claros e elementares.

O principal desses esquemas opositivos é inevitavelmente o que se traduz na delimitação entre o Bem e o Mal, concebido o primeiro como a observância de uma determinada moral e o segundo como a sua derrogação. Essa moral – de extracção católica e aparentemente pré-tridentina – consubstancia-se em princípios de conduta e não tanto em pressupostos de doutrina. Os únicos que avultam e que servem de enquadramento aos princípios anteriormente apontados são os que se orientam para a definição de uma espécie de escatologia minimalista, que define com clareza e imediatismo os caminhos da perdição e da salvação. Por isso – e talvez essencialmente por isso – o Mal não aparece no teatro de Anchieta investido de uma dimensão ontológica, surgindo mais como a privação do Bem, qual Sombra que vai clareando até à Ordem da Luz.

No âmbito deste tipo de figuração ideológica, entende-se melhor a peculiar caracterização de que são objecto os agentes teatrais do Bem e do Mal em todo o teatro de Anchieta. Mais do que uma simples aculturação tropical do Anjo e do Diabo, bem mais do que uma caracteriza-

.....
³ Sobre a génese a diversificação tipológica da moralidade, veja-se ainda o estudo de Alan Knight, já citado (capítulos III e IV) e as excelentes introduções de Werner Helmich à sua edição de *Moralités françaises*, Genève, Slatkine, 1980, 3 vols.

ção indigenista da Alma humana que vem das moralidades francesas e flamengas (e talvez de Gil Vicente), o que existe de facto em Anchieta é uma apologia do Bem, esse sim, ontologicamente concebido, e uma relativização do Mal, entendido como o resultado directo de insuficiências corrigíveis ou de perversões sanáveis. A visão eudemonista do índio parece assim assentar num claro optimismo antropológico que supera a própria oposição entre o Bem e o Mal, dando o segundo como um precedente do primeiro ou, na pior das hipóteses, uma suspensão temporária dos seus efeitos.

Embora me pareça que estas considerações são globalmente aplicáveis à globalidade do teatro anchietiano, pretendo hoje testar estas linhas de leitura a respeito de um único auto: o que vem transcrito, em tupi e em português, nos fols 146 a 157 v do manuscrito em que se conservam as obras dramáticas do jesuíta ibérico e que aparece normalmente designado por *Na aldeia de Guaraparim*⁴. A circunstância de o teatro de Anchieta constituir, em grande parte, uma glosa de fórmulas relativamente estáveis e de o auto em apreço, pela sua extensão mediana (865 versos), delas acolher uma parcela razoável, torna-o desde logo suficientemente representativo; mas não é menos importante lembrar que se está perante a peça mais indianista do autor, sendo portanto de esperar que nela se reflectam, ainda de forma mais visível, todos os mecanismos de ajustamento que fazem do teatro de Anchieta um curioso e particularíssimo ponto de encontro entre uma Gramática e um Idiolecto, entre o peso da Tradição e a necessidade de adaptação a contextos novos.

3. O auto inicia-se com um cântico ou recitação em louvor da Virgem (“Ave-Maria poránga”) em 10 décimas, sendo cada uma atribuída a um menino. As imagens de Nossa Senhora da Conceição e de Santa Ana (padroeira da aldeia), encontram-se expostas no adro da Igreja e são os destinatários desse louvor que, para além da circunstância que o dita, apresenta numerosos elementos de confissão precativa, a tónica que, por sinal, mais se repetirá depois ao longo da peça.

.....

⁴ A designação é da autoria de M. de L. de Paula Martins, tradutora e editora de Anchieta, cuja lição aqui adopto (Edições Loyola, 1988).

Por entre a convencional metaforização da Virgem centrada na Luz do sol e da lua, existem logo na fala do segundo menino notas de prece e propósitos marcantes de reconversão:

Guarda-me com mão amiga
e não me deixes cair.
Afasto eu a vida antiga,
não queira viver em briga,
mas a lei de Deus seguir.
p.206

Deste modo, e para além do enaltecimento da Mãe de Deus, enquanto paradigma de irradiante Beleza, sobressai a força protectora e resgatante que d' Ela emana, ou seja avulta desde o primeiro momento a Sua capacidade de intervenção no libelo moral que vai ter lugar.

O Acto II integra um conluio de demónios. Exceptuando a figura cimeira de Anhangüçu, o diabo da “grande noite”, deparamos com a concreta especialização de cada agente tentador (Tatapitera – o que ateia o fogo da discórdia; Caumondá – o demónio da bebida; e Moroupia-roera – o que incita à briga), indiciando claramente o plano articulado e complementar em que o Mal se manifesta. De facto, ao apresentar-se, cada um dos três demónios explicita bem os efeitos da sua acção de modo a demarcar-se da zona de representação abstracta e a situar-se na área da tentação quotidiana. É, por exemplo, o caso do 3º demónio, que confessa deste modo as fases em que se reparte a sua actuação:

Noite escura,
depois de beber sem cura,
vou aos homens cochichar
para em mulheres pensar
e lhes ter tanta loucura
que os arraste a enciumar.
p.212

Mais do que um programa de acção, o conluio dos demónios constitui assim uma extensa e pormenorizada reprovação da conduta

dos índios, abrangendo a cupidez e o adultério, a embriaguez, a ociosidade e, evidentemente, o canibalismo. E são ainda os demónios que apontam a explicação para a inesperada circunstância de, mesmo sobrecarregados com todos esses pecados, alguns poderem vir a ser objecto de remissão:

D1 — Mas sendo eles pecadores,
como os ama a Mãe do Céu?

D 2 — Pois que seu Filho morreu
por amor dos ofensores,
Co'a morte a vida lhes deu.

Não em vão o índio, no seu coração,
os seus pecados condena;
depois confessa-os com pena,
e Deus lhe dá o perdão
e afasta-o da geena.

D4 — É terrível de se ver!
Portanto os que se confessam
fogem ao nosso poder?

D1 — Na verdade, assim não cessam
de mais nos empobrecer.

D4 — Mas então os condenados
obtêm o perdão de Deus?

D1 — Não.

Somente os confessados,
mesmo muitos, perdoados,
Deus os toma como seus.

p.220

Estão portanto esclarecidos os contornos do Mal e está clarificada a lógica de resgate centrada no arrependimento e na confissão; vamos agora presenciar o *ágon* entre o Bem e o Mal.

É esse exactamente o assunto exclusivo do Acto III, com a Alma

de um índio convertido (Pirataraka) a ser, ao mesmo tempo, objecto de assédio por parte dos demónios e a beneficiar da protecção do Anjo da Guarda.

A semelhança da situação e do assunto com o *Auto da Alma* vicentino e, mediatamente, com as moralidades alegóricas fundadas no modelo da *Psicomauquia* de Prudêncio tem sido salientada pela generalidade dos críticos e tem naturalmente o seu fundamento⁵. Há todavia algumas notas de discrepância que importa evocar, justamente para testar o princípio de que, mais do que uma simples emulação, existem no teatro de Anchieta processos novos marcados pela versatilidade técnico-formal e ditados pelas circunstâncias de representação.

Assim, em Gil Vicente, a Alma é uma entidade viva que atravessa o tempo, inclinada aos enfeites e aos poderes que o Diabo (e ainda não os três demónios cindidos de Anchieta) lhe apresenta; não é assim no auto que está agora em apreço: aqui encontramos a Alma no sentido estritamente pneumonológico, descarnada, recém-afastada do mundo e do tempo, marcada pelo *pathos* do desnorte ante a sua nova condição:

Mas que houve? onde aportei?
 Alma de Pirataraka,
 meu corpo agora deixei,
 nem sequer as mãos cruzei;
 saí dele inda tão fraca!
 Onde será meu caminho?
 Jesus! Talvez eu me engano.
 Para o Céu eu me encaminho,
 mas não sei se eu adivinho
 meu destino soberano. (...)
 Até cá dificilmente vim vindo na escuridão:
 desviado me terão
 os homens de minha gente
 a algum escuro desvão?
 p. 221

.....
⁵ A representação alegórica da vida humana como combate entre os vícios e as virtudes, que parece remontar à teologia de Santo Ambrósio e de Tertuliano, encontra, de facto, na citada obra de Prudêncio uma expressão estética acabada, cujas repercussões na Idade Média se estendem desde as artes visuais à criação literária. Sobre o assunto veja-se o recente estudo de Ana Alexandra Alves de Sousa “Formas de recepção da *Psicomauquia* de Prudêncio”, *Humanitas* LI (MCMXCVIII) pp. 113-125.

A entrada da Alma numa nova dimensão e o desconhecimento angustiante do que a espera lembra Gil Vicente sim, mas o das *Barcas*, nomeadamente o da “Barca da Glória”, peça em que surge um expressivo diálogo do Duque com o seu próprio corpo e a do “Purgatório”, em que a menina pastora cuida que sonha, incapaz de compreender e aceitar a realidade da morte.

A luta a que vamos assistir no presente auto, não coincide, portanto, com a que se verifica no *Auto da Alma*, de Gil Vicente. O confronto verifica-se inicialmente entre a acusação dos demónios, que julgam ter encontrado nos incumprimentos do falecido razões de esperança para o êxito do seu assédio e a defesa da própria Alma, essencialmente baseada na consciência ou na inconsciência dessas faltas.

Trata-se primeiramente do problema do baptismo, que implica a adopção de um novo nome mas também de uma nova condição. A este respeito, a Alma declara que foi efectivamente baptizada, com Santa Ana por madrinha (p. 223). Seguem-se acusações de não observância de alguns preceitos como a assiduidade à missa, a abstenção de carne na Quaresma, e a privação de trabalho em dias santificados; mau marido, bebedolas, adúltero, maledicente e mentiroso, brigão, são outros tantos qualificativos que o defunto não contesta, mas que alega ter confessado em devido tempo, cumprindo, por via deles, a devida penitência:

...não escondi
coisa alguma ao confessar.
As leis de Deus conheci:
não confessando, temi
de Deus não me perdoar.

Sejam embora os pecados
mui grandes e numerosos,
se são todos confessados,
serão todos perdoados:
não serão a Deus odiosos.

p. 226

Num determinado momento, porém, a Alma é confrontada com o pecado do roubo (que, pelos vistos, não confessou por genuíno

esquecimento) e o assédio dos demónios recrudescer claramente, a ponto de justificar a intervenção do Anjo da Guarda que assume, desde o início, o estatuto de delegado da Virgem (Tupansy):

A Virgem lhe tem piedade:
Sou guarda que vos invade,
ordem de vossa inimiga!

Mentistes! suas acções,
ela não as escondeu:
muitas suas ofensões
foram apenas senões
que esqueceu, não percebeu.

Por isso, a Mãe do Senhor
e o Filho a mandam salvar.
p.228

Mesmo depois de expulsos os demónios, o Anjo não dá por cumprida a sua missão, iniciando uma “prática” aos índios, consumando a directa transposição do discurso dramático para o discurso homilético:

Alegrai-vos,
filhos meus e levantai-vos!
Para proteger-vos, eu
aqui estou:vim do Céu!
Ao pé de mim ajuntai-vos:
dou-vos todo o auxílio meu.
p.230

O teor da “prática” tem como efeito imediato a ampliação dos limites da moralidade, que passa assim a abranger toda a aldeia e não apenas aquela Alma pecadora, arrependida e resgatada por intercessão de Maria

Expulsa seja a maldade
aqui de Guaraparim!
Acabe a malignidade,
para só a Divindade
nela dominar sem fim!

Amo vossa alma, guardando-a,
cá estou, pois me é querida,
e nesta festa guiando-a,
com a graça embelezando-a,
afasto-a da velha vida.

p.231

A vitória sobre os demos que procuravam aproveitar-se de uma falta não confessada ilustra assim o poder do Bem sobre o Mal, constituindo um reconfortante exemplo para o auditório. Mas Anchieta teme que os espectadores possam entretanto ter-se perdido em abstrações e repõe na boca do Anjo a síntese de toda a sua catequese num registo de absoluta explicitude:

Já enfim
evitai o que é ruim:
desterrai a velha vida,
feio adultério, bebida,
mentira, briga, motim,
vil assassínio, ferida.

Confiai no Criador,
aceitando sua lei,
com sujeição, com amor.
Do padre, vosso instrutor,
à doutrina obedecei.

Idem

A ideia de que a Lei do Criador só pode ter efeito e incidência efectiva a partir da prática da confissão coloca evidentemente a figura do padre num plano de absoluta centralidade, enquanto agente que cir-

cunscreeve e erradica o pecado. E o auto encerra em Apoteose: primeiro com a despedida das duas imagens, que são reconduzidas à Igreja por entre louvores a Maria (que esmaga a cabeça do diabo Anhangüçu surgindo como claro contraponto de Eva); por fim, surge com a dança celebrativa dos dez meninos (envolvendo canto e música), num quadro de ingénua simplicidade, que retoma e reforça a força performativa da Introdução.

4. Aproximar a elementaridade de processos atestada no teatro de Anchieta das matrizes europeias representa, de facto, uma tentação bem difícil de evitar. Os géneros parecem coincidir, os temas também, as figuras que desfilam no largo da Igreja de Guaraparim não deviam afastar-se muito – a não ser na língua – dos actores medievais que actuavam nas Grandes Praças da Europa tardo-medieval. E, sobretudo, não seria radicalmente distinto o propósito que inspirava um e outro teatro: edificar pela figuração de situações e pela representação de exemplos.

Apesar disso, porém, existem diferenças de alguma importância que convém agora assinalar, não tanto para infirmar o enquadramento genológico do teatro de Anchieta mas para esclarecer um pouco melhor a sua especificidade morfológica. É nesse sentido que me parece útil discriminar algumas conclusões:

1 – As matrizes focais do teatro de Anchieta habitam a tradição medieval, configurada em géneros bem definidos;

2 – De entre esses géneros, avultam compreensivelmente os que apresentam maiores potencialidades exemplares, nomeadamente o mistério e a moralidade;

3 – No que respeita à moralidade – de que o auto em apreço constitui porventura o exemplo mais conseguido em todo o teatro de Anchieta – verifica-se uma clara desactivação das alegorias abstractas, tornando-as imanentes e reforçando, por essa via, a sua incidência concreta no plano social e moral;

4 – Neste quadro, a moralidade de Anchieta ganha em versatilidade doutrinal o que perde em espessura ideológica, convertendo-se em extensão da pastoral dos jesuítas junto dos índios brasileiros;

5 – A censura às perversões surge interpretada pelas personagens do Mal, num claro desígnio de demonstração e dissuasão;

6 – O contraponto da censura é o discurso lírico exaltando a ordem moral, concretizada na adesão à Fé (pelo Baptismo) e na reversão do Mal (pela Confissão);

7 – Por via da presença contraposta destas duas vertentes, as moralidades de Anchieta apresentam uma invulgar dimensão documental (próxima, nesse aspecto, das *Barcas* de Gil Vicente), o que lhes acentua as possibilidades de extensão catequizadora.

Para além destas conclusões parcelares, contudo, o que mais importará sublinhar a propósito deste auto prende-se com a aferição das possibilidades de um determinado tipo de teatro. O teatro medieval, a que já me referi, costuma muitas vezes definir-se pela sua capacidade de aproximação à realidade; a concepção ritualizada que tantas vezes na Antiguidade (e para além dela) aproximou o teatro da esfera do religioso parece na Idade Média substituída por coordenadas de efectiva sociabilidade, avultando então mais as suas possibilidades de servir de instrumento de coesão moral e doutrinária.

Não subsistem quaisquer dúvidas de que existe uma linha de relativa continuidade entre este tipo de teatro e os autos de José de Anchieta, o que bastaria, por si só, para justificar uma maior atenção dos historiadores do teatro ibérico a estas e a outras derivas epigonais. Independentemente desse facto, porém, importa acautelar a possibilidade de essa lógica de continuidade vir a encobrir diferenças essenciais, uma vez que são exactamente essas diferenças que libertam Anchieta da condição de mais um seguidor tardio e aculturado de uma fantasiosa e indelimitada “escola vicentina”.

No meu entendimento, essas diferenças traduzem-se, sobretudo, na circunstância de o teatro de Anchieta se orientar no sentido da recuperação da vertente performativa e catártica – que a Idade Média tinha secundarizado. Humanizando os demónios e discriminando bem as correspondentes funções alegóricas, cometendo ao Anjo a convencional função de agente do Bem mas investindo-o do papel de pregador “in actu”, acolhendo no auto trechos de celebração lírica e associando-o à circunstância da procissão em honra de Santa Ana e Nossa Senhora, Anchieta como que reinventa a moralidade, conferindo-lhe uma ressonância pragmática que ela, de facto, nunca tinha tido.

E assim, os índios de Guaraparim não se limitavam a assistir ao auto, acabando por se ver envolvidos nele como circunstantes interpelados e movidos por cada situação, por cada palavra. No teatro do padre Anchieta nenhuma situação lhes parecia abstracta, nenhuma palavra deixava de lhes parecer familiar. E na medida em que o equilíbrio entre o Real e a Ficção constitui ainda hoje o supremo desafio da mimese dramática, não se pode definitivamente jurar que textos como este sejam desprovidos de interesse para a história do teatro, na mesma medida em que não o são para a história da cultura em geral. Pelo contrário: considerados na justa medida do contexto que os envolve, eles inscrevem-se de pleno direito, na grande aventura do Teatro Ocidental, iniciada com as celebrações dionisíacas da Ática e prosseguida depois, até aos nossos dias, em registos de constância substancial e profunda.

RESUMO

Seguindo, de forma mediata, a tradição do teatro medieval, José de Anchieta ajusta a natureza e as potencialidades de alguns géneros dramáticos a circunstâncias de representação muito particulares.

Partindo da análise do auto conhecido pelo título “Na aldeia de Guaraparim”, a presente comunicação visa reconstituir o rasto genológico da moralidade e identificar, ao mesmo tempo, alguns traços de diferenciação que fazem do teatro de Anchieta (no seu conjunto) um ponto de chegada de um processo evolutivo relativamente linear e uma reversão localizada da natureza e das funções do Teatro, no seu todo.



JOSÉ AUGUSTO MIRANDA MOURÃO

Portugal, Universidade Nova de Lisboa

DA REDUÇÃO DAS PAIXÕES SELVAGENS: A TERRITORIALIZAÇÃO DA CRENÇA E AS APORIAS DA INCULTURAÇÃO EM ANCHIETA.

Resumo

Analisa-se a semiótica das paixões tal como ela é textualizada nas Cartas de Anchieta, em conexão com a sua estratégia pastoral entendida como territorialização da crença. O crer foi sempre, para o homem, a grande viagem ao desabrigo dos códigos. Na ordem do reconhecimento, o crer é equivalente àquilo que é o sacrifício na ordem das práticas. Como conciliar o imperativo do (dizer) pregar e o não-saber fundador que lembra que não há encontro programável? Como encontrar sem se confiscar e sem reduzir ao império da religião, da natureza, do Mesmo? Como conciliar a encarnação e o desapego, fontes-formas de qualquer inculturação?

Tudo isto vem deles não estarem sujeitos e enquanto assim estiverem, difícil cousa será afastá-los do jugo de Satanás, que se tem deles senhoreado.

José de Anchieta, *Cartas*, vol III, p. 166.

Oui, dans l'ordre de la particularité, tout est permis. Car si les différences sont le matériau du monde, ce n'est que pour la singularité du sujet de vérité, elle-même incluse dans le devenir de l'universel, fasse trou dans ce matériau. Point n'est besoin pour cela, bien au contraire, de prétendre le juger ou le réduire.

A. Badiou, *Saint Paul*, p. 108.

Pudéssemos dizer as coisas simplesmente. Mas dizer simplesmente releva de uma arte superior: a escrita (Barthes dixit). E que seria a simplicidade? “Nunca invocar, nunca deixar vir à linguagem os Nomes, fonte de disputas, de arrogâncias e de morais”¹. Em nome de quê se defende uma prática cultural diferente na conquista das Índias Ocidentais? A escrita da história lembra que não podemos passar sem as morais da história (Todorov), isto é, sem interpretação, logo sem redução ou juízo, onde começam os problemas práticos da incompreensão ou do conflito, colocados pelo confronto de práticas culturais diferentes. Pode a descrição dos lugares, dos costumes e das gentes fazer-se de modo objectivo, sem sombra de valor, sem modalização? Para a tradição humanista, poder defender uma crença ou uma prática é, idealmente, poder avançar um ou argumentos capazes de convencer todo o homem dotado de razão. O que é, para nós hoje, simultaneamente impossível e inútil. Um abismo separa, por exemplo o índio Tamoio do missionário ocidental, isto é, formas de vida incomensuráveis. Enunciados em que, de uns Índios se diz serem “mais chegados à razão”, e de outros “gente rude” ou “de geração tão bestial”, levam-nos a concluir que a argumentação racional humanista para modificar o comportamento de um bruto ou de um “Português” é impotente. Não precisamos de recorrer a argumentos racionais para defender os Gentios sujeitos à rapina e ao trabalho forçado. É simples ler o Apóstolo dos Gentios, Paulo, que escreve: “Tudo é permitido” (1 Cor 10, 23); é simples dizer: “Os povos aprovam, os povos escutam, os povos são simpáticos, os povos acabam por ser seduzidos”²; é simples ler aquilo que na primeira “Constituição” do Brasil diz o Rei de Portugal: “A principal

.....

¹ Roland Barthes, “Prefácio” *Tricks* (R. Camus), POL, Paris, 1988, p. 14.

² S. Agostinho, *L'utilité de croire*, BA t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1951.

cousa, que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a *gente* delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica”³. Tanto o objecto da vontade dos jesuítas como da vontade do Rei coincidem: converter. A quê? À “ordem teológica portuguesa”, que é “a nossa santa Fé Católica”.

Entrar na partilha dos códigos sem se confiscar, sem impor os seus próprios como norma a seguir era coisa impensável no século XVI. A prática do diálogo, da conversação vai levar o seu tempo a suplantar a sujeição e a redução do outro ao mesmo. A diferença, nesse tempo, não tinha outro destino que o da redução ao universal. A partilha cultural das significações nunca foi pacífica, nem o diálogo sem dor. “Se não forem aguilhoados, pouco bastará para não irem à missa”. Aguilhoar, dói. “Converter estes pagãos é muito fácil, mas mantê-los na trilha estreita e recta é muito diferente (...) pois não acreditam em nada, sendo portanto como folhas de papel em que se pode escrever o que se quiser”, escreve Nóbrega ao Rei D. João III em 1551. “Como nada adoram, facilmente crêem o que se lhes diz que hão-de crer”, escreve Anchieta (Cartas: 333). Pode evangelizar-se sem dor? A questão que o encontro de culturas no século XVI coloca a respeito da religião era exactamente esta: pode-se evangelizar por procedimentos puramente pacíficos?⁴ “Porque as crenças, quase todas elas, participaram na rapina, à conquista de mais almas, num ódio profundo à liberdade de consciência que, tê-la, é a única maneira de escolher” (M. G. Llansol). Temor e sujeição. Os progressos na diferenciação dos poderes são protecção contra a imposição duma hierarquia única e unilinear fundada numa concentração de todos os poderes entre as mãos de uma única pessoa ou de um só grupo. Mas essa é outra conquista: a dos tempos modernos. Todo o programa da conversão assenta nestes dois termos. Converter, reduzir, são termos sinónimos. Reduzir, do latim *reducere*, significa tanto “trazer, fazer voltar, reconduzir a bom caminho” como subjugar, forçar, converter, atrair. A história da Missão vem marcada por este duplo semantismo das palavras e das práticas.

.....
³ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil II*, Lisboa, Rio de Janeiro, 1938, p. 140-143; *Monumenta Brasiliae I*, Roma, 1956, p. 5.

⁴ Veja-se Las Casas, *Del único modo de atraer a todas las gentes a la región verdadera*, Mexico, 1941.

A conquista das almas

A “conquista” não foi vista em parte nenhuma sem dissenso. Nem o assimilacionismo nem o etnocentrismo são olhares “limpos” sobre o Outro. Nem as estratégias pastorais se afinam pelo mesmo diapasão. Há quem utilize a estratégia da “vara de ferro” e do “jugo”, mas há também quem evoque a estratégia da sedução ou da promoção da liberdade. Escrevi algures que a evangelização nos aparece à distância como a grande queimada de um sistema semiótico (aborígene) ignorado sobre o qual se enxertava um outro sistema semiótico (ocidental) evidente⁵. Porque há resistências e impedimentos vários à conquista, como nos é dado a ver, quer nas Cartas de Anchieta aqui analisadas, quer sobretudo nas encenações de figuras que a emblematizam no teatro ou na música, instrumentos finalisticamente orientados para edificação catequética.

Destaca-se frequentemente o humanismo de Las Casas (1474-1566) e o drama que ele encarna: como foi possível defender os direitos dos Índios no quadro da ideologia católica espanhola que legitimava a conquista da América? Como compreender a unidade por vezes conflitual destes dois aspectos a partir do equívoco estrutural do cristianismo? Las Casas deve sempre contrariar os efeitos teocráticos e anti-humanistas dos seus pressupostos. Como defender a soberania dos povos índios e a do império espanhol sobre os Índios? Como racionalizar a idolatria, até no próprio sacrifício humano, e lutar pela conversão dos idólatras? Como compreender o valor das civilizações índias no quadro do universalismo cristão no momento em que a Europa dá provas da sua “superioridade” estendendo a sua dominação sobre o mundo?

Nóbrega e Anchieta tinham seguido, na década dos anos quarenta, em Coimbra, estudos que tratavam já de questões ético-jurídicas levantadas após meio século de “achamento” do Brasil, ao tempo em que pontificava na Universidade do Mondego um discípulo de Vitória, Martinho de Ledesma. Nesse tempo como hoje, a teologia navegava em várias águas que iam das teorias da teocracia e do cesaropapismo à teologia da missão pela imposição da fé e baptismo compulsivo ou à reflexão

.....

⁵ Cf. José Augusto Mourão, “Teatro e Pedagogia da Fé em Anchieta”, art. cit., p. 282.

jurídico-teológica da escola salmantina em que pontificava Vitória que escreveu sobre expressamente sobre os problemas do Novo Mundo⁶.

A posição de Nóbrega e Anchieta não é mais confortável do que a de Las Casas. A conversão não é uma empresa simples: supõe estratégias discursivas, pedagogia, catequese, que visam uma mudança de vida, uma adesão, uma interpretação de si diante de um Outro que a isso solicita. A conversão é uma forma de obediência passiva que, no contexto das descobertas se presta a manipulações de vária ordem. A reorientação do querer não se faz sem a comunicação de um saber sobre o valor dos valores a seguir ou a evitar. Na teoria da narratividade a conversão obedece a um percurso, o percurso generativo, e interpreta-se como um salto qualitativo. Há, na noção de conversão uma oposição interna entre a ideia de “regresso à origem” e a ideia de “renascimento” e uma polaridade tensional entre fidelidade-ruptura. Transformação que resulta de uma invasão de forças exteriores ao eu, seja a graça divina, ou a pressão psicossocial. O *vir perfectus* é apenas o Salvador, como Agostinho escreve em *A Cidade de Deus* (XXII, 18). O homem que se converte é o homem que se desapega dos ídolos enganadores sobre os quais julgava poder fundar a sua existência. Falar de conversão é sempre falar de alteração, de um processo contínuo que não consiste em voltar para trás, mas em continuar, assumindo a memória, o desejo, obedecendo à lei ética que orienta o desejo sem o determinar, libertando possibilidades nunca trabalhadas⁷.

Entre os Índios, diz Anchieta, há aqueles que são “mais chegados à razão”, “mais capazes das cousas de Deus” (os Ibirajáras) e os “outros” (Cartas: 74). Ser chegado à razão é, neste passo, é obedecer a um só senhor, não ter mais do que uma mulher, não comer carne humana, não ter idolatria nem feitiçaria alguma (*ibidem*). Quando fala dos costumes dos brasis, diz Anchieta que são naturalmente inclinados a matar, mas não são cruéis⁸; muito dados ao vinho, mas nenhuma criatura adoram por Deus, nem comumente têm ídolos nem sortes nem comunicação

.....

⁶ Cf. Raul Rolo, *Bartolomeu dos Mártires testemunha da renovação da ética ultramarina portuguesa* [Separata de *Bracara Augusta* XLII (Braga, 1990) 13].

⁷ Ver José Augusto Mourão, “A conversão, viagem imóvel”, *Humanística e Teologia* 15, 3 (1994).

⁸ Não é isso confirmado pelas descrições de António Lasquez (*Cart. Av.*, XXII) e Gandavo (*Trat.*, p. 53, e *Hist.*, p. 139-40), entre outros.

com o diabo. O que mais crêem é em alguns feiticeiros – Pagés (Cartas: 328ss). São seus costumes inveterados: terem muitas mulheres, os vinhos, as guerras, a inconstância, a falta de temor e sujeição são o grande óbice à conversão.

Uma ideia de fundo permanece nestas Cartas: sem uma intervenção política (como a sempre citada do governador Mem de Sá) que obrigue estes amigos da guerra e inimigos da paz a permanecer juntos e terem igreja, o processo da conversão desmorona-se. O mal desta gente bestial e carniceira é viver sem lei nem rei. “Costume em que eles têm posta sua maior felicidade não se lhes há-de arrancar tão presto” (Cartas: 201). Converter-se consiste, pois, antes de mais, em abominar os usos e costumes dos progenitores (Cartas: 79). Não serão os remédios da disciplina, dos jejuns e das abstinências a desenraizar da “selva inculta” aqueles que Anchieta compara a tigres e que em sua natureza cruel se comprazem. À conversão opõe-se a dureza de coração dos Brasis, os cerrados ouvidos à Palavra Divina, a fácil renúncia dos bons costumes, o pronto relaxo aos costumes e pecados dos maiores (Cartas: 145). Anchieta escreve ao Padre Geral a 1 de Junho de 1560: “os adultos a quem os maus costumes de seus pais têm convertido em natureza, cerram os ouvidos para não ouvir a palavra de salvação e converter-se ao verdadeiro culto de Deus” (145).

Sombras

É simples teorizar sobre a epistemologia da conversão. Mas quando converter é reduzir, é inevitável que se levante a questão da ética da reciprocidade: se o outro me aparece na figura dos *bambini colla barba*, como poderei eu vê-lo numa posição de altura, a única que convém entre os humanos? Não consistiu a relação com o Outro (o índio) em reduzi-lo ao império da língua, da religião, da natureza, da alimentação, do Mesmo?⁹ De facto, os missionários reduziam o índio com armas diferentes das do colono, “com a liberdade em vez da escravidão, pois qualquer conduta dirigida a ele era de indeclinável preceito que fosse

.....

⁹ José Augusto Mourão, “A moralização das vergonhas naturais na literatura portuguesa do século XVI”, *Asclepio* XLIX,1 (1997) 172.

baseada sobre o princípio de estabelecida liberdade e de mansidão infantil, substituindo-se o que era possível substituir, tudo com uma finura de quem vai tratar com meninos desconfiados”, escreve Jorge de Lima¹⁰. O que não é senão uma forma mitigada de dizer que a conversão é uma forma do grau zero do assentimento.

O processo da conversão não está isento de sombras. A primeira e crucial questão é saber se aquela *gente* são homens como os outros. Para muitos o índio é apresentado como pouco superior ao animal, a criança que não atingiu ainda o seu estado da razão, e os bárbaros são escravos por natureza, como o Filósofo sustentava. A bula “Sublimis Deus” do papa Paulo III (1537) aparece neste contexto, contra os satélites do Inimigo do género humano, que

no desejo de saciar os seus apetites, tiveram a audácia de afirmar por toda a parte que é preciso reduzir à escravidão os índios das regiões do Ocidente, do Sul e de outros sítios, que foram descobertos na nossa época, sob pretexto que são como bestas brutas e incapazes de receber a fé católica. Efectivamente eles reduzem-los à servidão, esmagando-os com mais trabalhos do que os animais que utilizam¹¹.

O sentido bíblico e aristotélico da natureza funda uma antropologia segura contra o etnocentrismo dos “civilizados” e contra o atomismo cultural de uma etnologia sem dimensão metafísica. Brancos e “acobreados” comunicam na mesma natureza. A evangelização é outra coisa que uma “transculturização”. A evangelização foi acompanhada muito frequentemente por uma “desculturização”. A evangelização exige dos Índios uma vida melhor: respeita tudo o que há de bom na sua vida antiga – a natureza continua boa sob a estado de corrupção em que se encontra pelo facto do pecado original. À tese dos “escravos por natureza”, Las Casas opõe o princípio de direito natural que todos os homens são livres por natureza. Encontramos numa carta que o provincial dominicano de Hispaniola, Pedro de Córdoba dirige a Las Casas o pedido de pregarem a conversão dos Índios fora de todo a contacto com

¹⁰ Jorge de Lima, *Anchieta*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934, p. 103.

¹¹ S. Leite publicou a Bula *Sublimis Deus* no Apêndice A, do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, que supõe a Bula de Paulo III.

os colonizadores: “Para quê pregar quando os Índios vêem os que se dizem cristãos agir contra princípios de Cristo?”¹². Anchieta chegará à mesma conclusão: “Trabalhamos muito com eles, para os reduzir ao caminho direito, nem nos espanta esta mudança, pois vemos que os mesmos cristãos procedem da mesma maneira” (Cartas: 156). Os núcleos jesuíticos estavam disseminados pelo campo. Muito tempo viveram pais e filhos separados dos Portugueses, facto que se explica para que “a semente do Evangelho não se perdesse com o degradante proceder e triste exemplo dos maus cristãos”. Espírito Santo é uma terra mais aparelhada para a conversão. Algo obsta à conversão do Índio: o escândalo dos Portugueses (419).

Contra a ideologia comum do tempo que descreve o Índio como pouco menos que um homem, Las Casas é dos poucos que descobre até nas fraquezas do comportamento dos Índios os caracteres duma humanidade superior: os Índios são pouco inclinados ao trabalho e pouco resistentes, é o resgate duma compleição delicada e de uma alma nobre. Estes “selvagens” são de facto “senhores”¹³. Através das categorias da *Ética a Nicómaco*, Las Casas reconhece neles as virtudes e as instituições do animal político que é o homem: eles constituem sociedades dotadas de chefes, de justiça e de leis. São portanto seres humanos dotados de razão e capazes de liberdade¹⁴.

Não há dúvida que Anchieta tem como impedimentos à conversão do gentio duas as figuras correlativas que na semiótica narrativa se chamam destinador e anti-destinador: de um lado, os Missionários, como sujeitos-delegados da Palavra, do outro, o Demónio e as suas manhas para destruir o que estava feito e impedir a conversão dos gentios, que encontra nos Portugueses os seus adjuvantes: “o demónio ajudou-se do desejo que os Portugueses tinham de haver escravos” (Cartas: 355). “Encontramos nas Cartas de Anchieta uma alusão a essa atitude: os Bispos não fazem muito caso dos Índios livres visto que está que se não faz diligência nenhuma no que toca à sua salvação, quase como de gente que não tem alma racional nem foi criada e redimida para a Glória” (Cartas: 322).

.....

¹² Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. 6, 25, verso-28.

¹³ E todas as qualidades humanas se coroam por uma beleza espantosa. Cf. *Apologetica Historia*, , vol. III, cap. 34, B. ^a E., t. 98, p. 113 e ss.

¹⁴ *Apologetica Historia*, vol. IV. Cap. 42 e 46, B. A. E., t. 99, p. 140 a 152.

Os cronistas do tempo de Anchieta falam frequentemente dos índios como de se de híbridos se tratasse. Ora, o hibridismo foi sempre o grande recalcado da cultura. Era preciso reduzir o duplo ao uno. Que visa a conversão? A constituição do ser humano como sujeito. Que visa a doutrinação? A libertação dos índios da tirania do demônio e a sua restituição ao Criador (Cartas: 77). E que era preciso converter, reduzir? A sua natureza selvagem. Comum a quase todos os cronistas do século XVI que escrevem sobre o índio, este é inconstante, entre o Homem e o Bestial ou Selvagem, indolente: “o índio podia dizer que tinha todos os defeitos do homem e todas as condições da fera”¹⁵. A independência diante da morte, o prazer da vingança cega, o orgulho dos fortes, são as características mais salientes que lhes são atribuídas. Converter é reduzir, sujeitar, remediar: “desejamos é que esta terra toda seja povoada de Cristãos que a tenham sujeita, porque a gente é tão indómita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será muito dificultoso ser firme o que se plantar, se não houver este remédio” (Cartas: 77).

Leia-se o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* de Nóbrega (1558) e as medidas a serem impostas ao gentio. Nóbrega escreve:

Ver o gentio sujeito e metido no jugo da obediência dos cristãos, pera neles poder ymprimir tudo quanto quisessemos, porque hé ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontades muyto bem a fé de Christo, como se fez no Piru e Antilhas, que parece gentio de huma mesma condição que este, e nós agora o começamos de ver a olho por experiencia, como abaixo direi, e, se o deixão em sua liberdade e vontade, como há gente brutal, não se faz nada com eles¹⁶.

É o que o próprio Anchieta já reconhecia em 1554 (v. carta 1). E como ele, Nóbrega em 1559 (Cart., XX). Vejam-se as palavras de Anchieta:

Paréscenos agora que están las puertas abiertas en esta Capitanía para la conversión de los gentiles, si Dios N. Senõr quisiere dar manera com que sean

.....

¹⁵ Salvador Lopez Herrera, *El Padre José de Anchieta, Fundador de São Paulo, de Piratininga*, Madrid, Ed. Cultura Hispanica, 1954, p. 33.

¹⁶ Cf. S. Leite, *Mon. Bras.*, vol. II, p. 72.

subjectados y puestos debaxo de jugo, porque, para este género de gente, não hay mejor predicación que espada y vara de hierro, en la qual más que en ninguna otra, es necessario que se cumpla el “compelle eos intrare”¹⁷.

Na Carta de S. Vicente, Anchieta escreve expressamente: “havendo contínua doutrina, de dia às mulheres, e de noite aos homens, a que concorrem quase todos, havendo um alcaide que os obriga a entrar na igreja” (186). A luta contra os antigos costumes, os “horrores da gentildade” (72) não tem tréguas. Anchieta diz numa carta sua isto que é sintomático do que tipifica a conversão dos Gentios como desenraizamento: ou adesão aos costumes cristãos: “Se por acaso algum deles se entrega a qualquer acto, que saiba aos costumes gentios, ainda que em porções mínimas, quer nos trajes, quer na conversação, ou qualquer outra cousa, imediatamente o censuram e o escarnecem” (VII – Carta de Piratininga (1556), p. 89). A sua “rude natureza” e o “relaxamento dos costumes” obriga à exortação e à doutrinação permanentes para evitar a ruína do edificado. Em 1558, Mem de Sá promulgou três leis “sob graves penas”:

A redução das paixões

A *Carta de Achamento* de Pêro Vaz de Caminha dá-nos um retrato do homem brasileiro inocente, manso, sociável¹⁸. Manuel da Nóbrega e Anchieta são menos indulgentes com esse retrato. Nóbrega sublinha a sua inclinação para o mal: belicosidade, poligamia, antropofagia, ódio tribal¹⁹. Anchieta produziu preciosa documentação etnológica, nomeadamente sobre os Tupinambá. É fundamental ler a sua *Informação dos casamentos dos índios do Brasil*²⁰. Os costumes dos índios são denunciados neste texto e apontados como sendo do agrado de Satanás, até em poesias. Da luxúria, diz Anchieta que “como seja comum ruína do género humano, nesta gente parece que teve sempre não só imperioso senhorio, mas também tirania a mais cruel” (Cartas:

.....

¹⁷ P. J. de Anchieta, in S. Leite, *Mon. Bras.*, vol. III, p. 554.

¹⁸ Cf. *Os sete únicos documentos de 1500, conservados em Lisboa, referentes à viagem de Pedro Álvares Cabral* (Edição de Jaime Cortesão), Lisboa, 1940, p. 63-102.

¹⁹ Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos*, Coimbra, 1955, p. 49.

²⁰ Cf. Herbert Baldus, *Informação dos casamentos dos índios*, 1947; ver Herbert Baldus, “A contribuição de Anchieta ao conhecimento dos Índios do Brasil”, in *Anchietana*, São Paulo, 1965, p. 251ss.

151). Os Índios são considerados gente indómita e bárbara e inconstante (416), caracterizada pela crueldade e a ferocidade (413); os Guimurés são como salvagens (416). Anchieta diz deles: “são por tal forma intratáveis que parecem aproximar-se mais da natureza das feras do que da dos homens”.

Rudeza, bestialidade, barbárie extrema são alguns dos traços deixados pelos cronistas da época, Fernando de Oviedo, Lopes de Gómara, Ginés de Sepúlveda e outros que Bartolomeu de Las Casas desacredita²¹.

Na carta já citada, diz Anchieta que os Índios “depois de cristãos têm algumas coisas notáveis e a primeira é que são *tanquam tabula rasa* para imprimir-se-lhes todo o bem” (435). *Tabula rasa*: tudo neles se pode inscrever e tudo deles se pode escrever, interpretar. Desde logo a sua verdadeira *natureza*. Como Homi Bhabha mostrou, “The very question of identification only emerges in-between disavowal and designation. It is performed in the agonistic struggle between the epistemological, visual demand for a knowledge of the other, and its representation in the act of articulation and enunciation”²². A escrita tornou-se, como o Cristianismo, uma forma de controlo social (87). E se numa tábua tudo se pode escrever, tudo se pode igualmente apagar.

Lê-se nas Cartas de Cardim ou de Anchieta que os Índios “do seu natural” são “algo melancólicos”. Escreve Anchieta: “estudantes são poucos e sabem pouco por falta dos engenhos e não estudarem com cuidado, nem a terra o dá de si por ser relaxada, remissa e melancólica, e tudo leva em festas, cantar e folgar”²³. Anchieta: “os Tupinambás, senhores da baía e Tupinaquins e outros são gente de mui pouca capacidade natural” (433). A bravura, a impavidez da coragem eram as virtudes maiores do índio, como o ilustram as terríveis imprecações do velho guerreiro no *Iyucá-pirama* do vate maranhense, que renega o filho e o amaldiçoa porque o faz abandonar a prisão no momento em que entoava o seu canto de morte. “Inconcebível era o esforço dos mis-

.....
²¹ *Apologia contra los perseguidores de los pueblos del Nuevo Mundo descubiertos en el Oceano*, Madrid, s/d, 1975.

²² Homi K. Bhabha, *The Location of culture*, Routledge, London e New York, 1995, p. 50.

²³ *Cartas Jesuíticas III*, “Cartas, Informações, Fragmentos Historicos e Sermões do padre Joseph de Anchieta, S.J. (1554-1594)”, 1933, Civilização Brasileira S.ª, Rio de Janeiro, p. 415.

sionários para por meio da persuasão reduzir semelhante gente”²⁴. Os índios têm a “arrogância intrépida dos desalmados” escreve Salvador Herrera (33) que equipara a bravura à protérvia! O índio tem todos os defeitos do homem e todas as condições da fera. Um híbrido!

Converter é desarreigar, mudar de senhor, dispor para, mudar de caminho, resistir à declinação e à inconstância. Os índios vivem subjugados aos costumes do Demônio, ruim mestre a que obedecem (166), indispostos para todo bem, dispersando-se por diversas partes, inconstantes, seguindo os caminhos da carne e deixando os de Deus (179). Também há bárbaros (os Tapuias) que Anchieta considera gente bem inclinada, pese embora a sua natureza “tão inquieta que nunca podem estar muito tempo num lugar”. Neste processo, sempre retomado, a sua natureza inquieta é impedimento para a conversão do gentio; mas a este impedimento acrescenta Anchieta um não menor, que são os agravos e avexações de que são vítimas os índios da parte dos portugueses (Cartas: 359). Apesar dos provisões emanadas da parte de D. Sebastião (1566, 1575), de Mem de Sá ou Diogo Zurrilha, que, escreve Anchieta, “não têm efeito, porque os Índios não sabem requerer sua justiça, nem têm quem por eles a requeira, e por isso perecem” (Cartas: 371); ou : “como estes Índios sejam pobres, e não há quem por suas necessidades olhe, se não são os Padres da Companhia, não houve execução o dito pregão, nem se olhou mais por isso, e os Índios se foram afastando dos Portugueses, porque seus currais e fazendas lhes foram ocupando suas terras” (Cartas: 362).

O *Diálogo* mostra-nos homens livres, mas sem “criação”, preconizando como melhor meio para a conversão do gentio o de “criar” e educar os seus filhos²⁵. Quando Anchieta escreve, a propósito de um principal dos Carijós que “é bom cristão e mui discreto, que nenhuma cousa tem de Indio”²⁶, está a retratar o estado de redução a que chegou o Índio que já não é índio. A conversão reduziu a nada a sua identidade.

.....

²⁴ Salvador Lopez Herrera, *El Padre José de Anchieta, Fundador de São Paulo, de Piratininga*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1954, p. 28.

²⁵ Serafim Leite, “As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesas nos séculos XVI a XVIII”, in *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, 1966, vol. III, p. 9.

²⁶ *Cartas, Informações, Fragmentos históricos e sermões do P. José de Anchieta (1554-1594)*, Cartas Jesuíticas III, Civilização Brasileira S.^a, Rio de Janeiro, 1933, p. 86.

É na passagem do mesmo ao outro que as questões emergem e os problemas²⁷. A catequese dos índios visa fundamentalmente a questão dos “costumes”. “Desterrados os que eram maus, como a antropofagia e apologamia, a fase seguinte seria construtiva”, diz S. Leite neste passo (p. 50). Há porém duas grandes questões que permanecem: os aldeamentos e a liberdade dos índios: como se adentra para as tarefas da civilização, do trabalho e da defesa em regime de liberdade em regime de tutoria e protecção, neste caso, contra as malhas da cobiça dos colonos “repartidores” e “encomenderos”? “Para alimentar as aldeias ao redor das vilas e cidades era preciso ir ao sertão convencê-los e conduzi-los. É o *movimento das entradas*, canais por onde se escoavam para o litoral as reservas humanas do interior”²⁸. S. Leite diz no texto que acabamos de citar que os Índios viviam nas aldeias num regime consentâneo com o seu grau de civilização, uma espécie de minoridade. Donde a ideia de os ajudar a “criar”, isto é a crescer. (Cf. Cartas: 150).

Não há paixão solitária. Qualquer configuração passional é inter-subjectiva. A luxúria ou a melancolia põem evidenciam a existência de forças coesivas e de forças dispersivas. As paixões são contagiosas. Na medida em que os sócios da interacção partilham a mesma cultura, eles adoptam e reconhecem os mesmos dispositivos. A ideia do contágio é uma ideia ambivalente: há contactos bons e contactos maus. Anchieta sabe que os costumes se “pegam”. Daí o seu temor do contacto entre índios e portugueses e a moralização que sempre acompanha o seu julgamento dos costumes de uns e de outros. W. Bourroughs dizia que a palavra é um virus pelo seu grau de contagiosidade. A cultura, enquanto processo de transmissão de representações mentais é contagiosa, mas não da mesma maneira que um virus que se observa ao microscópio. Dan Sperber no seu *La Contagion des idées* (1996) desenvolve um programa de investigação, a epidemiologia das representações, a partir de uma base realista. Uma cultura pega-se? Wittgenstein nega que uma crença se possa pegar como se pega a gripe. A questão mais evidente no

.....

²⁷ José Augusto Mourão, *Teatro e pedagogia da Fé em Anchieta*, Separata do *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 1981; José de Anchieta, “Missionário e trovador do Brasil”, *Brotéria* 3, 6 (1980).

²⁸ Serafim Leite, “A expansão portuguesa no Novo Mundo pela acção missionária (1492-1580)”, in *História da Expansão Portuguesa no Mundo* III, Ática, Lisboa, 1940, p. 41-52.

que toca às paixões é a sua contagiosidade. A moralização das paixões é um momento decisivo. Anchieta reconhece nas suas Cartas a capacidade que têm os Índios quanto ao conhecimento do mistério do Santíssimo Sacramento que, “quanto à vida”, escreve, “não tenho dúvida que excede à maior parte dos Portugueses do Brasil, porque muito menos pecados cometem que eles, e os piores nesta parte são os que com eles têm mais trato e isto se lhes pega de sua conversação e exemplo” (Cartas: 324).

Concluindo

A etnologia vive confrontada desde sempre com um problema: dominar a distância que nos separa do Outro restituindo-a ou neutralizando-a. O terreno do etnólogo é, antes de uma “relação com a escrita” ou com o texto (Geertz, 1983), o do diálogo. Os etnólogos sabem hoje que o sacrifício humano, praticado ritualmente por um povo no momento duma crise extrema parece ter o poder de libertar duma culpabilidade para com o seu deus. Mas, quase sempre, o “sacrifício necessário” reproduz a culpabilidade. O executor sagrado (deus ou ser humano) por causa da morte infligida a um ser humano, é maldito e sagrado, votado à errância e protegido dos deuses. Se o exemplo mais célebre desta figura para a nossa cultura é Caim, a análise de H. Maccoby – sobre os relatos do Antigo Testamento e depois sobre o sacrifício de Jesus – introduzem-nos numa nova compreensão de figuras míticas tais como Romulus, o deus egípcio Set ou ainda o Judeu errante²⁹.

O humano está na troca contínua das formas. A natureza humana é o conjunto dos seus delegados e dos seus representantes, das suas figuras e dos seus mensageiros (Bruno Latour). Os humanistas modernos são redutores porque cultivam a assimetria, a dialéctica, a separação sujeito/sociedade. Mas o que é um sujeito? Não se vá fazer essa pergunta ao pensamento grego, que tem como próprio pensar a relação do homem ao Ser como primeiro, um Ser que as palavras “kosmos” e “physis” podem designar. Não obstante seja a recusa deste cosmismo dos

.....
²⁹ Hyam Maccoby, *L'Exécuteur Sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*, Cerf, 1998.

Gregos que a ciência e o pensamento modernos historicamente se constituíram. O homem “habita” o Ser, como diria Heidegger.

A chegada do sujeito à cena do pensamento ocidental só aconteceu com o sujeito cristão que está na base de todo o pensamento ocidental da subjectividade. A forma deste sujeito enraiza-se no pensamento judaico-cristão naquilo que ele tem de mais heterogêneo em relação com o pensamento grego

No princípio da lei não há senão o arbitrário, a “verdade da usurpação”, a violência sem justificação (P. Bourdieu). Os índios estiveram sempre “quase sujeitos à vontade e disposição dos Padres no que toca às suas almas (Cartas: 171). A crença total que implicava a ideia de missão como salvação das almas, pelas quais os missionários “não duvidavam dar a vida” (149), de certa maneira obnubilava a relação da altura em que cada um há-de ser olhado para que haja encontro verdadeiro. É verdade que o encontro entre o branco e o índio foi desde o início assimétrico: os pagés têm um vocábulo, *Caraiba*, que quer dizer cousa santa ou sobrenatural, que no dizer de Anchieta é um nome que puseram aos Portugueses, logo quando vieram, tendo-os por cousa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas (Cartas: 332). A espécie de menoridade em que se consideram os índios não os alça a essa espécie de altura que a relação ética implica. Então, era impensável uma relação com o outro como elemento de uma comunidade de destino fundada na reciprocidade de lugares “reconhecidos e saudados”, segundo a bela expressão de E. Levinas. Se admitimos como P. Ricoeur que não há “sistema da natureza e da liberdade”³⁰, então nenhum ser humano é um congênere no qual se projecta positiva ou negativamente, mas verdadeiramente um *outrem*. Adestrar, domesticar, para as tarefas de civilização, do trabalho, da defesa, em regime de liberdade, era um bom propósito logo contrariado pelas estratégias pastorais que devem levar a “reduzir ao caminho direito” e à “sujeição que temos” (150). Os maiores impedimentos, porém à conversão do gentio vêm dos Portugueses e o primeiro, escreve Anchieta, é “não haver neles zelo da salvação dos índios ... antes os têm por selvagens” (Cartas: 334). Os senhores quiseram mais o serviço deles que a sua salvação. Nisto, a

.....
³⁰ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. T. I, Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1949, p. 22.

posição de Anchieta é frontal: “O que mais espanta aos índios e os faz fugir dos Portugueses, e por consequência das igrejas, são as tiranias que com eles usam obrigando-os a servir toda a sua vida como escravos, apartando mulheres de maridos, pais de filhos, ferrando-os, vendendo-os, etc.” (Ibidem). Anchieta sofreu tanto da “guerra antiga” com os Portugueses, como com as paixões, também antigas, dos índios, remediando a uns e a outros.

Toda a relação é de combate, de apego e desapego. O único perigo é que a crença total, sempre onírica, não comunique com o vai-e-vem do ciclo diurno porque é aí que o agir se torna decisivo, é aí que a conversão opera e se dá o tempo do encontro. Anchieta que viveu num tempo em que por todas as partes havia grandes perigos e trabalhos, encarnou, de forma admirável, a figura da Palavra que cura, que liga e abençoa. Nele o índio, para as misérias do corpo encontrou o médico, o boticário, o enfermeiro, o pai, o defensor; para as misérias da alma, o irmão, o fazedor da paz, o interlocutor que tudo faz para cumprir a vontade de “Jesus Nosso Capitão e Senhor”. Desenganado de ter descanso nesta peregrinação, a todos serviu e obedeceu. Por isso ele se tornou para nós Admirável. Apesar das dificuldades do tempo. Apesar das apo-rrias da inculturação.



JOSÉ GONZÁLEZ LUIS

Espanha, Universidade de La Laguna

FUENTES E INFLUENCIAS EN LA POESÍA DE JOSÉ DE ANCHIETA

Simón de Vasconcelos en su obra *Vida do Venêravel Padre José de Anchieta*¹ dejó escrita una frase lúcida y sintetizadora de las múltiples facetas de la vida del Apóstol del Brasil: «*tudo é praxe, sem especulação*». Es decir, la personalidad y obra de Anchieta se forjó, ante todo, por la acción directa sobre los indígenas brasileños. Efectivamente nuestro apóstol se distinguió por su praxis activa y apostólica². Diríase con toda razón y justicia que Anchieta desplegó una vida ascética activa no exenta de momentos místicos y contemplativos. Su quehacer apostólico fue una constante respuesta a las duras realidades cotidianas. Todo cuanto escribió, incluso lo más específicamente literario, retrata una personalidad hecha de una sola pieza e indivisible. De manera general nos preguntamos si al conjunto de su obra escrita cabría adecuadamente etiquetarla de literatura de compromiso o literatura comprometida. La respuesta no puede ser más que afirmativa, pues esencialmente Anchieta fue catequista. Cada vez que lo nombramos pensamos en ese aspecto

.....

¹ Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1943, volumen II, p. 141.

² Cf. A. Cioranescu, *José de Anchieta, escritor*, La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1987, p. 22.

misionero, de ahí deriva también su dimensión lingüística. Es sabido que nos dejó una gramática de la lengua del litoral brasileño, del tupí antiguo. Ese sentido práctico, esa sensibilidad que adquirió en contacto con la realidad de los pueblos nativos le hizo tomar la iniciativa de componer una gramática y catecismos en su lengua natural. En la gramática Anchieta describía la lengua de la costa. Elaboró, en efecto, una gramática de uso, y no una gramática normativa como la castellana de Nebrija o la portuguesa de Barros, pues por puro interés evangelizador se intentaba con ello producir mayor impacto en la mentalidad india dirigiéndose en su propia lengua. Los misioneros llegaron a la convicción de que la predicación en portugués, o en su caso, en castellano alargaba el camino de la comunicación, cuando no interponía barreras infranqueables. Fue un principio asumido por los misioneros del Nuevo Mundo: hablar la lengua de los naturales de la tierra.

La edición de Coimbra (1595) fue titulada *Arte de Gramática da lingua mais usada na costa do Brasil*, es decir gramática del tupí antiguo, lengua que un poco más tarde Luis Figueira llamó “língua brasílica”³.

Esta gramática anchietana no daba cuenta de las variadas lenguas coexistentes sino simplemente describía una modalidad lingüística circundante y más general de la costa brasileña, pero fue la «*cartilha dos primeiros evangelizadores do Brasil*»⁴. Ciertamente a la larga llegó a constituirse a manera de “língua geral” como el náhuatl en Méjico o el quechua en Perú, y sirvió de modelo para aunar y descubrir semejanzas o detectar variedades lingüísticas. Evidentemente los indios del Brasil no formaban un pueblo, ni eran totalmente homogéneos, muy al contrario se agrupaban en pueblos diferentes entre sí⁵. Estas diferencias se manifestaban en muchos aspectos, por ejemplo en que cada pueblo había adoptado creencias peculiares, y otra de no menor importancia era el hecho de que hablaban diferentes lenguas⁶, aunque también poseían

³ *Arte da língua brasílica*, Lisboa, 1621.

⁴ *Anchieta*, «Arte...». São Paulo, 1946.

⁵ «Qu'ils soient Tupiniqin, Tupinamba ou Guarani, ils furent perçus comme un peuple unique possédant une langue et système politique, culturel et religieuse propres», cf. J.C. Laborie-A. Lima, (edd.), *La mission jésuite du Brésil. Lettres et autres documents (1549-1570)*, Paris, Éditions Chandeigne, 1998, p. 27.

⁶ Cf. A. Dall'Igna Rodrigues, *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento da línguas indígenas*, São Paulo, Ed. Loyola, 1994.

ciertos elementos comunes y sus lenguas pertenecían a un tronco común: el tupí-guaraní. Además eran culturas susceptibles de cambiar o de integrarse en cierta medida en otros proyectos sin dejar de ser lo que eran⁷. Y estas variedades de una misma lengua, instrumento suficiente para la comunicación concreta entre los indígenas, carecían prácticamente de formas para la expresión abstracta. Se trataba de lenguas que adolecían del lenguaje de la abstracción y tan concretas, por ejemplo, que distinguían en los nombres un pasado (cosa o persona que fue) y un futuro (cosa o persona que será), y que diferencian aún actualmente por medio de determinaciones deícticas lo que está presente y visible frente a lo invisible o ausente.

Sin lugar a dudas el contacto con este tipo de lenguas (pertenecientes según la tipología lingüística a lenguas aglutinantes) y la cultura inherente a ellas influyó de alguna manera la poesía anchietana.

1. Poeta a lo divino

Anchieta fue poeta de su tiempo por el hecho de ser autor de composiciones a lo divino o en *contrafacta*⁸. Podría calificarse como poeta de transición entre la Edad Media y el Renacimiento si consideramos su poesía desde el punto de vista conceptual, poeta religioso, como tantos otros, deudor de la *Vita Christi* del cartujano Ludolfo de Sajonia, poeta movido por el interés apostólico, por la doctrina y la catequesis. Tales condicionamientos no suprimen la originalidad, ni los valores estéticos en la mayoría de sus poesías dotadas de gracia y creatividad. Su poesía merecía alinearse en la lírica tradicional por su relación espiritual con la poesía de los cancioneros como el de Baena, el de Hernando del Castillo, o el portugués de García de Rezende, y en general con la poesía popular. En sus poesías portuguesas, castellanas y aun en tupí,

.....

⁷ Cf. B. Melià, *Educação indígena e alfabetização*, São Paulo, Ed. Loyola, 1979.

⁸ Vid. N. Extremera Tapia-L. Trías Folch, "Un *contrafactum* de José de Anchieta: Mira el malo com dureza", *Estudos Universitários de Língua e Literatura. Homenagem ao Prof. Doutor Leodegário A. de Azevedo Filho*, Rio de Janeiro 1993, p. 611-624; también cf. "Ecos del cancionero y romanceros en Brasil del siglo XVI", en J. Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Granada 1995, p. 53-91.

modeladas según esquemas romances, el carácter popular se pone de manifiesto en no pocos elementos: el tono, recursos poéticos sencillos y simples, rimas elementales o fáciles, el tipo de versos y estrofas adoptados y sobre todo el glosar a lo divino.

De Gil Vicente imita el tono tradicional e incluso recibe la influencia de la poesía renacentista en algunas odas o lirias conservadas.

Sin embargo lo más representativo de la poesía anchietana en lengua romance y en tupí pertenece al tipo poético tradicional y popular. No es necesario esforzarnos en buscar resonancias o paralelismo de este o aquel poeta. Poco afortunado resulta exagerar los posibles influjos que nuestro poeta recibió de otros vates reconocidos del siglo XV o XVI. Está claro que el influjo resulta inevitable y ello vale para la mayoría de poetas que pertenecen a una determinada época. Éstos, en efecto, se hallan condicionados por la expresión común y otras circunstancias: la elección de ciertos temas comunes y corrientes literarias de moda cultivadas por otros grandes poetas que le precedieron. En cada época o ámbito literario se crean formas poéticas, motivos o corrientes literarias que vienen de siglos precedentes que son como el aire que se respira y constituyen patrimonio común del cual se nutren e inspiran unos y otros⁹.

En cuanto al teatro de Anchieta, la influencia del medio indígena resultó decisiva. La adaptación a las circunstancias en la puesta en escena y las influencias del drama vicentino son manifiestas, pero no sólo aparece el modelo de Gil Vicente por un lado, sino también denota el influjo de toda la tradición del género de tipo religioso medieval y litúrgico. En el teatro es donde más se produce un incipiente proceso de "inculturación" o de integración sobre la base de la reciprocidad del lado indígena y del europeo. Los estudios dedicados al teatro anchietano constituyen un aspecto singular por la incorporación de la lengua tupí en sus piezas. Fue resultado de la fina observación del entorno colonial

.....

⁹ Cf. Pe. Joseph de Anchieta, S.J., *Lírica portuguesa e tupi* [A. Cardoso (ed.)], Tomo I; *Lírica espanhola*. Tomo II. São Paulo 1984; J. González Luis (coord.), *José de Anchieta, poeta, humanista y apóstol de América*, La Laguna, IV Centenario, 1997; C. Brito Díaz (ed.), *Poesías líricas castellanas*, La Laguna, Instituto de Estudios Canarias, 1998; J. González Luis-F. Hernández González, *Anchieta. Su obra literaria y pervivencia* (edición y traducción del poema «Summe Pater» y de la carta «de animalibus, etc.»), Las Palmas de Gran Canaria, 1999.

lo que indujo a Anchieta a integrar elementos peculiares indígenas en sus autos, “para sacar mayor provecho” en orden a la evangelización. Así peculiaridades tales como su pródiga ornamentación, sus danzas y en general la exuberancia lúdica de los indios fueron llevadas a la escena.

El teatro anchietano aportó de Europa el polilingüismo, alternando en sus piezas las distintas lenguas, portugués, castellano o tupí.

2. Estado actual de los estudios anchietanos

Carecemos aún de un estudio que valore rigurosamente la obra literaria de Anchieta, eso sí, tenemos en la actualidad acceso a toda ella y es posible estudiarla. Seguramente que en algunos casos un estudio más profundo confirmará las impresiones generales o intuiciones hechas a primera vista en las detalladas introducciones existentes. Es mucho lo que se ha hecho, si tenemos en cuenta que casi todos los escritos de Anchieta se han dado a conocer prácticamente en las últimas décadas. Esta nueva situación de los estudios anchietanos es fruto de los esfuerzos dignos de todo encomio, principalmente, de los benéritos padres Cardoso y Viotti, a quienes debemos la práctica totalidad de las ediciones anchietanas.

Afortunadamente el “IV Centenario de Anchieta” y el Congreso Internacional “Anchieta em Coimbra. 450 anos” han dinamizado tantos esfuerzos individuales y colectivos y han puesto de relieve la actividad de Anchieta en cuanto apóstol, escritor y su pervivencia.

De Anchieta se ha dicho lo mismo que de los apóstoles que acompañaron a Jesús de Nazaret cuando en el día de Pentecostés, llenos de Espíritu Santo, experimentaron el don de la glosolalia, que “todos le oyeron hablar en su propia lengua” (Hch 2, 6). El conocimiento de la lengua indígena, como se dijo, era un principio asumido por los misioneros del Nuevo Mundo y Anchieta destacó como “lengua” del tupí antiguo y mostró otros carismas que le dieron fama de taumaturgo. Su primer biógrafo Quiricio Caxa hacía hincapié en que sus sermones procedían de mucha oración y contemplación e íntima comunicación con Dios antes que ser producto del estudio de muchos libros... y sin pretenderlo suscitaba la admiración y el aplauso popular y podría decirse legítimamente de él que habló con autoridad como se afirmó del Maestro: “Jamás hombre alguno habló así” (Jn 7, 46)¹⁰.

3. La Escritura: citas y fraseología bíblicas

En general todos los escritos de Anchieta, y de manera especial su obra latina, están impregnados de la Biblia, y a través de ellos se rezuma pensamiento bíblico. En efecto, el texto sagrado, como era de esperar, está omnipresente en la poesía anchietana, es su fuente principal de inspiración. Al respecto mencionemos a Quiricio Caxa en su *Breve relação*.

«Da Escritura Sagrada teve muita notícia, e a trazia frequentemente em suas pregações e mui a propósito por ter “felicíssima memoria”. Aconteceu-lhe, desejando reduzir a um que se tinha saído da companhia, por ter muito boas partes para ela, escrever-lhe uma carta toda de autoridades da Sagrada Escritura, sem misturar palavra sua, mas tan travadas e encadeadas e tão a propósito uma doutras, e tão acomodadas ao que pretendia, que não parecia senão carta feita de próprios conceitos. Esta mesma notícia da Escritura e uso dela se via bem na vida que fez de Na. Sa. em versos elegíacos»¹¹.

Así comprobamos que en sus escritos en prosa (cartas y sermones) obviamente se insertan citas explícitas extensas, formadas de varias palabras (un hemistiquio o incluso más de un versículo). En cambio no resulta fácil en poesía, por mor de los condicionamientos métricos, introducir citas que superen un par de palabras. A pesar de todo la poesía anchietana es, según los casos, riquísima en fraseología bíblica. Ésta flota por todas partes merced a la inserción de numerosas comparaciones, paráfrasis, reminiscencias o alusiones bíblicas que Anchieta introduce en sus composiciones como diferentes hilos de un tejido.

A esto hacía también referencia su biógrafo Caxa al traer a colación la carta de Anchieta a un neopresbítero (tal vez a uno que quería abandonar la Compañía o estuvo a pundo de ello). Toda esta carta se halla elaborada de fraseología bíblica con gran maestría de manera que combina pasajes de diversos libros de la Escritura, bien sea concentrando sus ideas de uno o pasando de uno a otro con conexiones per-

.....

¹⁰ Quiricio Caxa – Pero Rodrigues, *Primeiras biografias de José de Anchieta. Obras Completas*—13º volume (Introduções e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J.), São Paulo, Ed. Loyola, 1988, p. 27.

¹¹ *Ibidem*, p. 27.

fectas. El conjunto resulta armonioso y bien equilibrado. Refiriéndose a la mencionada carta el propio Simón de Vasconcelos la consideró carta digna de memoria, porque toda ella aparece construida con palabras de la Escritura y no hay en ella palabra alguna suya, sino palabras y sentimientos del espíritu de las Divinas Letras y tan coherentes y encadenadas unas con otras, de modo que consiguiera el efecto que pretendía¹².

4. Alusiones bíblicas en el «De gestis»¹³

Era de esperar que en el *De gestis Mendi de Saa*¹⁴, poema épico en registro cristiano, se contabilicen más alusiones o reminiscencias de textos clásicos que de textos de las mismas Sagradas Escrituras. Siendo esto cierto, el texto sagrado está generosamente representado. Pongamos algunos ejemplos, sin ánimo de querer agotar los abundantes casos anotados.

En los versos 35-46 del exordio el poeta anuncia los éxitos y victorias que cosechará el ejemplar gobernador, Mendo de Sá. Entonces el poeta introduce una alusión al libro del Eclesiástico que versa sobre la fugacidad de la gloria humana que atempera el éxito que alcanzará en su gobierno “como un vaso roto es el corazón del fatuo”¹⁵. Así es aplicada por Anchieta al caso por medio de una comparación en los versos 47-49: *Scilicet effracti per rimas uasis ut unda/Effluit, et plenum non sinit esse sui:!/ Sic honor effugiens elabitur atque liquescit*, “Como el agua escapa por las grietas de un vaso roto y nunca lo llena, así rauda escapa y se desvanece la gloria”.

En la campaña de los colonos a Ilhéus se describe la posición estratégica alcanzada por los indios al estar apostados tras una laguna inaccesible, situación que les hacía inexpugnables. Esta circunstancia es puesta en conexión por nuestro poeta con el paso del Mar Rojo mediante una comparación implícita iniciada por *Qui... olim* en el primer

.....

¹² En “Vida del P. José de Anchieta” livro V, cap. II, p. 302-308, cf. B. Kipper, “Carta do beato padre José de Anchieta S.J. a um neopresbítero: identificação das passagens bíblicas e breves comentários”, *Estudos Leopoldenses* 17, 1981, p. 127-183.

¹³ Cf. J. González Luis, “Alusiones bíblicas en *De gestis Mendi de Saa*”, *Fortunatae* 7, (1995) 233-246.

¹⁴ Edición de A. Cardoso, S.J., São Paulo 1986.

¹⁵ Cf. Eclo 21, 17 *Cor fatui quasi uas confractum*.

miembro y por *Nunc quoque* en el segundo, *De gestis*, vv. 1466-69:... *Qui discidit olim/ Aequoris agminibus Rubri gradientibus undas;/ Et tranare dedit sicco mare calce profundum, / Nunc quoque turmarum dux exstitit ipse suarum*, “Quien separó en el pasado las aguas del Mar Rojo al pueblo que huía y lo hizo pasar a pie enjuto por el fondo del mar, ahora también Él mismo está al frente de sus tropas”.

5. El Poema Mariano de Anchieta

De nuevo insistimos recordando a su primer biógrafo cuando escribía que bien se veía el profundo conocimiento que tenía de la Sagrada Escritura por la vida que hizo de Nuestra Señora en versos elegíacos.

Convendría recordar que la importancia que Anchieta concede a la Biblia era igualmente compartida por los escritores, precedentes o coetáneos, que cultivaron este tipo de literatura religiosa, particularmente los que compusieron poemas marianos. La Biblia sirvió de motivo, era el contexto e intertexto por donde se circulaba a discreción. Si quisiéramos buscar alguna analogía habría que recurrir al uso que los autores grecolatinos hicieron de la mitología¹⁶.

Asimismo, en nuestro caso, la Biblia daba peso específico y profundidad a cuanto se expresaba poéticamente.

Pues analicemos algunos aspectos externos del Poema Mariano de Anchieta que tienen que ver con el uso de las Escrituras. Por lo que toca a los manuscritos en que se ha transmitido esta obra, (debemos propiamente referirnos a los dos únicos testigos existentes de los manuscritos, el de Algorta y el de Santiago de Chile), constatamos que en ellos se suelen anotar, al margen, algunas referencias bíblicas. En el primero, el de Algorta, las citas reseñadas no pasan de cincuenta, pues el copista comenzó a anotar los textos subyacentes bíblicos pero no sabemos porqué, después de algunas páginas lo interrumpió. En el manuscrito de

.....

¹⁶ «¿Qué quedaría de la poesía épica, lírica y trágica de los griegos y romanos si de ella cercenásemos la mitología? La respuesta es: poco en cantidad y eso poco aburrido en calidad. Es esta temática la que da alas a la inspiración, nobleza y profundidad a la emoción poética, interés al conjunto y a los detalles no míticos que forman parte de él» cf. A. Ruiz de Elvira (ed.), *P. Ovidio Nasón, Metamorfosis*, Madrid, CSIC, 1982, vol. I, p. XI.

Santiago de Chile se citan cuatro veces más referencias que las registradas en el anterior, sin embargo ya en la última edición de Armando Cardoso se anotaron más de ochocientas referencias bíblicas¹⁷.

Echamos de menos en las ediciones del Poema Mariano anchietano un estudio de las circunstancias literarias en las cuales floreció este tipo de poesía latina, aspectos que se han omitido o desdeñado en alguna medida hasta el presente. Convendría encuadrar el género en que se inscribe el Poema Mariano e identificar qué tradición, preceptiva o corriente literaria contextualiza el poema anchietano. Todo ello permitirá explicar mejor esta obra, pues igual que «natura non facit saltus» tampoco cierta literatura nace «ex nihilo» o por generación espontánea.

Resulta irrelevante considerar a Anchieta como el primer mariólogo jesuita¹⁸, o el primero que desde el punto de vista cronológico compuso un poema mariano, pues apenas se había puesto en marcha la Compañía de Jesús, sin embargo al poco tiempo numerosos compañeros se sumaron con poemas por el estilo.

Este tipo de composiciones marianas se extendió profusamente en Europa. En particular en Italia ya se había cultivado desde el siglo XV. Es probable que el mismo Anchieta conociera no pocas de estas composiciones marianas, de ahí que será verosímil y no mera conjetura admitir que nuestro poeta articulara piezas sueltas, elaboradas anteriormente o incluso en su etapa de estudiante en Coimbra, para la composición final y definitiva de su poema.

La poesía mariológica, en forma de poemas épicos, elegíacos e incluso dramáticos, continuó cultivándose igualmente en el siglo XVI, siglo en que se multiplicaron las composiciones breves a la Virgen María. En general muy pocas de ellas abordaban todas las etapas de la vida de Nuestra Señora. Dos poemas únicamente y de autores italianos relataban la vida entera de María desde su natividad hasta su coro-

.....
¹⁷ Pe. Joseph de Anchieta, S.J., *Poema da Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus*. Obras Completas. 2 vols. Originaís latinos acompanhados de tradução em verso alexandrino, introdução e anotações ao texto pelo A. Cardoso, São Paulo, Ed. Loyola, 1988.

¹⁸ Éste es el título de una edición del *Poema Mariano* a cargo de J.M. Fornell, *José de Anchieta, primer mariólogo jesuita*. Texto latino de sus poemas mariológicos, Granada 1997. Esta edición fue hecha directamente sobre la de Cardoso, tan sólo novedosa por el título, pero a pesar de ello no contextualiza el poema dentro del resto de la poesía cultivada en la época de Anchieta.

nación: el *Parthenice* I de Mantovano y la *Parthenia* de Marianis¹⁹.

En el Renacimiento la narración de la vida de Virgen presentó ejemplos muy variados. Abundaron poesías presentadas en estructura épica y lírica cristiana. El modelo clásico no actuaba en cuanto que producía una copia sino en cuanto resucitaba una obra nueva. Era la época en que revivía el mundo grecolatino, lo clásico atraía, diríase mejor, fascinaba. Tampoco debemos olvidar un aspecto fundamental del Humanismo: el puesto central que se concedía al hombre. Hubo en aquel tiempo una casi exaltación de los valores humanos. No podría, por ello, la poesía religiosa de entonces olvidar a la Virgen María en la cual el Verbo asumió la naturaleza humana. Para las personas religiosas capaces o eruditas no cabía mayor honor que narrar la vida de la Madre de Dios en verso clásico. De ello se encargaron poetas, eclesiásticos y teólogos de distintas órdenes religiosas.

En ese repertorio de poesía mariológica encontramos ejemplos para todos los gustos. No faltaron composiciones de tono académico cuya nota dominante era la artificiosidad y la frialdad de referencias clásicas. Pero estas composiciones fueron las menos. Otras como las de Erasmo y las de los erasmianos estigmatizaban la imitación servil de los clásicos. Ya el *Theotocon* del dominico Corella en el siglo XV considerado como «el primer poema mariano del Renacimiento»²⁰ renunciaba a admitir referencias mitológicas, sin embargo fueron defendidas éstas por Battista Spagnoli en su *Parthenice* I.

Este tipo de poesía de estructura clásica invade e irrumpe en la mayoría de los poemas dedicados a la Virgen. Generalmente se adoptó esta estructura por motivos estéticos o por puro adorno. El canon era la imitación clásica y éste prevalecía. Su adopción no se debió a la escasez inventiva o a falta de originalidad sino que surgió como una tendencia casi obsequiosa al clasicismo y a sus normas fijadas. Por otra parte este tipo de poesía mariológica no era simple “dilettantismo” o fruto de poetas aficionados sino que constituía una obra piadosa, al menos en la

¹⁹ Cf. Clelia Maria Piastra, *La poesia mariologica dell'umanesimo latino*. Repertorio e incipitario, Spoleto, 1994, p. 3, n. 1. Habría que añadir el «Magnae Matri Virgini» de Vida, poema breve compuesto de tan sólo 398 versos.

²⁰ W. Zabughin, *Storia del Rinascimento cristiano in Italia*, Milán, 1924, p. 229.

intención, e incluso arte al servicio de la fe que se proponía edificar y defender a la Iglesia atacando vicios y herejías²¹.

Y por el hecho de adoptar y revivir las formas clásicas se matizaba y modificaba, diríase, la continuidad de las ideas o contenidos medievales. Pues, sin lugar a dudas, ello suponía cierta ruptura con el Medioevo. Anchieta en este sentido fue renacentista: a su juicio también a los pueblos indígenas había que integrarlos en la nueva economía de salvación, pueblos privados de la luz divina, satanizados durante muchos siglos, para ellos había llegado, al fin la plenitud de los tiempos. Era su hora, su "kairós", su tiempo de gracia, esperado y ocultamente anhelado.

Anchieta perteneció a esta corriente del humanismo latino-renacentista sin renunciar a algunos elementos mitológicos, teñidos tradicionalmente de tinte cristiano.

6. La Biblia y otras tradiciones en el Poema Mariano

Anchieta sigue de cerca en su poema los evangelios canónicos, bien parcos en cuanto a aportar datos históricos sobre la Virgen como es sabido. Pero también se hace eco de otras noticias extracanónicas tomadas de otras tradiciones, de la teología, de la liturgia de la Iglesia y de la literatura apócrifa, particularmente del Protoevangelio de Santiago y del Pseudo-Mateo²². Así, a esta literatura hace velada referencia al tratar sobre la esterilidad de Ana y Joaquín²³, sobre la concepción y natividad de la Virgen o sobre el derrocamiento de los ídolos en su huida a Egipto²⁴, pero no se permite grandes expansiones. Ignora o, en todo

²¹ *Ibidem*, p. 4.

²² Cf. A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 3, BAC; 1975, p. 177 sgtes.

²³ Veamos, por ejemplo, algunas referencias a la restauración de la dignidad de los padres de la Virgen, antes llenos de vergüenza y oprobio a causa de su esterilidad (A. de Santos, o.c. p. 184 ss.) en el *Poema Mariano*, vv. 291-292: *Haec est infames quae nobilitate parentes/ Donat et amissas crimine reddit opes* "Ésta (María) es la que ennoblece a sus padres humillados y les devuelve las riquezas que perdieron con su culpa"; vv. 577-578: *Quae prius emisit, maestum cum degeret aevum/ Prole carens dulci probraque multa ferens* "voto (presentación en el templo) que hizo cuando triste avanzaba en edad sin dulce descendencia y sufriendo muchos ultrajes".

²⁴ *Ib.* p. 221. Curiosamente nuestro poeta aprovecha estas noticias para atacar la herejía luterana que devasta Europa, en el *Poema Mariano*, vv. 3423-24: *Eia age, praecipites torrentes siste nefandae/ Haeresis Aegypti quae simulacra teris*, "Adelante! tú (María) que destruyes los ídolos de Egipto resiste el torrente arrollador de la nefanda herejía".

caso, apenas desarrolla otras tradiciones más o menos fantásticas tales como el llanto de María cuando Ana, su madre, la quiere desposar y la vara florida, sueños y dudas de José, episodios que son especialmente expandidos en algunas composiciones mariológicas de la época. Tampoco llega hasta el punto de exagerar, como hacen otros poetas anteriores, las narraciones relativas a la presentación de la Virgen, niña de pocos años, en el templo y su dedicación asidua al estudio de las Escrituras y de los autores griegos y latinos.

En otras composiciones mariológicas, después de una rápida noticia acerca de la concepción de María, la cual aconteció como respuesta del cielo a la angustiada plegaria de Ana, anciana y privada de prole, se narra el episodio de su nacimiento descrito cual radiante día al declinar el estío mientras: *pendebant mites apricis collibus uuae/ strataque erant passim poma sub arboribus* “pendían los dulces racimos en las soleadas colinas y toda clase de fruta cubría por todas partes bajo los árboles”²⁵. Asimismo la concepción de la Virgen María, entre la alegría de todos los seres animados e inanimados, se describe como alborada y aurora de la redención. Otros poetas relacionan este acontecimiento con el retorno de Astrea que nos remite a la edad dorada de auténtico sabor virgiliano «*Iam redit et uirgo...*»²⁶. Nuestro poeta alude igualmente al verso contiguo virgiliano (Égloga IV, 7: «*Iam noua progenies caelo demittitur alto*»), en el *Poema Mariano*, v. 353: *O noua progenies! diuina o nobile donum/ Quod meruit Ioachim mater et Anna, manus!* “Nueva generación, regalo generoso de Dios que merecieron Joaquín y Ana”. Sobre el mismo tema respecto a la llegada de una nueva era se detecta también una velada alusión en el episodio con el anciano Simeón (Lc 2, 25): *Poema Mariano*, v. 3243 *Ante Dei cernes, renouet qui saecula, Christum* “antes verás a Cristo el que renovará los siglos”. Asimismo la Virgen dará a luz siendo virgen en el *Poema Mariano*, v. 2013a «*Vicit amor rerum naturam*» que evoca el texto virgiliano «*Omnia uicit amor*».

La devoción de estos poetas renacentistas que cantaron a María es sincera y auténtica, expresada de modos diversos, según la formación

²⁵ En M. A. Coccio, *In Natalem diem Virginis elegia I*, cf. C. M. Piastra, o.c., p. 27.

²⁶ *Ib.*, p. 28, n. 117. En A. Orsi, *In Natalem diem B. Virginis...* vv. 9-10. Astrea, doncella estrellada, constelación de Virgo, identificada con la Justicia, última divinidad en abandonar la tierra.

literaria y los carismas de cada uno de ellos. Pues el Renacimiento era infinitamente variado y poliédrico en sus manifestaciones.

Innegablemente Anchieta forma parte de este conjunto de poetas devotos que cantaron a la Virgen María. Con todo, su obra es singular no sólo por su amplitud. Así, por ejemplo, cuando Anchieta exalta los privilegios de María prefiere la contemplación a través de oraciones y coloquios antes que la erudición doctrinal muy fatigosa a veces. El punto de partida en todo caso son las verdades marianas: la maternidad y la virginidad. Y de ellas derivan los privilegios de la Inmaculada y la Asunción corporal.

En el Poema Mariano el texto poético sigue cronológicamente la narración de la vida de la Virgen según los evangelios, sin embargo excluye curiosamente los episodios relativos a los desposorios de san José y las bodas de Caná.

En alguna medida se verifica que la mayoría de estas composiciones marianas elogia a la Inmaculada Concepción utilizando especialmente aquellos símbolos de la sagrada Escritura que servían de apoyo a la verdad sostenida por los teólogos. Ello había comenzado desde el tiempo en que Ireneo había visto en la Virgen María la segunda Eva y culminaría con san Bernardo que la celebró como *thesaurus Dei*.²⁷ Ella la que aplastó la cabeza de la serpiente (Gn 3, 15) es la paráfrasis del Protoevangelio. Es frecuente detenerse en parafrasear textos de *Proverbios* y de *Sabiduría*, pero sobre todo encontramos paráfrasis del *Cantar de los cantares* que es el libro más rico en místicas prefiguraciones. Ella es cedro, ciprés, palma, rosa, oliva, plátano, etc.

7. Otros rasgos generales del Poema Mariano

Pues bien, el poema anchietano se inscribe dentro del conjunto de composiciones dedicadas a la Virgen en tiempos del humanismo latino. Es, según opina el padre Cardoso, un poema esencialmente lírico en que el poeta toma parte en la acción y dialoga continuamente con la protagonista, la Virgen Madre de Dios. Todos los símbolos que formaban parte del acervo tradicional, de la misma manera que se aplicaban a

.....

²⁷ Cf. F. J. E. Raby, *A history of Christian-latin poetry from the beginnings to the close of the Middle Ages*, Oxford, 1953, p. 363 sgtes.

Cristo, así son aplicados a su Madre. Ella es árbol de vida, nuevo Moisés, columna de fuego, nube de rocío, etc. Especialmente los personajes femeninos bíblicos Eva, Ester, Judit, etc. anuncian naturalmente a María.

En cuanto a la estructura, generalmente la narración es breve y escueta, se atiene a los evangelios y deja entrever veladas alusiones a algunas tradiciones ya indicadas. De esta narración se parte suscitando diálogos, coloquios e invocaciones. Así nótese la invocación en el *Poema Mariano* vv. 57-58: *Fige tuum nostro, Virgo immaculata decorem / Pectore, forma oculos attrahat ista meos!* “Virgen Inmaculada, imprime tu gracia en mi alma y que tu belleza me cautive”.

En el relato de la Anunciación nuestro poeta logra crear fuerte tensión y dramatismo cuando el mundo entero está en vilo, pendiente del *fiat* o “sí” de María a la propuesta del emisario de Dios, que no se hace esperar: *Poema Mariano* vv. 1989-90: «*Ecce ego supremi postrema ancilla Tonantis, / Ecce ego de ancillis infima serva Dei*» “Aquí estoy, la última esclava del Señor del cielo. Sí, aquí estoy la más pequeña de las siervas de Dios”, y v. 1993: «*Fiat, sancte, tuum iuxta mihi, nuntie, uerbum!*» “Santo mensajero, hágase en mi según tu palabra!”

Anchieta incorpora casi todos los géneros o formas literarias que hallamos en la Biblia: himnos, salmos, coloquios, alfabetos, epitalamios, oraciones, incluso diatribas. En la diatriba contra Helvidio y Calvino censura y acusa a estos enemigos de la virgindad de María. He aquí un género, la diatriba de carácter dialógico, - y éste es el rasgo más común dentro de su variedad -, género procedente de la filosofía cínico-estoica que está representando dentro de la Biblia en la carta paulina a los Romanos.²⁸

Anchieta logra un acento místico y espiritual desarrollando en grandes paráfrasis especialmente los himnos bíblicos: el Canto de Moisés (Ex 15, 1-20), el de Ana (1 Sam 2,1-10), el *Magnificat*, el *Benedictus* y el *Nunc dimittis*. Y además crea otros himnos parafraseando textos bíblicos como el himno a la belleza y a la sabiduría. Entre las plegarias destaca, por extremadamente lírica, la oración de la madre al Niño nacido.

Se ha hecho notar en el poema la huella de la espiritualidad ignaciana,²⁹ naturalmente la de los *Ejercicios Espirituales*. Efectivamente

.....
²⁸ Cf. S. K. Stowers, *The Diatribe in Paul's letters to the Romans*, SBL Dissertation, Series 57, Michigan 1981.

Anchieta sigue su método, sobre todo en los encendios coloquios, llenos de reflexiones y afectos, casi siempre con aplicaciones prácticas a sí mismo: «la Virgen es Visitadora de mi alma, visitadora del mundo». También así aparece en el *Poema Mariano*, vv. 2125-28:³⁰ «¿Sirve la digna Madre del Verbo... y yo, barro y vil ceniza, a ninguno quisiera ser inferior y superior a todos?»

El poema anchietano es menos erudito y doctrinal que contemplativo y de íntima y afectiva plegaria porque subyace el espíritu del fundador san Ignacio de Loyola en la segunda anotación de sus *Ejercicios*: «Porque no el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente».³¹

Solamente hemos querido presentar este somero análisis, parcial y aleatorio pero que puede dar mucho de sí cuando se aplique sistemáticamente a toda la obra anchietana. Me parece que convendría continuar por este camino que trata de contextualizar la poesía anchietana a fin de determinar la intención del autor y el mensaje que quiso transmitir en aquellas circunstancias o su pervivencia.

.....
²⁹ Cf. Dulce María Viana Mindlin, *José de Anchieta: no limiar da santidade*, Viçosa – MG 1997, p. 15 sgtes

³⁰ Serviat aeterni genetrix dignissima Verbi
 Visa humili famulae uix sibi digna loco:
 Ipse humus et cineris uilissima sarcina, nullo
 Inferior cunctis altior esse uelim?

³¹ Cf. D. López Tejada, S.I., *Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Comentario y textos afines*, Madrid, 1998, p. 49. También ayuda a detectar influencias en el *Poema mariano* anchietano algunos artículos contenidos en la obra *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio* (Simposio Internacional, Loyola 15-19 septiembre 1997), Bilbao, Mensajero, 1998.

(Página deixada propositadamente em branco)



JOSÉ MARIA DA CRUZ PONTES

Portugal, Universidade de Coimbra

DOIS ANCHIETAS NATURALISTAS: O EXPLORADOR DE ANGOLA E O MISSIONÁRIO DO BRASIL

Quando pela primeira vez Eça de Queiroz pensou “criar em Lisboa um jornal cheio das modernas tendências espirituais, na ordem política, na ordem literária e na ordem social”, conforme expunha em carta de 1867 ou 1868 ao amigo Manuel Emídio Garcia, mandando-lhe um prospecto – como se o plano estivesse já a concretizar-se –, apelava para muito anteriores propósitos, partilhados também pelo companheiro de casa em Coimbra, Anselmo de Andrade. Trazia à colação a memória do professor de Direito: “Lembra-se de quantas vezes nós lhe falámos aí, eu e o Anselmo, num projecto um pouco fantástico duma revista? Lembra-se que nesse tempo nos prometeu a sua coadjuvação?”¹. Anos adiante bate à mesma porta com mais familiaridade, e objectiva: “Trata pois de espalhar por aí tanto quanto possível *As Farpas* que são a vanguarda e as primeiras sentinelas de descoberta do movimento revolucionário. Remete-me os prospectos dentro de 15 dias, com as assi-

.....

¹ Eça de Queirós, *Correspondência*. Leitura, prefácio e notas de Guilherme de Castilho, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, Vol. 1, Carta 1, p. 43. Na edição de *Obras de E. de Q.*, Introdução e fixação de textos por Aníbal Pinto de Castro, Vol. IV, Porto, Lello, 1986, p. 1121.

naturas que puderes”². Esta carta deve ser anterior a Maio de 1871, visto o primeiro número de *As Farpas* ter aparecido com data de aquele mês.

Não era, porém, uma publicação como esta, com a companhia só de Ramalho Ortigão, que estava na mente de Queiroz ao tempo em que a Emídio Garcia propusera: “Como pode ver pelo *prospecto*, o pensamento da criação da Revista é bom, um tanto audacioso, um tanto ir-realizável e que por isso mesmo precisa de grandes auxílios, de belas dedicações. Quere o meu caro Dr. Garcia ser um desses auxiliares? Ninguém pode, com tanta ciência e com tão perfeito bom tacto, auxiliar a redacção dum jornal desta ordem. Contamos pois consigo”³.

Porventura saltara-lhe do subconsciente, transferindo para Carlos e para Ega, em *Os Maias*, editados no primeiro semestre de 1888, o que demorara vinte anos a amadurecer no seu espírito, já que àquele “atraía-o singularmente a antiga ideia do Ega, a criação duma revista, que dirigisse o gosto, pesasse na política, regulasse a sociedade, fosse a força pensante de Lisboa...”⁴.

É após a saída de *Os Maias*, em Julho de 1888, que fala de pôr mãos à obra a Mariano Pina e a Oliveira Martins e, em 25 desse mês, ainda em Bristol, propõe a Jules Genelioux a edição da *Revista de Portugal*. A 15 de Agosto, escreve de Londres a Oliveira Martins que “entre os meus motivos para desejar Paris, avulta agora um. [...] É uma Revista – uma grande Revista, nas proporções da ‘Revista dos Dois Mundos’, uma obra de carácter nacional, que possivelmente seria lançada pela casa Chardron, e que certas condições especiais de *imprimerie* nos obrigam a imprimir em Paris”⁵. Tomando conhecimento de que Oliveira Martins deixara *O Reporter*, oferece-lhe as páginas da *Revista*.

Vindo a saber que o Ramalho, com quem quase dois decénios atrás partilhara a trama de *O Mistério da Estrada de Sintra*, propusera a Oliveira Martins organizarem ambos “uma imitação da *Revue Bleue*”, com razão o invectiva de “que, enquanto eu cá planeava e organizava uma revista de um certo feitio, Você aí, sem nada saber, meditava uma revista de feitio justamente oposto. Quando eu contava que nos íamos

.....
² *Ibid.*, Carta 7, p. 62; *Obras*, p. 1130.

³ *Ibid.*, l. cit. n 1.

⁴ *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, s. d., p. 129; *Obras*, Porto, Lello, Vol. II, s. d., p. 92.

⁵ *Correspondência*, ed. cit., Vol. 1, Carta 188, p. 509; *Obras*, ed. cit., Vol. IV, p. 1390.

achar em colaboração – vi que nos achávamos em contradição; e isto desde logo introduzia no meu plano um dissolvente elemento de trapaalhada”⁶. E dava-lhe conta de um pormenor que a experiência confirmaria: “Não somente os colaboradores são poucos e são indolentes – mas quase todos, quando fecundos, têm apenas um artigo no crânio. Dado esse artigo, ficam vazios”⁷.

A história da *Revista de Portugal* foi estudada por Francisco Miranda de Andrade, a que há a juntar as páginas de Carlos Reis introduzindo a publicação de quatro cartas inéditas de Eça⁸.

As dificuldades de obter colaboração, documentadas em tantas das suas cartas, não precisam de procurar-se longe do próprio Eça. Menos de um ano após a publicação do último volume, em Maio de 1892, Luís de Magalhães propõe-se organizar um número suplementar em memória de Antero de Quental e pede o contributo de Jaime Batalha Reis em carta de 19 de Fevereiro seguinte⁹. O retardatário vai ser, porém, o próprio Eça.

Em Fevereiro de 1894 precisa de explicar a este: “a minha intenção de cada dia tem sido escrever-lhe, não só pelo gosto de cavaquear, mas para o deixar bem seguro que penso no artigo para o Livro de Ouro do nosso Antero”¹⁰. Em Julho de 1895 o livro ainda está “preso pelo artigo de Queiroz”, como desabafa Magalhães ao mesmo Jaime¹¹. O “In Memoriam” não aparecerá como um ressurgir, ainda que efémero, da *Revista de Portugal*, e só estará pronto no ano seguinte.

O primeiro secretário da revista foi Manuel da Silva Gayo que, após alguns mal-entendidos, exprime intenção de se desligar do cargo, o que Eça toma como decisão irrevogável em carta de 25 de Janeiro de

⁶ *Correspondência*, ed. cit., Vol. 1, Carta 207, p. 561; *Obras*, Vol. 4, p. 1413.

⁷ *Ibid.*, Carta 209, p. 566; *Obras*, Vol. IV, p. 1418.

⁸ Miranda de Andrade, *Eça de Queirós e a “Revista de Portugal*, Lisboa, Ed. de Álvaro Pinto (Separata da revista *Ocidente*, Vol. LXIV); Carlos Reis, “Quatro cartas inéditas de Eça de Queirós sobre a ‘Revista de Portugal’ “ in *Cadernos de Literatura*, Centro de Literatura da Universidade de Coimbra, N^o 16, Dezembro de 1983, pp. 7-21.

⁹ Espólio de Luís de Magalhães na Biblioteca Nacional de Lisboa (B. N. Esp. E4 / 7); cf. Biblioteca Nacional, *Cinquentenário da morte. Jaime Batalha Reis. Luís de Magalhães*, Lisboa, 1985, p. 4.

¹⁰ *Correspondência*, ed. cit., Vol. 2, Carta 385, p. 306; *Obras*, ed. cit., p. 632.

¹¹ Espólio de Luís de Magalhães (B. N. Esp. E4 / 28); op. cit. *supra*, p. 14.

1890. O seu nome já não aparece no fascículo do segundo volume, correspondente a Abril.

Este volume conclui-se com o fascículo de Junho. O seguinte traz a data de 1 de Junho de 1890, mas foi distribuído em Outubro. Os três restantes, com que o terceiro volume se completa, não indicam a correspondência a qualquer mês, dando só o ano de 1891.

Luís Cipriano de Magalhães (1859-1935), filho do político liberal e grande orador José Estêvão, tivera Eça a prefaciá-lo em 1886 o romance *O Brasileiro Soares* e dera colaboração aos três primeiros volumes da *Revista de Portugal*. Especialmente apreciadas foram as três crónicas sob a rubrica “Revista de política interna” que o director com empenho lhe solicitara por carta de 29 de Janeiro de 1891, dizendo que ele “é o homem que a Revista precisa”¹².

Quando, após nova crise na continuidade da Revista, que só reaparecerá em Dezembro de aquele ano, Luís de Magalhães se propõe dedicar-se-lhe como secretário (que não existira, após a desistência de Silva Gayo), Eça exulta: “Em resumo, meu caro Luís, abraço-o pela sua generosa oferta. Era com efeito uma pena ver desaparecer uma publicação como a Revista, única manifestação visível da vida intelectual da Nação. Mas como as coisas estavam, eu cá, ela lá, a sua vida era precária. Você tudo vem salvar.”¹³

Em Março de 1892, por carta – a última conhecida das enviadas durante o secretariado de Luís de Magalhães – lembra-lhe Eça o convite a um novo colaborador: “O Carlos Bocage está escrevendo no *Jornal do Comércio* uns artigos de Política estrangeira que são legíveis. Parece-me que se devia convidar para trabalhar, sobre qualquer assunto (militar ou político) na Revista”¹⁴.

.....

¹² *Correspondência*, ed. cit., Vol. 2, Carta 320, p. 150, com as correcções de leitura em confronto com os originais de Isabel de Faria e Albuquerque, *Novos contributos para a correspondência de Eça de Queiroz* (Inéditos, textos integrais e correcções), Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1992, p. 303.

¹³ *Correspondência*, ed. cit., Vol. 2, Carta 326, p. 159; *Obras*, Vol. 3, p. 622.

¹⁴ A carta encontra-se no espólio de Luís de Magalhães conservado na Biblioteca Nacional de Lisboa e é uma das quatro publicadas por Carlos Reis in *Cadernos de Literatura* cit., p. 21. Foi incluída por Aníbal Pinto de Castro na edição das *Obras* cit., Vol. 4, p. 1581.

I

Antes ainda de Eça lhe haver lembrado o nome de Carlos Roma do Bocage (29.11.1853 – 19.3.1918) já Luís de Magalhães tomara a iniciativa de dirigir-se ao pai, José Vicente Barbosa du Bocage (2.5.1823 – Novembro. 1907), zoólogo eminente, que foi professor da Escola Politécnica onde fundou o Museu Zoológico de Lisboa e tinha sido pouco antes ministro dos Estrangeiros no governo de união nacional chefiado em Outubro de 1890 por João Crisóstomo de Abreu e Sousa. É ao cientista e não ao político que Luís de Magalhães pede colaboração para a *Revista de Portugal*¹⁵. Apesar de o não conhecer pessoalmente, dirige-se-lhe em 18 de Fevereiro de 1892. Sugere o tratamento de um de dois temas: “É um d’elles a questão das pescarias nacionaes, que V. Ex.cia como ninguem conhece, sendo, como é, um ichthyologo eminente e ao mesmo tempo um estadista a quem as questões economicas e legaes são familiares. É o outro uma notícia sobre a vida e os trabalhos scientificos de Anchieta, que a maioria do publico conhece exclusivamente de uma vaga tradição”(Carta 1 do Anexo Documental)¹⁶.

José Vicente responde em 21: “O que me pede a vontade em demonstração do meu reconhecimento é que accete tam honroso convite; mas infelizmente não m’o consentem as minhas poucas forças” (Carta 2 do Anexo Documental).

Agradecendo os termos da resposta, Luís de Magalhães deixa entender que a esquivia a não toma como definitiva e irrevogável, se as circunstâncias o permitirem (Carta 3 do Anexo Documental).

A *Revista de Portugal* não irá além dos vinte e quatro números, desde Julho de 1889 a Maio de 1892, e José Vicente não terá ocasião de corresponder ao interesse do seu secretário. Com as cartas do director

.....
¹⁵ Cf. *Illustração Portuguesa*, II Série, IV Volume, Nº 91, p. 628, “Morte do Professor Bocage”, de 11 de Novembro de 1907; no Nº 94, de 9 de Dezembro, pp. 737-744, Armando da Silva, “Um grande sábio portuguez. J. V. Barbosa du Bocage”; Carlos França, “Le Professeur Barboza du Bocage” in *Bulletin de la Société Portugaise des Sciences Naturelles*, Lisboa, 1908.

¹⁶ Carta do espólio documental de Martinho da Fonseca confiado em 1934 ao Arquivo da Universidade de Coimbra. V. “Inventário da Coleção Martinho da Fonseca” por Maria João Castro e Ludovina Capelo” in *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, vol. XIII-XIV, 1993-1994, pp. 99-185.

conservadas no espólio entregue na Biblioteca Nacional de Lisboa e publicadas por Carlos Reis a epistolografia queiroziana sobre a Revista acompanha-a até 6 de Março de 1892. Comenta este que “até agora a correspondência conhecida de Eça com Luís de Magalhães sobre a *Revista de Portugal* ia apenas até 21 de Outubro de 1891, cerca de dois meses antes do aparecimento do nº 19 (primeiro do vol. IV); com estas cartas ficamos a conhecer o que Eça pensa da *Revista de Portugal* na ‘fase Luís de Magalhães’ – do mesmo modo que se confirma também a persistência de dificuldades insanáveis: a ausência do Diretor do país, a sua dispersão em tarefas oficiais, os atrasos da tipografia etc.”¹⁷.

As duas cartas para José Vicente Barbosa du Bocage, de Fevereiro de esse ano, testemunhando a contribuição de Luís de Magalhães neste espaço de tempo, mostram como ambos se encontravam em sintonia, porquanto este cumpre antecipadamente o plano que Eça expressaria dias depois.

Dois anos mais tarde, Eça de Queiroz reanima as cinzas do sonho, quando em 26 de Setembro de 1894 Alberto de Oliveira lhe propõe um recomeço e ambos consideram possível levantar nova labareda que, para ser nova, tomaria outro nome, *O Serão*¹⁸. Mas não chegou a ser. Em Abril de 1895 Columbano Bordalo Pinheiro faz uma aguarela para capa e depois uma outra¹⁹. O derradeiro bruxulear tem a data de Janeiro de 1896, ao cimo de uma carta de Paris, a última publicada, para Alberto de Oliveira²⁰.

Quando lemos a carta inédita de Luís de Magalhães a José Vicente Barbosa du Bocage – que o Arquivo da Universidade de Coimbra guarda entre o espólio legado por Martinho da Fonseca – logo veio à lembrança a célebre carta do jesuíta José de Anchieta de 1560. Não conhecíamos a resposta de José Vicente e só um pouco adiante, reparando na estranheza do inciso em que Luís de Magalhães refere Anchieta como “uma das individualidades a quem tanto deve a nossa zoologia moderna

.....

¹⁷ Carlos Reis, op. cit., p. 14.

¹⁸ V. cartas de Eça a Alberto de Oliveira in *Correspondência*, ed. cit., Vol. 2, Cartas 394-396 e 409, pp.331-341 e 360-363; *Obras*, ed. cit., Vol. 3, pp. 641 e 645 e Vol. 4, pp. 1640, 1643.

¹⁹ *Correspondência*, ed. cit., Vol. 2, Cartas 399 e 400, pp.345-347; *Obras*, ed. cit., Vol. 4, pp.1651-1653.

²⁰ *Correspondência*, ed. cit., Vol. 2, Carta 409, p. 360; *Obras*, ed. cit., Vol. 4, p. 1643.

– e da qual em Portugal se começou a fallar vagamente quando o seu nome foi dado a uma rua de Lisboa...” inquirimos das circuntâncias justificativas da designação toponímica, então recente (Carta 1 do Anexo Documental).

Averiguámos nesse meio-tempo que “... em 1885, na sessão da Camara de 3 de Setembro, Rosa Araújo, seu presidente, propõe para que ela [a rua da Figueira] passe a denominar-se rua Anchieta em homenagem a José Alberto de Oliveira Anchieta que tantos serviços prestou em África”²¹. A dúvida levantada pela atribuição do nome a uma rua lisboeta por aquella época e confirmada com a referência a África fez-se inequívoca certeza quando pudemos ler a resposta dada a Luís de Magalhães na carta que se conserva no seu espólio na Biblioteca Nacional de Lisboa. Escreve José Vicente Barbosa du Bocage: “Há porem nos assumptos que V. Ex^a me suggere um que me é extremamente sympathico – a noticia sobre a vida e trabalhos scientificos do Anchieta. De ha muito o trazia em mente, considerando-me a isso obrigado como a pagamento de uma divida de gratidão; pois que devo aos trabalhos do nosso ousado e aventureoso explorador a modesta situação scientifica que logrei alcançar” (Carta 2 do Anexo Documental).

Estávamos, portanto, face a José Alberto de Oliveira Anchieta (Lisboa, 9.10.1832 – Caconda, Angola, 14.9.1897), naturalista e explorador de Angola, onde reuniu espécimes valiosos de ornitologia e de herpetologia que remeteu para estudo ao zoólogo José Vicente Barbosa du Bocage²².

II

Seja relevado o equívoco entre o jesuíta do século XVI e o José Alberto do século XIX²³. Até entre os Anchietas familiares do missio-

²¹ Luís Pastor de Macedo, *Lisboa de Lés-a-Lés. Subsídios para a História das Vias Públicas da Cidade*, Vol. I, Lisboa, 1955, p. 108. O A. remete para o Arquivo Municipal de Lisboa, ano 1885, p. 390, e refere que o edital sobre aquela decisão é de 7 do mesmo mês.

Agradecemos ao Colega e Amigo Doutor Fernando Castelo Branco o esclarecimento bibliográfico, assim como a chamada de atenção para o facto de a rua Anchieta se situar numa zona de artérias com o nome de pessoas que se distinguiram pela sua acção em África: Ivens, Capelo, Serpa Pinto, Vitor Cordon e António Maria Cardoso.

²² António Alberto Banha de Andrade, *O Naturalista José de Anchieta*, Lisboa, Publicações Alfa, Biblioteca da Expansão Portuguesa, 1989.

nário alguma confusão se mostra também susceptível de estabelecer-se. É nome de família desde o século XIV conhecida na história medieval de Guipúzcoa. Três de entre eles se tornaram notáveis, em domínios diferentes, todos tendo no nome baptismal a mesma inicial. O primeiro é o músico Johannes, também assinalado documentalmente como Juanes (1462? – 1523), que foi capelão e cantor dos reis Católicos, mestre de capela do príncipe herdeiro D. João, mestre-escola de D. Carlos, o futuro imperador, e das futuras rainhas Leonor e Isabel. Actualmente considerado como um dos criadores da escola polifónica hispânica, constitui o único compositor hispânico presente no Cancioneiro de Segóvia, a maior antologia de música franco-flamenga do século XV copiada em Espanha.

O segundo, o escultor homónimo Juan de Anchieta (1533 – 30.11.1588), tem sido chamado “o sucessor lógico e genial de Miguel Ângelo” e à sua obra “A Trindade”, realizada para a catedral de Jaca, designou-a Camón Aznar “una de las creaciones más grandiosas de la escultura española”²⁴.

No que respeita ao jesuíta padre José de Anchieta, nasceu em San Cristóbal de La Laguna, nas Canárias, em 19 de Março de 1534. Descendente também ele da nobre família biscaína, ainda aparentada com Inácio de Loiola, e que emigrara de Guipúzcoa para as ilhas atlânticas por causa das perseguições de que no reinado de Carlos V foram vítimas os defensores das franquias populares – os chamados *comuneros* –, pela parte da mãe recebeu algum sangue dos *guanches* ou *guanchos*, nome dado aos primeiros habitantes da ilha de Tenerife e depois estendido aos de todo o arquipélago.

Porque veio da sua ínsula atlântica para Coimbra, onde durante quatro anos estudou o quase menino José de Anchieta?

Vitorino Nemésio escrevendo em 1954 por ocasião das comemorações do quarto centenário da fundação da cidade de São Paulo procura uma justificação que não altera na terceira edição da obra, em 1971:

.....
²³ J. M. da Cruz Pontes, “Cartas inéditas de Luís de Magalhães sobre a *Revista de Portugal* de Eça de Queiroz” in *Póvoa de Varzim. Boletim Cultural*, Vol. XXXII, Nº 1 e 2 (1965) pp. 97-151.

²⁴ J. Camón Aznar, *El escultor Juan de Anchieta*, Pamplona, 1943, cit. in Juan Plazaola, *Los Anchieta. El Músico, El Escultor, El Santo*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1997.

“A fama ateniense de Coimbra explicaria por si só que os Anchieta lá mandassem estudar José, se, em matéria de pura sabedoria, Salamanca e Alcalá não fossem grandes luzeiros também. Mas não influiria na escolha a pouca vontade da família para estreitar ainda mais as inevitáveis relações de uns súbditos canários de incomóvel cepa basca com os antigos inimigos de *hermandades e germanias*? Ou era o ‘odor’ cristão do Colégio coimbrão da Ribela, já redolente ao largo em meados do século XVI, que se insinuava nos palmares e laranjais de Tenerife? Em 1550, com dezasseis anos apenas e levando já de Laguna a gramática latina desbravada, Anchieta largou para Coimbra – não certamente em companhia de um ou dois irmãos que de lá passariam à Flandres, como pretendem certos biógrafos, mas com muito sacrifício da fazenda daqueles pais de doze filhos”²⁵.

Já o Doutor Américo da Costa Ramalho testou os factos com documentos. O pai, Juan López de Anchieta, casara com D. Mencia Diaz de Clavijo y Llarena, viúva de Nuno Nunez de Villacencio, de quem tivera uma filha e um filho. Este, Pedro Nunez, vem em 1548 frequentar a Faculdade de Cânones em Coimbra, acompanhando-o José para estudar Humanidades no Colégio das Artes²⁶.

Em 1551 entrou para a Companhia de Jesus e, tendo adoecido com gravidade, foi em 1553 enviado para o Brasil, por de lá virem notícias sobre a excelência do clima.

Das particularidades da terra enviara Manuel da Nóbrega informação aos padres e irmãos de Coimbra, em carta expedida da Bahia por volta de Agosto de 1549. E de Porto Seguro, em 6 de Janeiro do ano seguinte, manda para Lisboa ao Padre Simão Rodrigues a notícia de que “as comidas dum modo geral são difíceis de digerir, mas Deus remediou a isto com uma erva, cujo fumo ajuda muito à digestão e a outros males corporais e a purgar a fleuma do estômago. Até agora não há nenhum dos nossos Irmãos que a use, como também o não fazem outros cristãos

.....
²⁵ Vitorino Nemésio, *O Campo de S. Paulo. A Companhia de Jesus e o Plano Português do Brasil*, Lisboa, Comissão do Centenário da Fundação, 1ª ed. 1954; 3ª ed. 1971, p. 289.

²⁶ Américo da Costa Ramalho, “Coimbra no tempo de Anchieta”, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Nº316 (Rio de Janeiro, Julho/Setembro de 1977), pp. 379-401; Id., *Para a História do Humanismo em Portugal* (III), Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998, pp. 171 e ss.

para se não conformarem com os infiéis que muito a apreciam. Eu teria necessidade dela, por causa da humidade e do meu catarro, mas absteinho-me...”²⁷.

Por sua vez, um decénio mais adiante, o Padre Anchieta na carta ânua datada da Capitania de S. Vicente, em 31 de Maio de 1560, ao Geral P. Diogo Laínes, que lhe mandara descrevesse as coisas dignas de admiração ou desconhecidas na Europa, dá informações sobre as espécies zoológicas e botânicas locais, assinalando as qualidades benéficas ou malélicas de estas.

Das observações zoológicas registe-se o que diz de um a que chamam peixe-boi e os índios iguaraguá (*Trichechus manatus*), cuja gordura derretida pode comparar-se à manteiga, ou ainda melhor, e usa-se em vez de azeite para temperar comidas. Cobras venenosas a que os índios chamam jararaca (*Bothrops jararaca*, da família dos crotalídeos), cuja mordedura mata em vinte e quatro horas, às vezes aplicando-se remédio se escapa à morte e, escapando, quem tornar a ser mordido sofre menos dor. Outras, a que chamam boicinga (*Crotalus terrificus*), isto é, cobra de chocalho, que tem na cauda um cascavel e por este nome conhecida, que soa quando ataca alguma coisa; quando mordem, acabou-se: paralisam o ouvido, a vista, o andar e todos os movimentos e em vinte e quatro horas se expira. Outras, quase iguais às jararacas, chamam-se bóipéba (*Xenodon merreri*), isto é, «cobras chatas», porque quando lhes tocam se fazem mais largas, e também são mortíferas; as que se chamam bóioçanga, isto é, «cobras frias», porque a sua mordedura causa grande frio no corpo, são maiores que as outras e menos venenosas, não matam. Estas têm toda a boca armada de dentes agudos, ao contrário das outras que só têm quatro dentes, curvos e tão delgados e escondidos que, não se examinando com cuidado, parece que os não têm, e neles está a peçonha. A estas últimas averiguações, que são tam-

.....
²⁷ *Cartas do Brasil e Mais Escritos do P. Manuel da Nóbrega*, com introdução, notas históricas e críticas de Serafim Leite, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1955, p. 83. Serafim Leite referindo o tabaco, anota que (segundo F. C. Hoehne *Botânica e Agricultura no Brasil (Século XVI)*, São Paulo, 1937, p. 92), “foi Nóbrega o primeiro que viu esta planta ‘dotada de virtudes terapêuticas’” e que Sara A. Dickson (*Panacea or Precious Bane. Tobacco in Sixteenth Century Literature in Bulletin of The New York Public Library*, vol. 57-58 (1953-1954) “traduz em inglês no lugar citado de *Panacea* [549] todo este trecho de Nóbrega”.

bém as do jesuíta Fernão Cardim, a par das de Gabriel Soares de Sousa, só foi dado crédito em 1781, quando o italiano Felice Fontana, filósofo e anatomista, provou serem erradas as noções até aí prevalentes²⁸. Vimos cães, porcos e outros animais, diz Anchieta, sobreviver apenas 6 ou 7 horas à mordedura das que são venenosas.

Há outros pequenos bichos, parecidos com a centopeia e de vários géneros: diferem entre si na cor e no nome; parte destes, quando tocam o corpo, produzem grande dor, que dura muitas horas; outra parte, compridos e negros e de cabeça vermelha, têm pêlos venenosos, que provocam a sensualidade; os índios costumam aplicá-los aos órgãos genitais, que se excitam e incham e três dias depois apodrecem; donde se segue muitas vezes que o prepúcio se fura em diversos pontos, e algumas vezes os próprios membros viris se corrompem incuravelmente, e não só se deformam mas também mancham e infeccionam as mulheres.

Quanto a ervas e árvores, refere que as raízes da mandioca, usadas na alimentação, são venenosas e nocivas por natureza, a não ser que pela indústria humana se preparem para comer. Se se comem cruas, assadas ou cozidas, matam os homens, mas podem-nas comer impunemente os porcos e os bois, excepto o suco que delas sai; que se o comerem, logo incham e morrem. Há outras raízes de nome yeticopê (assim grafando Anchieta o Jacatupé, *Pachyrhizus bulbosus*, que D. Bento Pickel informa ser cultivado actualmente em pequena escala para fins culinários, sendo também óptima forragem para o gado), semelhantes ao rábano, de agradável sabor, bastante apropriadas para acalmar a tosse e descongestionar o peito. A sua semente, parecida com a fava, é violentíssimo veneno.

Das árvores, embora haja outras que destilam líquidos semelhantes à resina, úteis para remédios, diz parecer digna de menção uma que dá um suco suavíssimo, que querem seja bálsamo. Escorre a princípio como óleo por orifícios abertos pelo caruncho ou também por

.....
²⁸ Felice Fontana, *Traité sur le vénéin de la vipère, sur les poissons américains, sur le laurier cerise et sur quelques poisons végétaux*, Florença, 1781.

Naturalista e fisiólogo (Pomarolo-Trento, 1730 - Florença, 1805) foi professor universitário em Roma e Pisa. Em 1765 o Grão-duque Pietro Leopoldo II chamou-o a Florença e nomeou-o físico da corte e director do Gabinete de Física do Palazzo Pitti. Zoólogo e parasitólogo, são clássicas as suas investigações no campo da toxologia e particularmente sobre o veneno da víbora e sobre alguns venenos vegetais.

incisuras feitas por facas e machados, e depois coalha e parece tomar a forma de bálsamo. Exala cheiro não demasiado, mas suavíssimo, e é muitíssimo próprio para curar feridas, de maneira que em pouco tempo nem sinal fica da cicatriz. (Deve tratar-se da copaíba, *Copaifera officinalis*, que Anchieta, segundo D. Bento Pickel, teria associado a outra árvore oleífera, pois o óleo da copaíba não tem cheiro).

Úteis à medicina, existem muitas árvores e raízes de plantas, mas Anchieta propõe-se dizer alguma coisa sobretudo das que servem para purgantes.

Há uma árvore da qual, cortando-se a casca, sai um líquido branco, parecido ao leite, mas mais espesso; bebendo-se pouco desembaraça os intestinos e limpa o estômago com um vômito de grande violência, mas se houver demasia na porção, por pouco que seja, mata. (Seria a gameleira, ou gameleira branca de purga, *Ficus doliaria*). Há uma raiz muito útil para o mesmo: rala-se e bebe-se diluída em água. Esta, embora provoque vômito com bastante violência, contudo toma-se sem perigo de vida. Outra, chamada vulgarmente raiz bárbara, que os índios dizem marareçô, de raiz pequena e roliça, que ou se come assada ou se bebe, moída, em água que se deixou uma noite ao relento. Produz o mesmo efeito, sem náusea. (É o barerichó do campo, utilizado ainda pelos camponeses rústicos, e tem também o nome de batata de purga, e ruibarbo do brejo ou capim-rei, *Trimezis juncifolia cathartica*). Além destas, diz a concluir o parágrafo, há muitas outras para desembaraçar o ventre, ao passo que para o prender, excepto o fruto de algumas árvores, quase se não encontra nenhum remédio eficaz.

Há que mencionar ainda o que Anchieta relata das abelhas, de que diz encontrarem-se quase vinte géneros diversos. Só com mel, explica, curamos as feridas, e com a ajuda de Deus facilmente saram²⁹.

.....

²⁹ *Josephi de Anchieta epistola quamplurimum rerum naturalium quae S. Vicentii (nunc S. Pauli) incolunt sistens descriptionem*, Lisboa, 1799. Foi publicada também na *Colecção de Noticias para a história e geografia das nações ultramarinas*, Academia Real das Ciências de Lisboa, Tomo I, N^o3 (1812), pp. 127-180. Há várias traduções portuguesas (1876; 1900), tendo sido a mais recente publicada por Serafim Leite em Apêndice às *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Transcrição desta versão encontra-se em *Pe. Joseph de Anchieta, S. J. - Cartas. Correspondência ativa e passiva. Obras Completas*, 6^o vol.. Pesquisa, Introdução e Notas pelo P. Hélio Abranches Viotti, S. J., São Paulo, Edições Loyola, 1984, pp. 121-150.

Esta carta, referida geralmente pelas palavras que lhe apôs o Padre Diogo de Toledo Lara Ordonhes ao divulgar pela primeira vez o original latino, *Epistola quamplurimum rerum naturalium...* (Lisboa, 1799) alcançou larga difusão ao ser publicada em Veneza na versão italiana, que não tardou dois anos³⁰.

Ela dá lugar ao Padre Anchieta entre os naturalistas que informam da fauna e da flora brasílicas e suscita o interesse dos estudiosos da história da Ciência em vários dos seus matizes³¹.

³⁰ *Nuovi avisi dell' Indie di Portogallo*, 3ª parte, Veneza, 1562, 150r-172r.

³¹ Carlos França, "Os Portugueses do século XVI e a História Natural do Brasil" in *Revista de História*, 15 (Lisboa, 1926), pp. 35-74, 81-128, 161-166; D. Bento José Pickel, "As primeiras plantas brasílicas citadas e descritas pelo Padre José de Anchieta" in *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, CLXXI (S. Paulo, 1966), pp. 33-64.

(Página deixada propositadamente em branco)

um notável apêndice. Tralalém de altas
 lina nobre de El-Rei de D. João I, de las
responderias aytadas e mudadas, de Vanden-
cia p'ças de Philofofia na segunda metade
de do século XIX, vira em a Revista a
 luy de publicaçães.

P' nunca difficuldades de direcção, originan-
 do na ausencia forçada de P'ças de Dineiros,
 fez-me até illente escriptu e immercida
 honra de me confiar a sub-direcção da
Revista por elle creada. Tão difficil em-
 go imp'ção - me responsabilidades taes que
 me impellem ao extremo de me d'emp' di-
 rectamente a pensar, ou, como V. P'ças^{luz} nar
 tanto a honra de comben p'cedimento, em
 lina de ha outo sejam cedoras de minha
 renovação admiração. Supplicando para a V.
 P'ças^{luz} ou me adme o ou para honra de me-
 p'lar no meu procedimento, sell'ito de

uma homenagem a Borges de me attender.

Um dos maiores obstáculos que a Revista tem encontrada p^{ra} a realisação do seu programma tem sido, d'um lado, a medicina do novo meio litterario, de outro, a realidade perante a publicidade de um grupo de homens de pensamento, de estudos e de competença nas mais variadas questões, que a falta d'habito, junto a falta d'um organo apropriado p^{ra} a sua tribuna, tem impedido de se porem em communicar com a grande massa do publico. Ha eis novo fracasso, felizmente, uma aperdabilissima lachrymatoria mental. Estudo de maço do cu de pensa, e talhe - e novo do lre de imagina. Infelizmente o cu estudam e talhem, guardam para si o fructo do seu pensamento e do seu illustraço. - D'ahi o serem quasi exclusivamente litterarios as novas Revistas, e o novo de recense tra-

REVISTA DE PORTUGAL

DIRECÇÃO

sembrada, cardeirista e
 unicamente nacional, que
 uma colheita, tem empentado de me-
 cenários do estrangeiro, o que animo e ra-
 diz no interesse a todas a classes e na ac-
 ceitação geral do publico

Elaborando este plano, eu procedi, ao
 mesmo tempo, a um rigoroso inven-
 tário do que acima chamarei pretoas nacio-
 nais, e procurei por outros livros e fazer
 uma lista bem completa dos nomes mais
 competentes para os tratar.

É, para, no desamparado das minhas func-
 ções de director, que me dirigi a V. Ex.^{ta} rapar-
 do - lhe que se de que honrar a pagina da
Revista com a sua, auto-riedade collabora-
 cao. E, como tanto eu respeito absolutamente
 o direito de linha escolha que V. Ex.^{ta} proce-
 der de sem assumptos, ouso supplicar
 que me vai bene a mel indicar - de dar
 que a Revista mto desgracia nos tratados

duas posições, pela competência, não pense
 de V. Ex.^{ta}. É um d'elles a curatela das perso-
nas nacionais, que V. Ex.^{ta} como ninguém
 conhece, sendo, como é, um ichthyologo
 eminente e ao mesmo tempo um estudioso
 a quem as curatelas económicas e leges
 são familiares. É o outro uma natividade
 sobre a vida e o trabalho seventy five
 de Anchieta, que a maioria dos publicos
 conhece exclusivamente de uma raça
tradicional. Tratando o primeiro ponto, V. Ex.^{ta}
 illustrando a abiniã sobre uma curatela
mao a maõ com emprego, ligada a
funcionarios interinos, tem propriedades
naõ souber. Tratando o segundo, V. Ex.^{ta}
poria um relato uma dos individuos
libelles o biem tanto de uma a uma raça
de uma moderna - e de qual em substitui
de comerçõ a folha negotio, grande o
em nome foi de uma ma de libelles...

Parece ainda o ponto tem V-Lyx^{us} não só
 opinaria feita, mas elementos de natureza
 para redigir a um trabalho — que a redigir
 car, de certo, se limitaria.

Podendo a V-Lyx^{us} que me releve ter
 importância indistinta, caso separe que
 o patológico fosse que tenha em vista
 — consolidar a existência de unica Remi-
 da pontuagem, de carácter geral, que presen-
 temente existe, e promova pontos as
 formas racionalis. a fim a centraliza-
 mento, merecer a sympathia, o interesse
 - o utilissimo auxilio de V-Lyx^{us}

Apresentando até enqui, confesso -
 me, com até utima, considero a
 respectiva sympathia.

de V-Lyx^{us} att. vos

c. o. e. ad. -

Porto: Moura da Maia
 Quinta do Mosteiro
 1892. Fev. 18

Luiz de Magalhães

Terão a delectar a V-Lyx^{us} como nunca

linhas inflexivas de sentido, que todas
a colaboração de Revisão e retificação

Carta 2

De José Vicente Barbosa du Bocage
a Luís de Magalhães

MUSEU DE LISBOA Lisbon: 21 de fev. 1853
SECÇÃO ZOOLOGICA

Amigo meu

Tenho muito, muito sim-
pato, a agradecer a V. Ex.
pela extrema benevolencia
com que me trata offerecen-
do-me logar na sua Revista
ao lado de tão eminentes
escriptores.

O que me pede a verdade
em demonstração de meus reco-
nhcimentos é que accute
tão humo. convite; mas in-
felizmente não m'o consen-
tem os meus poucos forças.

De algum tempo para cá
são muito restringidas as minhas
horas de trabalho, algumas, poucas
de dia, porque os meus
olhos já não podem entregar-
se à leitura ou à escrita
de muito com luz artificial.

Por outro lado tenho feroza-
mente de concluir trabalhos
interrompidos, ainda mal, pelas
minhas incursões na política.
Tenho entre mãos a revisão de
Ornithologia da Angola e
a publicação dos Mammiferos
e reptis de exploração do
novo Archiata, além outras de

meio monta. É um compromisso comigo mesmo a que não posso faltar e a que devo consagrar o tempo de que posso dispor até a muito próximo para a viagem d'onde se me volta.

Éis sinceramente o motivo por que não posso aceitar a vossa colaboração efectiva.

Ha porém um assumpto que v'hoz me sugere uma que me é extremamente sympathica — a noticia sobre a vida e trabalhos scientificos do Anchieta. De ha muito o Brazil em

mente, considerando-me a isso obrigado como a pagamento de uma dívida de gratidão; pois que souve aos trabalhos de minha vida e aventuroso explorador a modesta situação científica que logrei alcançar.

Vou tratar de reunir alguns elementos que ainda me faltam para uma boa publicação, e se conseguir fazer obra que, embora com muita indulgência, possa ser julgado digna de aparecer em publicos me compartilho das produções litterarias de meus notáveis e mais apreci-

MUSEU DE LISBOA

* SECÇÃO ZOOLOGICA

ads talentos de novo terra,
 aqui o cuidado de a enviar
 o v.l.:

A que me não posso com-
 prometter e a dar um mo-
 nio dentro d'um certo prazo.

Dei já as minhas resas e as
 por que v.l.: m'os attendera.

Tambem me considero este mi-
 nho contribuição para a sua
 Revista como uma modesta
 collaboração; e por isso expore
 que v.l.: em estira em
 que elle seja gratuita.

Sinto de véras não poder

fazer mais. Apuro seu olho e
 considerará no senecidade com
 que che fallo.

Deijo ainda ensinar. He
 apor o bndimento de minha
 estimo pelo seu caracter e de minha
 admiração pelo seu talento, e
 puz - the you me erio do the

M. M. M. M. M.

J. M. D. C. P.

Carta 3

De Luís de Magalhães

a José Vicente Barbosa du Bocage

REVISTA DE PORTUGAL

DIRECÇÃO

Carta: Proença de Alentejo
 Escrita ao Director.
 1852. Fev. 26

M. de M. - L.

Vendo-me perturbado, agradeço
 a benévola resposta que V. Ex.^{ta} me dirigiu
 da minha carta.

Sentindo não poder contar com a
 amável e benevolência de V. Ex.^{ta} no ponto
 científico da Revista (o que duas vezes to-
 menti, foi pela falta, em si, d'uma superior col-
 leccion, foi pelo costume de sempre me a deter-
 minarem) felicito-me por ter supellido a V. Ex.^{ta}
 um assumpto, que me proporciona a
 honra de, ao menos uma vez, me illustrar

de as páginas de suas publicações com
 o prefácio em nome de V. Ex.^{cia} de Sua
 Magestade a Real Academia de Sciences de V. Ex.^{cia}
 intendendo por esse antefaceo do favor que
 me concede. Somente affirmao que Ram.
da eja, com verdade e imparcialidade,
 pelo modo que elle a honra, o artigo de
 V. Ex.^{cia}

Agradecendo, mto. obrigado, tao
 alto favor - para que - confesso - o - na colle-
 ctanea de V. Ex.^{cia} em tanto o nome de
 v. Ex.^{cia} e realmente impellido - suppleto
 elle ao mesmo tempo que, sempre que
 no caso de seus estudos e trabalhos
 V. Ex.^{cia} achar assumpto sobre que fulque
 util, intencionalmente trazer uma liguere

relativa ao legi - não esquece as palavras
de Ramires e Alf. L.

Terminando, não posso deixar de
testemunhar-lhe a enorme paciência pelo
humoroso referendo que V. Ex.^{ta} me dirigiu.
Pembem-me não era demonstração de
apuro da parte de uma pessoa, cuja in-
diferença de caráter fôra suposto e venoso,
a cuja boa intenção e a cuja particulari-
dade, como político, fôra sempre justa, e
cuja talento e saber contribuíam para a
glória de ciência portuguesa contemporá-
nea. De resto, de parte d'estes testemu-
nhos, tem-se a honra de dar a V. Ex.^{ta} uma
penna pública, grande, no n.º 18 de Revista
da, sobre o tratado com a Inglaterra
que V. Ex.^{ta} tem de que e altamente

reforçar.

Reiterando a expressão de meu
reconhecimento, salientando-me, com
a máxima consideração e respeito,

de V.º alto a V.º
e.º. subscrito

João de Magalhães



JOSÉ MARIA PEDROSA CARDOSO

*Portugal, Conservatório Nacional de Lisboa
Universidade de Coimbra*

DO MODELO MUSICAL DE SANTA CRUZ DE COIMBRA NO TEMPO DE ANCHIETA

Falando de modelo musical em Santa Cruz de Coimbra, no tempo de José de Anchieta, não se pretende expor a música praticada no mosteiro crúzio em meados do século XVI, nem sequer defini-la como forma objectivada. Sem negar a sua dimensão paradigmática, refiram-se apenas alguns aspectos da sua prática musical que desempenham um papel relativamente pioneiro e original na História da Música em Portugal e, porventura, no mundo.

Antes de mais vale a pena observar algumas imagens do Mosteiro de Santa Cruz, que, antes de nós, foram certamente admiradas pelo jovem Anchieta. Interessa salientar que estas obras de arte – cujos autores são respectivamente: Nicolau de Chanterenne para as estátuas da fachada, João de Ruão para o púlpito da Igreja, Boutaca para a sala do capítulo e novamente Chanterenne para um baixo-relevo dos Passos da Paixão, aqui um “Ecce homo”, feito c. 1520 a partir de uma gravura de Dürer – constituem um veio de transmissão de uma arte europeia alargada: são demonstrativas de uma «renascença coimbrã», no dizer de Pedro Dias,¹ mas esta não se explica mais que por uma assimilação de técnicas

.....

¹ Pedro Dias, “Alguns aspectos da recepção das correntes artísticas em Coimbra durante

exteriores. Será assim na música de Santa Cruz? A origem do incremento musical no mosteiro crúzio, sobretudo no tocante ao despertar da polifonia, e no que já se convencionou chamar «escola de Santa Cruz», é um dos muitos aspectos que esperam uma explicação satisfatória por parte da Musicologia Histórica.

São conhecidos alguns depoimentos acerca do interesse que a prática musical de Santa Cruz mereceu além fronteiras, já no século XVI. É o caso, entre outros, de Martin de Azpilicueta (+1586), que, após a sua aposentação na Universidade de Coimbra em 1552, citou em Roma, ante a Cúria Pontifícia, o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra como modelo de prática musical na Liturgia católica e, conseqüentemente, como exemplo da viabilidade polifónica na música litúrgica.² O Concílio de Trento ainda não tinha tratado o assunto da reforma litúrgica quando o ilustre Doutor Navarro vivia em Coimbra, hospedado no Mosteiro de Santa Cruz, razão pela qual o seu testemunho é duplamente valioso. Sabe-se que a grande preocupação do Concílio tridentino era proteger a verdade da música litúrgica, i.e., proteger o canto litúrgico de tudo o que desvirtuasse ou prejudicasse a sua compreensão. Era importante e essencial que o texto cantado fosse, pelo menos, claramente percebido. Quem conhece a música dos crúzios de Coimbra, reconhece o que já sabia o Doutor Navarro: os compositores de Santa Cruz praticavam uma técnica musical que espelha, *avant la lettre*, as normas que o Concílio ditará no ano de 1563. Esta realidade é hoje facilmente comprovável graças às crescentes edições discográficas e às transcrições modernas.

Na impossibilidade de um exemplo auditivo, vejamos o exemplo do responsório de Natal de D. Pedro de Cristo. O *magnum mysterium*, considerando apenas o tratamento musical das primeiras palavras mais importantes: *mysterium* e *sacramentum*, em que a escrita é concentrada verticalmente, convite à interioridade evocada. Repare-se, logo, no tratamento imitativo de *ut animalia*, o motivo da grande admiração de

.....
o século XVI”, *A sociedade e a cultura de Coimbra no Renascimento*, Coimbra, Epartur, 1982, p. 97-127.

² D. Nicolau de Santa Maria, *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*, Lisboa, 1668, *apud* Ernesto Gonçalves de Pinho, *Santa Cruz de Coimbra centro de actividade musical nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981, p. 34-35.

quem vê o presépio, sublinhado repetidamente pelas vozes, sem que o ritmo musical emergente da palavra, prejudique minimamente a sua compreensão. Sem alargar este apontamento de análise, parece que este é um exemplo demonstrativo de uma prática generalizada na escola musical crúzia: fazer como faziam os músicos de Coimbra era estar no caminho certo da música polifónica litúrgica, que o Concílio de Trento viria canonizar.

Além da exemplaridade invocada para a música de Santa Cruz, graças sobretudo à sua concepção litúrgico-funcional, e entre os numerosos aspectos a considerar na prática musical dos Cónegos Regrantes, seja permitido salientar apenas dois: a polifonia da música da Paixão e a técnica rítmica do seu canto monofónico.

Vejamos algumas imagens de manuscritos da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, todos eles atribuídos ao espólio do Mosteiro de Santa Cruz. Os dois primeiros são páginas do MM 32, um manuscrito musical copiado em meados de Quinhentos. Apresentam uma composição portuguesa de música da Paixão, notável por ser a três vozes graves sobre quatro versos da Paixão de S. Mateus: o proémio (*Passio Domini nostri...*), as palavras de Cristo na Cruz (*Heli, Heli... e Deus meus, Deus meus*) e as últimas palavras da própria Paixão (*Erant autem ibi Maria Madalene...*). A composição a três vozes, destinada a ser executada pelos três diáconos da Paixão, o tratamento musical das palavras de Cristo, juntamente com algum outro verso do Texto narrado e a escolha destes e não de outros versos da Paixão são, com a certeza relativa dos documentos hoje conhecidos, o primeiro documento de uma prática musical de que Portugal se pode justamente orgulhar diante do mundo. Poder-se-iam referir outros códices musicais, igualmente de Santa Cruz, com espécies musicais congéneres. Vejamos apenas, com o requinte de uma cópia de luxo, a primeira página do MM 56, um passionário misto que tem a particularidade de inserir no canto monofónico da Paixão nada menos que dez versos polifónicos a três vozes: 4 do Narrador e 6 de Cristo. Esta forma específica de música será divulgada e praticada em todo o Portugal até pelo menos o século XVIII.

Continuando como o mesmo MM 56, repare-se que as últimas páginas de Paixão de Mt, apresentam apenas uma linha monofónica. São cantochão segundo modelo tradicional português, mas com um aspecto muito particular: uma notação própria da polifonia, i.e., com todas as

marcas da mensuração: breves, semibreves, mínimas, semínimas, pontos de aumentação, pausas, etc. Aceitando que esta escrita não é um simples «*ludus notarum*», resta constatar que os Cónegos Regrantes executavam pelo menos parte do seu cantochão em versão ritmada. Existem outros Mms no fundo da BGUC com abundante notação mensural aplicada a melodias tradicionais de cantochão: caso dos MM 26, 32, 37, 147 e 252. O que, bem vistas as coisas, pode muito bem ser mais uma dimensão da originalidade do cantochão crúzio decididamente defendido pelos participantes dos Capítulos Gerais de Santa Cruz de 1569, 1575 e 1578. Em 1569, face à abertura permitida pela bula de Pio V na apresentação do novo Breviário, os capitulares ordenam a D. Vicente que escreva o cantochão de Santa Cruz («... o processionário, toário e cantos que fizer o padre Dom Vicente, segundo por este capítulo fica a ele encomendado»³), tarefa que é dada como realizada, no Capítulo de 1575 e que mereceu a este Cónego, no Rol dos Cónegos de Santo Agostinho, o elogio de ter composto «*todos os cantos chãos que na nossa congregação se usam...*».⁴

A esse respeito contemple-se uma imagem do MM 69, um códice musical que recolhe melodias rituais de Santa Cruz juntamente com uma versão monofónica do canto da Paixão, e que foi escrito certamente entre 1560 e 1572 e que, por corresponder aos ditames daquele primeiro Capítulo Geral, pode ser obra de D. Vicente, porventura mesmo autógrafo, sendo escrito, em consequência cerca do ano de 1572.

Observe-se, agora, uma página do MM 200, um passionário manuscrito, mais cuidado, ostensivamente atribuído à Comunidade de Santa Cruz, provavelmente copiado por D. Francisco de Santa Maria, ou talvez mesmo D. Acúrsio, e que demonstra igualmente como, também no canto monofónico da Paixão, se praticou uma execução mensural. Esta, verificando-se mais abundantemente na parte final da Paixão, como a imagem documenta, mas também e sobretudo nas partes do Bradado, pode testemunhar documentalmente a fama que alguns cón-

.....

³ José Maria Pedrosa d'Abreu Cardoso, *O canto litúrgico da Paixão em Portugal nos séculos XVI e XVII: os passionários polifónicos de Guimarães e Coimbra*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1998, p. 54 (dissertação doutoral).

⁴ *Ibid.*, p. 53.

gos tiveram, como exímios cantores dos bradados da Paixão, reconhecidos até na vizinha Espanha, durante o domínio filipino, como é o caso de D. Ambrósio de Santo Agostinho, que «tinha particular graça para os bradados das paixões e bênçãos do círio pascal».⁵

Em resumidas contas, nem a polifonia a três vozes dos Versos da Paixão nem o cantochão figurado de Santa Cruz de Coimbra se podem considerar inteira criação dos Cónegos de Santo Agostinho – há indícios suficientes de influências exteriores –, mas contituem, de qualquer maneira, uma prática localmente documentada e de certo modo pioneira. Até que ponto os missionários portugueses, Jesuítas e não só, levaram para os «novos mundos» as práticas do canto litúrgico vigente em Coimbra e em todo o Portugal é um assunto de momento apenas aflorado e que urge aprofundar.

.....
⁵ Ernesto Gonçalves de Pinho, *op. cit.*, p. 48.

(Página deixada propositadamente em branco)



JOSEFA NUNES TAVARES

*Brasil, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Universidade do Grande Rio (UNIGRANRIO)
FIJ - Faculdades Integradas de Jacarepaguá*

A POÉTICA DE ANCHIETA: UMA ARTE DE ENTRELAÇAMENTO.

Anchieta foi um apóstolo e místico, que não se despreendeu de seu país adotivo (Portugal), mas também se dedicou com veemência à conversão dos gentios. Utilizou-se do português, do espanhol, do latim, do tupi e da língua mais falada na costa do Brasil, em diferentes gêneros: o lírico, o dramático e o épico, ressaltando-se ainda os Sermões, as Cartas, os Fragmentos Históricos, refletindo, sem dúvida, a sua missão missionária.

Historicamente pode-se afirmar que as primeiras tentativas de poesia religiosa no Brasil floresceram através das obras de Anchieta. Essa poesia professada estava imbuída de instrumento político e correspondeu a um meio eficaz de conquistar os indígenas à fé católica.

O espírito religioso, o anseio de conquistas e o dever jesuítico que emanavam da ideologia professada pela Companhia de Jesus, levaram-no a romper os limites de uma periodização, transportando-o a um estilo próprio, renascido num Brasil selvagem, onde era preciso pregar em “alta voz”, converter, impor uma nova cultura a povos tão diferentes e estranhos.

Dentro dessa literatura de conversão, fundiu, em suas obras, o espírito Medieval, predominando o temor a Deus como sinônimo de

Amor; o Renascimento, no espírito de conquista e no Deus que vai se sobressair em seus poemas - “Deus humanado”; o Maneirismo, na arte de entrelaçamento, onde “as palavras e os nomes são nós”, e o Barroco, através do jogo de palavras (cultismo) e da literatura do medo e do pavor que vai se desdobrar, especificamente, no teatro.

As obras do padre José de Anchieta parecem entrelaçar a Idade Média, o Renascimento, o Maneirismo e o Barroco, criando um estilo a parte – o estilo anchietano. Em suas obras, esses ideais vão se fundir, tornando-se quase impossível identificá-los, separá-los periodicamente. Por encontrar-se engajado com os processos de colonização, ele não poderia ser inteiramente medieval, nem só renascentista, ou apenas barroco, mas soube trançar esses estilos em sua poética, criando um estilo original. “Os brasis” serviram de temas, e a arte que se desenvolveu no Brasil reflete o espírito polêmico e contraditório do jesuíta que se achava entre a cruz e a espada.

A arte de entrelaçamento, reapreciada por Arnold Hauser e por Gustav René Hocke, revela um elemento que transparece na poética de Anchieta: o uso dos nós.

Essas linhas entrelaçadas, verdadeiros labirínticos místicos, levam a um centro ou a uma célula primitiva, que simboliza o Eu complexo do artista.

Nessa arte de entrelaçamento, feita por “nós”, encontra-se o ser enigmático – o homem. Este ser transcende os elementos do concreto. É um ser que pensa, que transcende pelo fato de existir. Apesar de apático, ele é dono de si mesmo, um tipo de demiurgo, ou seja, é uma criatura intermediária entre a natureza divina e a humana.

Na época do Maneirismo, essa arte ganhou corpo e foi explorada primeiramente por Leonardo Da Vinci. Ela carrega em si o enigma da religião.

Gustav René Hocke, em seu livro, *Maneirismo: o mundo como labirinto*, cita diversos artistas que enveredaram por esse caminho. Não convém salientá-los aqui, mas destacaremos alguns de relevante importância para este trabalho.

Dante, diante do mistério de Deus, diz que ele deveria ser representado por “nós estranhos” (*nodi strani*); Mellan representa o Cristo no sudário por uma só linha e acrescenta: “o único deve ser constituído por uma única linha”; Tesouro, por sua vez, diz que “as profecias são

como fios cheios de nós”; Gustav René Hocke, após desfiar a arte desses artistas, acrescenta que “As palavras e os nomes são nós”.

Para todos esses artistas, esse tipo de arte traz em si um sentimento espiritual bem concreto, um sentido não apenas metafísico, mas religioso.

Um exemplo da influência dessa arte encontra-se no Cordão de São José, que apareceu no século XVII, através da Irmã Sillevorts do Convento de Anvera das Agostinianas, na Bélgica. Esse Cordão é todo branco e, na ponta, encontram-se sete nós, cada um representando as setes dores e as sete alegrias de São José. Ele é usado não somente para curar doenças corporais, como também espirituais.

Surge então a pergunta: A poética de Anchieta não estaria impregnada desse espírito religioso da arte de entrelaçamento?

Em suas poesias, Anchieta revela essa tendência, reforçando mais ainda sua concepção missionária. Diríamos que, ao trançar a Idade Média, o Renascimento e o Barroco, ele estaria criando uma arte a parte, entrelaçada de “nós”. Ora, se “as palavras e os nomes são nós”, Anchieta, consciente ou inconsciente, estaria anunciando ou prenunciando uma arte que culminaria no Barroco literário.

Esses estilos entrecruzados nas obras anchietanas, presos por nós, refletem o enigma que se dissolveria com a propagação do Catolicismo no Brasil.

No poema *Do Santíssimo Sacramento*, encontram-se entrelaçados os elementos que podem caracterizar as obras do Padre José de Anchieta como uma arte que dever ser estudada à luz do século em que fora criada – um século também de entrecruzamento – raças, culturas, línguas, religiões. Um século atado por “nós”. Como uma profecia, os fatos ocorridos nesse século foram se desenrolando, desatando-se e se concretizando. Lentamente, os “nós” foram se desfazendo e revelando ao mundo os verdadeiros profetas e suas respectivas profecias. A Bíblia está repleta de “nós” que ainda hoje se desatam.

O poema *Do Santíssimo Sacramento*, aproxima-se do povo, através de um vocabulário simples, mas sem perder a beleza harmônica do jogo de palavra. Logo na primeira estrofe, encontramos-nos diante do enigma do Cristianismo: a comunhão.

Ó que pão, ó que comida,
 ó que divino manjar
 se nos dá no santo altar
 cada dia.
 (Anchieta, 1954, 366)

Às vezes, o espírito renascentista se destaca na exaltação de homem-Deus ou Deus-homem, comum na poética de Anchieta. Nos versos “Aqui se refina a fé, / pois debaixo do que vemos, / estar Deus e homem cremos, / sem mudança,” Deus e homem se confundem.

Não se pode descartar a possibilidade de o padre José de Anchieta ter sofrido influências maneiristas. Basta nos remetermos à época, fins do século XVI, momento de grande confusão religiosa, em que a estética se sobressaía nas artes plásticas; em que a idéia de clareza, harmonia, simplicidade soava falsa.

Na arte de entrelaçamento, o “nó” será a marca registrada de uma arte tipicamente religiosa. Anchieta revela essa tendência através dos versos:

Ó entranhas piedosas
 de vosso divino amor!
 Ó meu Deus e meu Senhor
 humanado!

Quem vos fez tão namorado
 de quem tanto vos ofende?
 Quem vos ata? Quem vos prende
 com tais nós?
 (*Idem*, 368)

Se “as palavras e os nomes são nós”, a poética de Anchieta está repleta desse elemento através do próprio jogo de palavras que, por si mesmo, se entrelaça, revelando o ser que se ergue – criatura intermediária entre o divino e o humano. Outras duas estrofes podem ser ressaltadas, onde a palavra “nó” ganha uma dimensão mais pessoal, provavelmente a do próprio poeta – criatura também intermediária entre o divino e o humano.

*Prendei-me com fortes nós,
Iesu, filho de Deus vivo,
pois que sou vosso cativo
que comprastes*

*co'o sangue, que derramastes,
com a vida, que perdestes,
com a morte, que quisestes
padecer!
(Idem, 370)*

Toda essa poesia carrega em si o enigma do Cristianismo. Na estrofe “Morra eu, por que viver / vós possais dentro de mi. / Ganhai-me, pois me perdi / em amar-me.”, o jogo de palavras vida / morte se entrelaça, se confunde numa única idéia: a vida eterna.

No poema *Em Deus, meu Criador* revela-se o tema da transitoriedade da vida, comum na época do Barroco. Segundo M. de L. de Paula Martins “Numa cópia existente no Instituto Histórico e Geográfico, esta poesia tem o título de ‘Vaidades das cousas do mundo’”. A primeira estrofe nos remete a uma temática desenvolvida por Gregório de Matos Guerra: a mudança das coisas da vida. Evidentemente a finalidade é diferente, mas a efemeridade da vida é um tema abordado por ambos:

*Não há cousa segura.
Tudo quanto se vê
se vai passando.
A vida não tem dura.
O bem se vai gastando.
Toda criatura
passa voando.
(Idem, 377)*

No percurso do poema, Anchieta deixa fluir o sentido religioso e catequético inerente à sua missão jesuítica: “Quem serve a tal senhor / não faz mudança” (*Idem, 377*).

Serviu-se o poeta de um raciocínio em bases filosóficas, remon-

tando sobre outro de bases cristãs. O primeiro, tipicamente renascentista, o segundo, medieval e o terceiro, Barroco, em que se utiliza dos dois primeiros, trançando-os num só: o racional e o cristão.

O poema *A Santa Inês* apresenta elementos cultistas indiscutíveis. Utilizando-se do trabalho da Santa em padaria, o nosso poeta-missionário apresenta as metáforas possíveis referentes a esse campo semântico. Cria os trocadilhos entre o trigo do Alentejo com que trabalhava a Santa e o “trigo novo”, o pão da vida que a Santa oferece.

Sem abandonar o espírito religioso e a mensagem catequética, Anchieta cria um poema onde o Medieval e o Barroco se entrelaçam num poema de exaltação, realçando os dotes da Santa como exemplos a serem seguidos. As metáforas simples, retiradas da alma do povo, servem para convocar esse mesmo povo à comunhão. É uma poesia feita para ser cantada, devido à melodia de seus versos, inteiramente popular, que se eternizou através do refrão: “porque vossa vinda / lhe dá lume novo”.

Em *Carta da Companhia de Jesus para o Seráfico São Francisco* aparece CRISTO como “Deus humanado”, conforme os versos:

Depois de tudo criado
por conto, peso e medida,
disse Deus: ‘Seja formado
o homem, como treslado
de nossa imagem subida.

E criou
a Adão, a quem adotou
da semelhança divina,
mas foi tal sua mofina
que mui depressa borrou
aquela imagem tão divina.

Mas Cristo, DEUS HUMANADO,
glorioso São Francisco,
para limpar o treslado,
que Adão tinha borrado
pondo o mundo em tanto risco,

quis pintar,
e consigo conformar
a vós, de dentro e de fora,
com graça tão singular
que vos podemos chamar
homem novo, em Deus mora. (*Idem*,409)

O racional renascentista se presentifica nos versos: “Noé fez a grande arca / em que o homem racional, / junto co’o bruto animal, / escapassem como em barca / do dilúvio universal”. (*Idem*, 410). Vê-se, inclusive, a função da Igreja que nos remete à luta por uma causa cristã, ou, talvez, devido ao espírito da Contra-Reforma, a Igreja estivesse imbuída desse espírito guerreiro: “Com tal capitão diante, / aumentou-se a fé e lei / da igreja militante / e vós, já na triunfante, / sois coroados por rei”. (*Idem*, 411)

Com relação à poesia dramática, o discurso anchietano aproxima-se do espírito barroco, não só no tocante ao jogo de palavras, mas também na literatura do medo e do pavor que vai se desencadear em seus versos.

O medieval encontra-se na popularidade dos versos, como também, no senso religioso de extrema euforia ao amor e ao temor a Deus.

Assim como a poesia lírica, a dramática segue o mesmo percurso, atingindo a sua plenitude e seus objetivos na representação.

Para provocar, chamar a atenção do povo, revelar uma nova cultura e uma outra ideologia, o padre funde os estilos que se entrelaçavam na época, onde as línguas tupi, espanhola e portuguesa se unem para formar um único corpo. Exaltam-se a vida e as virtudes dos santos; rebaixa-se a vida dos não-cristãos.

Na peça *Na festa de São Lourenço*, aparecem duas idéias de fogo: o fogo do inferno, que representa o pecado e a morte eterna; o fogo com o qual foi queimado São Lourenço, que representa a salvação, a vida eterna. Alternando essas duas idéias opostas, Anchieta cria um discurso comovente, compondo um clima amedrontador, tendo como exemplo positivo a figura de São Lourenço e como negativo as figuras dos dois imperadores que perseguiram os cristãos na Idade Média: Décio e Valeriano.

Dois fogos traziam n'alma
com que as brasas resfriou,
e no fogo em que se assou,
com tão gloriosa palma
dos tiranos triunfou.

Um fogo foi o temor
do bravo fogo infernal,
e, como servo leal,
por honrar o seu Senhor
fugiu da culpa mortal.

Outro foi o Amor fervente
de Jesus, que tanto amava,
que muito mais se abrasava
com esse fervor ardente
que co'o fogo, que se assava.

É inegável que os autos do padre José de Anchieta chocavam, amedrontavam os índios nas alegorias que se erguiam em cena. O fogo do inferno contribuiu intensamente para criar esse clima e essa imagem na alma dos gentios. Pode-se dizer que a força dos diabos corresponderia à resistência indígena à colonização, e a força dos anjos e santos ao próprio espírito do colonizador. É uma luta de ideologia, onde a do colonizador impõe as regras do jogo.

No teatro barroco, não se perdeu a conquista da terrena realidade, do esplendor dos sentidos, mas toda a beleza profana é revelada como ilusão passageira. Toda época barroca se encontra em planos opostos: o da beleza fugaz e o da transcendência do ser absoluto; o do prazer do momento e do anseio da eternidade.

O teatro jesuítico, em especial o do padre José de Anchieta, revela essa expressividade devido à luta entre a Igreja e a Reforma. É uma arte que tende mais para a imagem do que para a palavra, procurando impressionar o povo, colocando-o em estado de admiração devota.

Assim como o teatro barroco, os autos anchietanos tornam-se instrumentos didáticos do espírito e da verdade. É uma literatura feita para chocar, impressionar, dominar, subjugar. Idade Média, Renasci-

mento e Barroco se entrelaçam nessas representações e ganham uma dimensão maior: não mais o teatro jesuítico, mas o teatro anchietano.

No estilo anchietano, destaca-se o homem preocupado com a expansão do catolicismo, a propagação da fé, o catequista capaz de atingir a fundo a alma dos indígenas. Na sua força missionária, buscou na arte a expressão maior e soube usá-la como uma arma na conquista dos ideais cristãos.

Anchieta não se prendeu apenas a um estilo. Ele soube trançar períodos que por si já se entrelaçavam. Utilizou em suas poesias as marcas registradas desses estilos, sem ferir os seus ideais de missionário. A simplicidade métrica e vocabular, o senso religioso e devoto à Virgem Maria, a exploração de temas ligados à vida de santos, os trocadilhos, o espírito de conquista, a ânsia de comunhão com Deus e com os ideais do Cristianismo revelam uma poética repleta de “nós”.

Precisamos caminhar muito para chegarmos a uma conclusão satisfatória sobre essa arte que se desenvolveu em fins do século XVI, no Brasil, e que tantas polêmicas e discussões tem provocado. É preciso analisar as obras do padre José de Anchieta levando-se em consideração o espírito da época, a obediência cega que os jesuítas deviam aos seus superiores e as circunstâncias em que foram geradas.

É preciso reconhecê-lo não apenas como missionário, que fez poesia religiosa para catequizar, impor uma doutrina, mas como um poeta que soube marcar e demarcar uma época através de um estilo próprio e original - o estilo anchietano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 - ANCHIETA, S. J. José de, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (1554-1594), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933.

2 - _____, *Poesias* (Manuscrito do século XVI, em português, castelhano e latim e tupi. Transcrições, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins), São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. Todas as citações no corpo do trabalho foram retiradas dessa edição.

- 3 - ANTONIL, José Carlos de Souza, *Cultura e opulência do Brasil*, São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1982, 3ª ed..
- 4 - ARAÚJO, José Carlos de Souza, *Igreja católica no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1986.
- 5 - AZEVEDO, Fernando de, *A cultura brasileira*, São Paulo, Nacional, 1980, 2ª ed..
- 6 - CARDOSO, S. J. Armando, *O bem-aventurado Anchieta*, São Paulo, Loyola, 1944.
- 7 - CASTELLO, José Aderaldo, *Manifestações literárias do período colonial*, São Paulo, Cultrix, 1988, 3ª ed..
- 8 - COUTINHO, Afrânio, *A literatura no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1987, 3ª ed..
- 9 - GUILERMOU, Alain, *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*, Rio de Janeiro, Agir, 1973.
- 10 - HESSEL, Lothar Francisco, *O teatro jesuítico no Brasil*, Porto Alegre, U.F.R.G.S., 1972.
- 11 - HOCHE, Gustav René, *Maneirismo: o mundo como labirinto*, São Paulo. Perspectiva, 1974.
- 12 - HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1984, 17ª ed..
- 13 - HOORNAERT, Eduardo et alii., *História da igreja no Brasil*, Petrópolis, Paulinas, 1983, 3ª ed..
- 14 - LEITE, S. J., Serafim, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- 15 - _____, *História da Companhia de Jesus*, Rio de Janeiro – Lisboa, Civilização Brasileira, 1938.
- 16 - LIMA, M. de Oliveira, *Aspectos da literatura colonial brasileira*, Leipzig, Brockhaus, 1896.
- 17 - MARTINS, Wilson, *História da inteligência brasileira*, São Paulo, Cultrix, 1976.
- 18 - MERQUIOR, José Guilherme, *De Anchieta a Euclides*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1979, 2ª ed..
- 19 - VASCONCELOS, Simão de, *Vida do venerável padre José de Anchieta*, Rio de Janeiro, INL, 1943.



JULIANA DINIZ FONSECA CORVINO

*Brasil, União Brasileira de Trovadores
Universidade Federal de Viçosa*

GUSTAV JAMES SZABO

Brasil, Universidade Federal de Viçosa

DULCE MARIA VIANA MIDLIN

Brasil, Universidade Federal de Ouro Preto

POETA P^E. ANCHIETA, 1554 E A TROVA: UM ELO ENTRE BRASIL E PORTUGAL

“Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus.” (Gal 2.20)

Por meio da criação torna-se inteligível a perfeição de Deus. Por meio da obra poética deixada por José de Anchieta igualmente se torna inteligível uma incansável busca de perfeição, aliada a uma indiscutível sabedoria e a uma bondade infinita, tudo o que fazia dele um exemplar padre e poeta. Anchieta já não vivia, era Cristo que vivia nele, como o Apóstolo São Paulo; a virtude da graça que o anima e o faz participar da natureza divina como amigo e filho de Deus o leva a fazer da cidade de São Paulo também uma dessas criações que atestam a qualidade do espírito de quem a criou.

Como Poeta José de Anchieta é um autor de transição entre a Idade Média e o Barroco. Filia-se às escolas quinhentistas, principalmente à lírica dos cancioneiros ibéricos. Sua produção literária torna-se então mais “requintada”, de belos versos, que atingem a alma do povo, como em *Cordeirinha linda*, uma canção que saudava Santa Úrsula que transmite inocência angelical, retomando fontes bíblicas com arte, sutileza e glória.

A canção *Cordeirinha linda* tem títulos em comum de: *Padeirinha*

e de *Outra* ou com o título *Entrai “ad altare Dei”*¹; *Cordeirinha* lembra o martírio e a pureza de Santa Inês, Virgem, Mártir, que coroou a virgindade com a morte por martírio, aos 13 anos de idade, aos 21 de janeiro de 304(?). Do nome Inês há duas interpretações que Santo Agostinho admite: Inês em grego é *Hagne* (pura) e em latim *Agna* (cordeira), mas conta a lenda que depois de dois dias da sua morte a mártir apareceu a seus pais, acompanhada de um grupo de virgens, tendo ao seu lado um cordeirinho.

Cordeirinha aplica-se a qualquer virgem e mártir, e Anchieta o atribui à Santa Úrsula, uma das Virgens Mártires de Colônia, na Alemanha, mortas pelos Hunos, filha de um rei da Grã-Bretanha, que morreu enforcada por sua fé e virgindade, mas sua história é ainda um caso para especulação.

A canção inicia-se com uma quadra (estrofe de quatro versos) em redondilha menor (cinco sílabas). A composição é em “quintilha” (estrofe de cinco versos), se desconsiderarmos os versos que correspondem ao estribilho, que não seria o correto. A primeira estrofe é uma quadra com rimas ABAB (rima alternada ou cruzada, aquela em que os versos rimam alternadamente o primeiro com o terceiro e o segundo com o quarto) e quatro oitavas também em redondilha menor com o final do sexto verso e os dois últimos versos, que são o estribilho que se repetem no final de cada estrofe com rimas ABBAACDC.

TEXTO I

Cordeirinha linda²

	1	2	3	4	5	
Cordeirinha linda,	Cor /	dei /	ri /	nha /	<u>lin</u> /	da, A
como folga o povo,	co /	mo /	fol /	ga o /	<u>po</u> /	vo, B

¹ Considerado composição à parte por estar indicado no manuscrito de *Outra. Entrai “ad altare Dei”* título destacado em Leodegário A. de Azevedo Filho, *As poesias de Anchieta em Português*, Rio de Janeiro, Edições Antares, 1983.

² Primeira parte da canção *Cordeirinha linda*, José de Anchieta S. J., *Lírica Portuguesa e Tupi* (introdução, notas e tradução do Pe. Armando Cardoso S. J.), São Paulo Loyola, 1984, p. 112.

<i>porque vossa vinda</i>	por / que / vo / ssa / <u>vin</u> / da	A
<i>lhe dá lume novo!</i>	lhe / dá / lu / me / <u>no</u> / vo!	B

	1	2	3	4	5	
Cordeirinha santa,	Cor	dei	ri	nha	<u>san</u>	ta, A
de Jesus querida,	de	Jes	sus	que	<u>ri</u>	da, B
vossa santa vida	vo	ssa	san	ta	<u>vi</u>	da B
o diabo espanta.	o	dia	bo	es	<u>pan</u>	ta. A
Por isso vos canta,	por	i	sso	vos	<u>can</u>	ta, A
com prazer, o povo,	com	pra	zer,	o	<u>po</u>	vo, C
<i>porque vossa vinda</i>	por	que	vo	ssa	<u>vin</u>	da D
<i>lhe dá lume novo.</i>	lhe	dá	lu	me	<u>no</u>	vo. C

(...)

(...)

A segunda parte da canção, intitulada de *Padeirinha*, segue a mesma estrutura da primeira parte da *Cordeirinha linda*; a primeira estrofe é uma quadra em redondilha menor (cinco sílabas) com rimas ABAB e cinco estrofes de oito versos também em redondilha menor com rimas ABBAACDC.

TEXTO II

Padeirinha³

	1	2	3	4	5	
(Padeirinha linda	(Pa	dei	ri	nha	<u>lin</u>	da, A
<i>ao faminto povo</i>	ao	fa	min	to	<u>po</u>	vo B
<i>dais, com vossa vinda,</i>	dais,	com	vo	ssa	<u>vin</u>	da, A
<i>pão de trigo novo.)</i>	pão	de	tri	go	<u>no</u>	vo.) B

	1	2	3	4	5	
Não é d'Alentejo	Não	é	d'A	len	<u>te</u>	jo A
este vosso trigo,	es	te	vo	sso	<u>tri</u>	go, B

³ Segunda parte da canção *Cordeirinha linda* intitulada de *Padeirinha*, José de Anchieta S. J., *Lírica Portuguesa ...*, op. cit., p. 112-113.

mas Jesus amigo	mas / Je / sus / a / <u>mi</u> / go	B
é vosso desejo.	é / vo / sso / de / <u>se</u> / jo.	A
Morro, porque vejo	Mo / rro, / por / que / <u>ve</u> / jo	A
que este nosso <i>povo</i>	que es / te / no / sso / <u>po</u> / vo	C
não anda <i>faminto</i>	não / an / da / <u>fa</u> / <u>min</u> / to	D
deste <i>trigo novo</i> .	des / te / tri / go / <u>no</u> / vo.	C
(...)	(...)	

E a terceira parte da canção intitulada de *Outra* é a continuação das duas primeiras partes, *Cordeirinha linda* e *Padeirinha*. Inicia-se com uma quadra (estrofe de quatro versos) em redondilha maior (sete sílabas) com rimas ABBA estribilho que se repete depois de duas quintilhas (estrofe de cinco versos), em redondilha maior com rimas ABBA.

TEXTO III

Outra⁴

	1	2	3	4	5	6	7	
<i>Entrai “ad altare Dei”,</i>	En /	tra /	“ad /	al /	ta /	re /	<u>Dei</u> ”,	A
<i>virgem mártir mui fermosa,</i>	vir /	gem /	már /	tir /	mui /	fer /	<u>mo</u> / sa	B
<i>pois que sois tão digna esposa</i>	pois /	que /	sois /	tão /	dig /	na es /	<u>po</u> / sa	B
<i>de Jesus, que é sumo rei.</i>	de /	Je /	sus, /	que é /	su /	mo /	<u>rei</u> .	A

	1	2	3	4	5	6	7	
Debaixo do sacramento,	De /	bai /	xo /	do /	sa /	cra /	<u>men</u> / to,	A
em forma de pão de trigo,	em /	for /	ma /	de /	pão /	de /	<u>tri</u> / go,	B
vos espera, como amigo,	vos /	es /	pe /	ra, /	co /	mo a /	<u>mi</u> / go,	B

com grande contentamento:	com /	gran /	de /	con /	ten /	ta /	<u>men</u> / to:	A
ali tendes vosso assento.	a /	li /	ten /	des /	vo /	sso a /	<u>ssen</u> / to.	A
(...)	(...)							

⁴ Terceira parte da canção *Cordeirinha linda* intitulada de *Outra*, José de Anchieta S. J., *Lírica Portuguesa ...*, op. cit., p. 113.

De fato, a canção *Cordeirinha linda* estrutura-se em alguns trechos em quadras, principalmente na terceira parte; *Outra*, que tem uma quadra (estrofe de quatro versos de sete sílabas poéticas, de rima entrelaçada ou intercalada – o primeiro verso rima com o quarto e os dois interiores entre si). Porém isto não significa que seja uma Quadra Popular ou Trova, uma vez que tudo indica que em 1500, pouco antes ou pouco depois, não havia Quadras Populares ou Trovas na Espanha. O que havia eram as “coplas”, e as cantigas dos trovadores da Idade Média, chamadas de trovas ou quadrinhas por estarem estruturadas em estrofes de quatro versos, composições geralmente de sete sílabas em cada um dos quatro versos, mas para serem cantados e sem obrigação de rima; tal forma de composição difere das atuais Quadras Populares ou Trovas.

Desde o século XIII há um processo de divinização da canção popular, chamada em Teoria Literária de *contrafactum*⁵. A canção popular é transposta através deste processo para a divinização do texto, ou cristianização, sendo este utilizado por Anchieta.

O Movimento Trovadoresco Brasileiro, teve como fundador-mor o trovador Luiz Otávio, pseudônimo usado pelo dentista Gilson de Castro, fundador também da União Brasileira de Trovadores – U.B.T. – uma entidade cultural, sem fins lucrativos, que congrega a grande totalidade dos trovadores brasileiros, por intermédio de suas Delegacias e Seções. Não é a única que tem o privilégio de divulgar a trova; no entanto, é a que mais realiza estudos, palestras, conferências, reuniões e encontros de trovadores.

A U.B.T. conceitua a Trova como: «composição poética de quatro versos de sete sílabas, com rimas, que encadeiam o primeiro com o terceiro verso e o segundo com o quarto e com sentido completo.»⁶

A Quadra Popular portuguesa, que é o nome da Trova em

.....

⁵ «Como lo define Wardropper, “un *contrafactum* es una obra literaria (a veces una novela o un drama, pero generalmente un poema lirico de corta extensión) cuyo sentido ha sido sustituido por otro sagrado.” Este fenomeno de las versiones a lo divino es conocidissimo entre los estudiosos de la literatura española, en especial como fuente literaria de autores tan importantes como San Juan de la Cruz»: Nicolás Extremera & Luisa Trias, “Un *contrafactum* de José de Anchieta: mira el malo con dureza”, *Estudios universitários de língua e literatura*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993, p. 611.

Portugal, tem como definição: «uma estrofe formada de quatro versos de sete sílabas poéticas, rimando pelo menos o segundo com o quarto verso e com sentido completo.»⁷

Os trovadores da Idade Média eram os que compunham os poemas e as músicas por mero prazer. Foi a difusão da canção, a partir do século XI atribuída aos trovadores, cujo nome vem do italiano *trovare*, e do francês *trouver*, significando talvez “achar” ou inventar novas melodias. Foram eles cantores ambulantes de origem nobre, acompanhados por músicos chamados de menestrais e jograis, que cantavam e recitavam as composições dos trovadores.

A Trova brasileira é evidentemente originária da quadra popular portuguesa. Com o passar do tempo, ela ficou mais refinada, mais literária, mais exigente e embora existam quadras feitas em diversos idiomas, a Quadra Popular e conseqüentemente a Trova é um gênero literário exclusivo da língua portuguesa. Não existe nenhum outro país do mundo, nenhuma outra língua que tenha um movimento como esse.

Em 25 de Janeiro de 1554, data de aniversário da conversão de São Paulo, num altar improvisado, foi rezada a primeira Santa Missa no planalto de Piratininga pelo Padre Manoel de Paiva, com a presença de José de Anchieta (ainda em formação religiosa). Era o início da fundação do Colégio de São Paulo.

O nome dado ao Colégio homenageava o “Apóstolo dos Gentios” (o santo que deixava de ser um perseguidor de cristãos, ao perder a visão, e passa a ser um dos baluartes do cristianismo, quando a recupera). Encontra-se hoje no mesmo local o Museu Padre Anchieta, inaugurado em 1979, que mantém um grande elo poético entre Brasil e Portugal, mais precisamente um elo trovadoresco, promovendo concursos de Trovas ou Quadras Populares, com o apoio da União Brasileira de Trovadores.

Por mais que José de Anchieta tenha composto quadras (estrofes de quatro versos) em redondilha maior (sete sílabas), não significa que

.....
⁶ Definição de Luiz Otávio, utilizada em concursos de Trovas e Quadras Populares no Brasil e em Portugal pela U.B.T. Juliana Diniz Fonseca Corvino, *Apostila de Oficina de trovas*, Valença – Rio de Janeiro, União Brasileira de Trovadores, 1996.

⁷ Laís Costa Velho, *Brasil trovador*, Rio de Janeiro, Codpol, 1987.

sejam Trovas ou Quadras Populares; o poeta canário nunca fez uma Trova ou Quadra Popular. Como poeta virtuoso que foi, pôde mostrar desde a sua época o lirismo e a inspiração que sempre o acompanhavam.

Museu Padre Anchieta

O Museu Padre Anchieta é um dos grandes marcos históricos e culturais de São Paulo. Em 1995 o Museu Padre Anchieta promoveu um Concurso Internacional de Trovas com vinte e três trovas premiadas, e com cinco trovas vencedoras, que seguem a definição de Trova dada pela U.B.T. e as dez regras contidas no Decálogo de Metrificação elaborado por Luiz Otávio e outros trovadores de mérito.

Trovas vencedoras:

Na areia, louva Maria,
depois sobe a serra e, no alto,
faz a Escola que seria
o seu Poema no Asfalto!⁸

Foi a mais bela poesia
que a lua, na areia leu.
- O Poema À Virgem Maria,
que o Padre Anchieta escreveu.⁹

Esta cidade imponente
que no Planalto brotou,
é o fruto de uma semente
que o Padre Anchieta plantou.¹⁰

O mar chegando, encantado,
esboçava uma vinheta,
sublinhando em rendilhado
o Poema de Anchieta.¹¹

Anchieta, ouve os que gritam
e converte, como Saulo,
os “gentios” que hoje habitam
a grande selva... São Paulo!¹²

⁸ De Domitilla Borges Beltrame (UBT- São Paulo) – Trova vencedora no Concurso de Trovas do Museu Padre Anchieta em 1995.

⁹ De Analice Feitoza de Lima (UBT – São Paulo) – *Idem, ibidem.*

¹⁰ De Campos Sales (UBT- São Paulo) – *Idem, ibidem.*

¹¹ De Dorothy Jansson Moretti (UBT- São Paulo) – *Idem, ibidem.*

¹² De João Paulo Ouverney (UBT- São Paulo) – *Idem, ibidem.*

Anchieta, além da simplicidade, candura e virgindade com que conduzia sua vida de Padre e sua alma de Poeta, foi capaz de deixar um grande elo entre Brasil e Portugal. Designado para a Vila de Piratininga com a missão de catequizar os índios, de evangelizá-los e prepará-los para o sacerdócio, ele transformou e aprimorou o gosto pela poesia e pela música, que propaga até os dias de hoje a arte do “Ser poético”, como a primeira parte da canção *Cordeirinha Linda* que foi musicalizada para duas flautas e canto pelo compositor e professor Gustav James Szabo (música inédita feita exclusivamente para complementar e enriquecer este trabalho).

É certo que Anchieta não precisava desta consagração, para ser tido como um grande poeta, além de um raro evangelizador. Mas o fato de ser cantado também em verso não pode passar despercebido. De onde estiver, é quase possível ouvir seu aplauso.

Cordeirinha Linda

Música de Gustav James Szabo

Letra de José de Anchieta

Cor-dei-ri-nha lin-da, co-mo foi-ga po-vo, por-que vos-se-vin-da-íe

de-lu-mo no-vo! Cor-dei-ri-nha san-ta, de Je-sus que-ri-da,

vos-sa san-ta vi-da o di-a-bos-pan-ta, por-que vos-so-vo-ri-can-ta,

com pra-zer, o po-vo, por-que vos-se-vin-da-íe dá tu-mo-ri-vo.

Nos-sa cul-pas cu-ra fu-gi-rá de-prec-sa, pois vos-sa ca-be-ça-veni-

com luz tão pu-ra. Vos-cá fer-mo-su-ra: hon-ra é do po-vo,

por-que vos-sa vin - da lhe dá lu - me no - za. Vir - gi - nul ca - be - ça
 po - la só cor - ta - da, con - vos - sa che - ga - da, já nin - guém pe - te - ça.
 Vin - de nuni de - pres - se a - ju - dar o po - vo, pois com'vós - sa vin - da lhe
 dáis lu - mi - no - za. Vós sois cor - dei - ri - nha de Je - sus, fer - ro - so,
 mas o vos - so ca - po - so já vos fez ra - i - nha. Tam - bém pe - dei - ri - nha
 sois - de nos - so po - vo. pois, con - vos - sa vin - da, lhe dáis lu - me no - za.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANCHIETA, José de, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, Belo Horizonte - Itatiaia, São Paulo - Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ANCHIETA, S.J., Pe. Joseph de, *Teatro de Anchieta. Obras completas*, São Paulo, Loyola, 1977, v. 3.

_____, *Lírica Portuguesa e Tupi*. (introd., notas e trad. do Pe. Armando Cardoso, S.J.), São Paulo, Loyola, 1984.

ATHWATER, Donald, *Dicionário de Santos*, Publicações Europa - América, 1965.

BARBOSA, Osmar, *História da Literatura da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1969.

BIBLIA SACRA VULGATA, Colunga-Turrado, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Edica S.A., 1977, 5ed.

BUESCU, Maria Leonor Carvalho, *Iniciação à Literatura Portuguesa*, Lisboa, Plátano Editora, 1973.

CARDOSO, Pe. Armando, *O Bem-Aventurado Anchieta*, São Paulo, Loyola, 1980.

CORVINO, Juliana Diniz Fonseca, *Apostila de Oficina de Trovas*, Valença - Rio de Janeiro, União Brasileira de Trovadores, 1996.

COUTINHO, Afrânio, *Introdução à Literatura no Brasil*, Rio de Janeiro, São José, 1959.

COUTINHO, S.J., Artur, *Cancioneiro da Serra D'arga. Literatura, Folclore, História, Toponímia, Etnografia, Humorismo numa Recolha de Quadras Populares*, São Paulo, Lusíadas - Artes Gráficas, 1980. 2 ed.

ELLMERICH, Luis, *Pequeno Guia Musical*, São Paulo, Irmãos Vitale Editores, 1957.

EXREMERA, Nicolás, TRIAS, Luisa. "Un contrafactum de José de Anchieta: mira el malo con dureza", *Estudos Universitários de Língua e Literatura*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.

FERREIRA, Joaquim, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Editorial Domingos Barreira, s.d., 2 ed.

FILHO, Antônio de Queiroz, *A Vida Heróica de José de Anchieta*, São Paulo, Loyola, 1988.

FILHO, Leodegário A. de Azevedo, *As Poesias de Anchieta em Português*, Rio de Janeiro, Edições Antares, 1983.

_____, *Curso de Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, Nova Cultura, 1975.

_____, *História da Literatura Portuguesa*, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1983, 1 v.

FRANCO, Pe. Antonio, *Vida do Admirável Padre José de Anchieta*, Rio de Janeiro, Luso - Brasileira, 1898.

FRANÇA, José Augusto, *O Romantismo em Portugal*, Paris, Livros Horizonte, 1977.

GIL, Eusébio (ed.), *El Sistema Educativo de la Compañia de Jesus - La "Ratio Studiorum"*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1992.

GOMES, Cirilo Folch, *Antologia dos Santos Padres*, São Paulo, Paulinas, 1973, 4 ed.

GUELFY, Maria Lúcia Fernandes, *Introdução à Análise de Poemas*, Viçosa, MG: Imprensa Universitária - UFV, 1995.

LOPES, Oscar & SARAIVA, António José, *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Porto Editora, 1985, 13 ed.

MACEDO, Manoel, *Aprenda a Fazer Versos*, Rio de Janeiro, Tecnoprint S.A., 1979.

NOGUEIRA, Francisco, *Método para Trovar*, Rio de Janeiro, Novo Horizonte, 1980, 1 ed.

PALACIN, S.J., Pe. Luís, *Santos do Atual Calendário Litúrgico*, São Paulo, Loyola, 1982, 2 ed.

PRIOLLI, Maria Luisa de Mattos, *Princípios Básicos da Música para a Juventude*, Rio de Janeiro, Casa Oliveira de Música LTDA., 1996, 19 ed., 2 v.

TAVARES, Jorge Campos, *Dicionário de Santos*, Porto, Lello e Irmão Editores, 1990, 2 ed.

THOMAZ, Joaquim, *Anchieta*, Rio de Janeiro, Biblioteca de Exército, 1981.

VASCONCELLOS, Simão de, *Vida do Venerável Padre José de Anchieta*, Porto, Lello e Irmão Editores, 1953.

VELHO, Laís Costa, *Brasil Trovador*, Rio de Janeiro, Codpol, 1987.

VIEIRA, Yara Frateschi, *Poesia Medieval*, São Paulo, Global Editora, 1987.

VIOTTI, S.J., Pe. Hélio Abranches, *Anchieta, o Apóstolo do Brasil*, São Paulo, Loyola, 1980, 2 ed.

WANKE, Eno Teodoro, *Como fazer Trovas e Versos*, Rio de Janeiro, Tecnoprint S.A., 1985.



LEODEGÁRIO A. DE AZEVEDO FILHO

Brasil, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ANCHIETA E O ADVENTO DO BRASILIANISMO

Entendendo-se por Brasilianismo o conjunto de estudos e teorias sobre o Brasil e a sua cultura, parece não haver dúvida de que, na obra do Padre José de Anchieta, encontra-se a mais importante contribuição literária para o advento desses estudos. Bem certo é que os viajantes do século XVI, que por aqui passaram, também escreveram sobre a terra recém-descoberta e seu primitivo habitante. Mas nenhum deles, como ninguém ignora, se incorporou ao processo de formação cultural do povo brasileiro, com participação ativa e permanente, ao contrário do que se verificou em relação aos missionários da Companhia de Jesus. Com efeito, na obra de todos os viajantes, o Brasil é visto de fora ou de uma perspectiva estrangeira, em relatos curtos ou longos de viagem, sem revelar qualquer integração no meio geográfico e sem participar da sociedade brasileira em formação. E isso a partir da carta ao Rei D. Manuel, redigida pelo escrivão da frota de Cabral, Pero Vaz de Caminha, dando notícia sobre o achamento da terra e iniciando as crônicas ultramarinas, apenas com valor histórico e documental.

Depois de Caminha, vieram vários outros, entre os quais Francisco Antônio Pigaffeta (*Viagem em redor do mundo*); Pero Lopes de Sousa (*Diário de navegação da armada que foi à terra do Brasil*, em

1530); Hans Staden (*Viagem ao Brasil*, em 1556); André Thevet (*Les singularités de la France Antarctique*, em 1558); e Jean de Lery (*Histoire d'un voyage fait en terre du Brésil*, em 1563). Em todos, como já assinalamos, o que se tem é uma literatura de viagens ao Brasil, mas não uma literatura do Brasil.

Ao contrário disso, a obra dos jesuítas já pode ser considerada, em seu conjunto, como uma literatura que dá início à própria literatura brasileira, a exemplo do *Diálogo sobre a conversão do gentio*, do Padre Manuel da Nóbrega. E entre os jesuítas que para cá vieram, sem jamais retornar à Europa, integrando-se definitivamente no processo inicial de formação da cultura brasileira, avulta a figura humilde e grandiosa do Padre José de Anchieta, autor de rica obra literária, em quatro línguas: o Espanhol, que aprendeu no berço; o Português, falado pelos colonizadores; a Língua Geral, formada na base da língua dos Tupinambás e que era a língua mais falada na costa do Brasil; e o Latim, que era a língua universal da cultura no século XVI, tanto em obras renascentistas, como em obras maneiristas ou já barrocas. Escreveu cartas em Latim, em Espanhol e em Português; sermões em Português; poesia lírica em Espanhol e Português; autos religiosos ou de catequese em Língua Geral, em Espanhol e em Português; poemas eucarísticos em Latim; doutrina cristã e catecismo em Língua Geral; fragmentos históricos e informações, além da *Gramática da Língua Geral*; e o grande poema *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, em Latim, sendo-lhe ainda atribuída a autoria do poema *De Gestis Mendi de Saa*, também em versos hexâmetros e pentâmetros de imitação clássica, com marcada influência de Virgílio e de Ovídio. A propósito desses poemas latinos, convém assinalar que apenas a forma era clássica, pois o espírito que os anima se apresenta radicalmente comprometido com o programa artístico da Contra-Reforma, numa antecipação barroca.

Vivendo quase meio século no Brasil (1553-1597), onde faleceu com justa fama de Santidade, no dia 9 de Junho de 1597, Anchieta não pode ser comparado ou confundido com nenhum viajante europeu, que por aqui simplesmente passou, escrevendo sobre o Brasil com os olhos voltados para a Europa. Em sua vasta obra, há peças exclusivamente para o público brasileiro em formação, agrupados em aldeias, como é o caso dos autos religiosos de longa tradição medieval, ou mesmo as cartas e sermões, que pertencem ao gênero ensaístico. A sua poesia lírica,

sem importar a língua em que foi escrita, pois na época vivíamos numa fase de concorrência linguística, havendo bilinguismo até em Portugal, também se apresenta comprometida com o Brasil e com a sua missão religiosa. Ao escrever em Latim, redigiu uma literatura novilatina brasileira, bem diversa da literatura novilatina portuguesa da mesma época, em face da temática desenvolvida. E os seus estudos sobre as línguas indígenas brasileiras, evidentemente, nada têm a ver com o mundo europeu, como o resto da sua obra.

Trata-se, portanto, de um autor integrado no contexto histórico-cultural do Brasil do século XVI, dando origem à própria literatura brasileira. Nesse sentido, as suas *Cartas*, reunidas em volume pelo Padre Hélio Abranches Viotti, S.J.¹ como tudo o que escreveu, fazem dele um autêntico brasilianista. Melhor seria dizer que promovem o advento do Brasilianismo, desenvolvido em séculos posteriores, sob influxos do sentimento nativista. Com efeito, os assuntos e temas explorados por Anchieta foram retomados ao longo dos séculos, gerando obras literárias de todos os gêneros. Basta citar, como simples exemplo, as páginas que escreveu sobre as coisas naturais do Brasil, em carta dirigida ao Geral Padre Diogo Laínes, republicada pelo Padre Hélio Abranches Viotti S.J.² conforme a tradução feita do Latim pelo Padre Serafim Leite, S.J., no Apêndice I, de *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Nessa carta histórica e famosa, atendendo a uma solicitação de Roma, Anchieta descreveu e narrou coisas e episódios essencialmente brasileiros ou de todo desconhecidos pelo velho mundo. Começa pelo clima descrevendo as estações do ano e as tempestades, penetra na fauna brasileira (peixe-boi, jacarés, capivaras, emas, onças, tamanduá, tapir, preguiça, gambá, macacos, formigas, abelhas, etc...) e passa à flora, descrevendo árvores características das nossas regiões, sem esquecer as plantas medicinais e as mezinhas indígenas. Trata da alimentação, referindo-se a raízes, como a mandioca, trata da pesca, dos frutos e da própria saúde dos habitantes da terra, que desconheciam as chamadas doenças da civilização. E aqui está apenas uma das cartas de Anchieta, onde as coisas naturais do Brasil são descritas e narradas com apurado senso de observação, voltando ao assunto em outras cartas, onde descreve pássaros, a sua plumagem e o

.....
¹ Padre Hélio Abranches Viotti, S.J., *Obras Completas*, São Paulo, Loyola, 1984, 6.º vol.

² *Idem, ibidem*, p. 121-143.

seu canto, sem esquecer o tico-tico, por ele considerado o pardal brasileiro.

Do ponto de vista da antropologia cultural, a vida e os costumes indígenas são descritos e narrados com minúcias surpreendentes, caracterizando bem o nomadismo das tribos, o ritual antropofágico e a poligamia. Nada lhe escapa, refletindo-se em suas cartas todo o Brasil do século XVI e a luta dos jesuítas no sentido da conversão do gentio, a começar pelas crianças, mais sensíveis à mudança de hábitos e costumes. No que se refere ao processo de colonização portuguesa, Anchieta se opõe à escravização do índio, pedindo leis protetoras, para que não fossem ferrados nem vendidos. A própria miscigenação étnica, iniciada com o aparecimento do mameluco, filho de português com índia, por ele é analisada em seus efeitos sociais e naquilo em que interferia nos trabalhos de catequese. Por isso mesmo, as cartas de Anchieta são documentos importantíssimos para a exata compreensão das origens e da própria formação da nacionalidade brasileira. É vale ressaltar aqui que, em nenhuma carta, o piedoso jesuíta demonstra qualquer vontade de retornar à Europa, num testemunho eloquente de que dedicou sua vida ao Brasil, sem um momento sequer de desânimo ou de medo, pois chega a pedir aos seus irmãos da Companhia de Jesus que orem ao Senhor pelo seu sacrifício em nome da fé.

Retornando à temática essencialmente brasileira das cartas anchietanas, vejamos como descreve a terrível sucuriúba ou sucuri, assunto que mais tarde iria ressurgir em várias obras literárias, como veremos. Eis o trecho:

No interior das terras acham-se cobras de extraordinário tamanho, a que os índios chamam sucurijuba, que vivem quase sempre nos rios onde elas apanham para comer os animais terrestres que com frequência os atravessam a nado, mas às vezes saem à terra e os atacam nas veredas por onde costumam passar dum lado para o outro. Não é fácil crer na grossura do seu corpo. Engolem um veado inteiro e ainda maiores animais. Coisa comprovada por todos. E alguns irmãos nossos o viram com espanto, e um deles, vendo a cobra a nadar, julgou que fosse um mastro de navio. Dizem que não têm dentes, só se enroscam nos animais e prendendo-os pelo ânus, com a cauda os matam e com a força da boca os maceram e engolem inteiros. Delas contarei outras coisas estranhas, não sei se dignas de crédito, mas que todos, tanto índios como por-

tugueses que passaram muitos anos nesta terra, afirmam a uma só voz. Engolem (como disse) certos animais grandes que os índios chamam tapiira (de que logo falarei), e não os podendo o estômago digerir, ficam por terra como mortas, sem se poderem mover, até que apodrece o ventre ao mesmo tempo que a comida e então as aves de rapina lhes rasgam o ventre e o devoram com o que têm. Depois a cobra, informe e meio devorada, começa a refazer-se, e crescem as carnes, recobre-a a pele, e volta à antiga forma.³

Para ilustrar a migração temática, citemos agora *A Confederação dos Tamoios*, Canto I, onde Gonçalves Magalhães, comparando a luta entre o rio Amazonas e o Atlântico, que, para roubar-lhe o leite, ronca e espuma, recorre à imagem da sucuriúba, do seguinte modo:

Qual no lago, enlaçada a cauda a um tronco,
Feroz sucuriúba hórrida ronca,
Quando sente mover-se à flor das águas
Lontra ligeira ou anta descuidada,
E, inchando as fauces, a cabeça eleva,
Os queixos escancara, a língua solta,
Para de uma só vez tragar o anfíbio.

Ao longo da literatura brasileira, realmente, os escritores nativistas ou regionalistas têm escrito sobre a famosa sucuri ou sucuriúba, em prosa e em verso, estória que daria margem a longa pesquisa, que não vamos agora desenvolver. Apenas lembraremos para concluir, como a temática ressurge, por exemplo, nas admiráveis páginas da *Vila dos Confins*, de Mário Palmério⁴. E a quem ainda não leu, recomendamos que o faça, urgentemente.

Como é evidente, a narrativa moderna de Mário Palmério atinge uma dimensão literária que não se encontra na página de Anchieta, ou mesmo na poesia de Gonçalves Magalhães. Anchieta descreve e narra em termos realistas; o poeta romântico compara; e o romancista moderno, com superior tratamento literário, constrói um texto impregnado de animismo e até de personificação, atribuindo aos animais memó-

.....

³ *Idem, ibidem*, p. 129-130.

⁴ Mario Palmério, *A vila dos confins*, p. 112-114.

ria e sentimentos humanos. Em todos, porém, a página é comovente e dramática. E só quem se integrou na realidade brasileira poderia escrevê-la, seja em que estilo for.

Mas não teria fim o estudo da obra anchietana em função de temas essencialmente brasileiros, temas mais tarde desenvolvidos por escritores de várias correntes literárias ou de vários estilos, porque estamos diante de uma obra cheia de Brasil. Por isso mesmo, sem qualquer favor, em Anchieta se aponta e se reconhece o legítimo fundador da literatura brasileira e o grande precursor do Brazilianismo.

Em conclusão, dispondo apenas de meia hora, seria impossível aprofundar a análise dos textos de Anchieta em que trata especificamente do Brasil e das coisas do Brasil, como alguém que se integrou na América, onde viveu quase meio século (44 anos), sem nunca ter retornado à Europa. Em verdade, o contexto social do grande catequista foi o Brasil, imenso campo aberto à pedagogia jesuítica, sempre em função da Contra-Reforma e da ideologia tridentina. Não admira assim que toda a sua obra literária em quatro línguas (castelhano, português, latim e tupi) esteja impregnada desse espírito e voltada para o Brasil, onde se dedicou de corpo e alma à catequese do silvícola. Por tudo isso, será justo acrescentar-se, aos muitos títulos que tem, mais este: o de precursor do Brazilianismo no Novo Mundo.



LUIZ AUGUSTO F. RODRIGUES

Brasil, Universidade Federal Fluminense



RITA DE CASSIA CORDEIRO

Brasil, Universidade Federal Fluminense

ESTUDOS CONIMBRICENSES: PRESSUPOSTOS E PERMANÊNCIAS PARA O CASO BRASILEIRO

O caso de Coimbra

Pensar sobre a experiência universitária de Coimbra remete-nos, nós brasileiros, a uma série de questões bem pertinentes a nossa trajetória (guardadas as devidas reservas que separam temporalmente os dois casos). Tal fato se acirra quando o motivo nos remete a José de Anchieta. De mais, pensar sobre possíveis elos entre a realidade portuguesa e a realidade brasileira é, quando menos, refletir sobre fios entrelaçados da trama que nos deu e nos dá identidade.

Maria Helena da Cruz Coelho¹ nos diz, ao descrever a cidade de Coimbra no século XIV, que é justo em sua parte intramuros, polarizada pelo Paço e pela Sé, onde vai se instalar a Universidade. No local para onde convergem os eixos comerciais e residenciais, na parte aristocrática da cidade, instala-se o Estudo, ficando os estudantes espalhados pelo casario que atendera à corte.

Em 1377, D. Fernando ordena a transferência do Estudo para o arrabalde da cidade, numa tentativa de evitar os conflitos dos escolares

.....
¹ “Coimbra trecentista. A cidade e o Estudo”, *Biblos* 68 (Coimbra, 1992) 335-356.

com os demais cidadãos (gerados pelos privilégios concedidos aos primeiros). O que ocorre é a transferência da Universidade para Lisboa, denunciando, de fato, a importância que aquela já adquirira.

Em Portugal, o ensino universitário foi criado por D. Diniz com, em 1288, os Estudos Gerais ou Universidade, em Lisboa (bairro da Alfama, sítio da Pedreira). Foi transferida para Coimbra, em 1308 (bula de Clemente V), voltando a Lisboa, em 1338, e de novo a Coimbra, em 1354. De novo a Lisboa, em 1377, por D. Fernando, para o local hoje chamado Estudos Gerais, e obtendo licença papal para que nela se conferissem os diferentes graus e se usassem as respectivas insígnias. D. João III mudou-a definitivamente para Coimbra, em 1537, e contratou os mais ilustres professores estrangeiros.

Quando da última transferência do Estudo Geral para Coimbra, este é instalado, principalmente, no Mosteiro de Santa Cruz e seus anexos, além da residência do próprio reitor, provendo-se precárias instalações destinadas aos alojamentos dos estudantes e utilização de salas.

Mais uma vez a vida da universidade não se fez sem conflitos.

Segundo o volume 3 da obra de José Mattoso, o monge jerônimo Frei Brás de Barros, com o apoio do rei,

[...] fez construir nas cercanias do velho Mosteiro de Santa Cruz quatro estabelecimentos (dois reservados às funções docentes, outros tantos para residência de escolares) abertos à frequência de leigos. D. João III aproveitou-os para neles instalar várias faculdades da universidade restaurada, e este expediente, se obviava aos apertos financeiros do Estado, revelou-se em contrapartida inviável pela confusão que proporcionava entre os níveis de ensino preparatório e superior – que, afinal, se queriam separados e que, no entanto, funcionavam debaixo do mesmo tecto, sob a dupla e conflitual autoridade do prior de Santa Cruz e do reitor da universidade.²

Em 1543, o rei contacta André de Gouveia para instituir o Real Colégio das Artes (inaugurado em 1548) – aquele que deveria servir de modelo ao recém-implantado estatuto. É desta data a iniciativa de reunir

.....

² José. Mattoso (diretor). *História de Portugal*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993, Volume 3º, “No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)”, coord. Joaquim Romero Magalhães, p.387.

as faculdades nos paços reais, que passam a chamar-se Paço das Escolas. São emblemáticas as palavras de André de Gouveia em referência aos arquitetos da corte: “todos eles entendem tão pouco em fazer colégio como o eu quero e deve ser, como aqueles que nunca fizeram outro senão para frades”.³

Não somente pela arquitetura se buscava dar importância e novos rumos à Universidade, mas sobretudo por seus mestres. Frei Brás e Frei Diogo de Murça foram trazidos de Paris e de Louvain, respectivamente, e em 1525 e 1533. Bolseiros eram enviados por D. João à Universidade de Paris, desde 1528, com o objetivo de formar os quadros para a universidade portuguesa. André de Gouveia transplantou para Coimbra renomada equipe de professores portugueses, franceses e escoceses (mestres vindos de Bordéus).

A universidade do século XVI, conforme exposto na obra de José Mattoso, assenta-se na combinação de cristianismo e laicismo, desdobrando-se

[...] na tríplice aliança da educação e do ensino, da piedade e do estudo, das letras e das “ciências” – e tudo, em suma, tendendo para um vértice de unívoca valorização do homem bem formado, cristão e culto, realizando-se no mundo e não no cenóbio.⁴

A partir de 1554 a universidade centraliza-se, passando a ter um só reitor e catedráticos portugueses, além dos renomados mestres estrangeiros (à exceção daqueles que a Inquisição se ocupava de prender, assim como uma série de livros). Cada vez mais o ensino fecha-se às luzes do movimento humanista, assumindo o dogmatismo da Companhia de Jesus (embora o projeto pedagógico desta incorpore no ensino a expansão das humanidades). Os jesuítas “se opunham ao avanço da inteligência humana para além dos comentários dialéticos de velhos textos”.⁵ Ou seja, o ensino dos jesuítas mantinha o pensamento de base aristotélico-escolástica, tendo a teologia como saber que unifica

³ André de Gouveia *apud* José Sebastião da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1969, p. 560.

⁴ José Mattoso, *op. cit.*, Vol. 3º, p. 388.

⁵ *Idem*, p. 408.

e conforma os demais, sendo portanto o contra-humanismo de sua doutrina um movimento contrário à reestruturação profana da cultura (esse amálgama entre escolástica tomista e humanidades clássicas será –como veremos– a base da concepção implementada na cultura do Brasil Colônia).

A herança medieval

Vejamos alguns pressupostos anteriores, de maneira a aclarar as reflexões sobre esta longa duração enfocada.

Nosso interesse nesse trabalho não é o de resgatar, pura e simplesmente, a experiência urbana e arquitetônica da universidade na virada do medievo para a renascença, mas sim, correlacioná-la aos tempos atuais. Buscar no passado raízes para se entender o presente e, mais ainda, entender que lugar tal experiência tem no presente de uma realidade bem específica: o caso brasileiro.

No surgimento das universidades no ocidente, o que se observa é um momento de transição do *locus* do saber dos mosteiros em direção às cidades, e de uma visão de mundo centrada na fé em direção a um enfoque pela razão. Sem querermos ser demasiadamente reducionistas, o que se observa nesta longa duração, do séc. XII ao XVI, são pontos de transição e ruptura, e permanências que deixam suas marcas até hoje.

O que se procurará observar, em relação à universidade nesse seu primeiro momento, diz respeito às suas possibilidades de surgimento e estruturação, sua origem enquanto espaço, tempo e corpo. Como os segmentos sociais representam-se na universidade, como esta é pensada, quem está dentro e quem está fora dela.

Locus ou função? Prática ou espaço em si?

A universidade européia surge como corporação, como conjunto de pessoas, num sentido de totalidade, e vai assumindo o caráter de instituição escolar. Cabe lembrar que na Idade Média as atividades urbanas não são lidas como trabalho; as corporações são representativas dos ofícios, e não têm expressão física. Como corporação ela é uma realidade urbana. A cidade medieval é a soma dos corpos, das corporações. Neste sentido, ela, a universidade, não apenas está na cidade como é da

cidade. É um ofício ligado tanto às novas formas de organização do conhecimento, quanto à produção de novos conhecimentos.

Mosteiro e Catedral. Escola de Catedral e Corporação Universitária. O que podemos associar nessas realidades ligadas ao saber em relação à universidade brasileira atual?

O mosteiro medieval permite algumas colocações: detém a seu tempo o monopólio do saber. Um saber entesourado, afeto a conhecimentos cristalizados, voltado ao ensino contemplativo. É também um prestador de determinados serviços sociais, assistenciais e médicos. Dentro da mentalidade medieval, é o local da ordem e da unidade, suas formas correlacionam-se ao Paraíso. Um lugar de paz, longe das turbulências. O local da utopia. E a trajetória do *campus* universitário brasileiro? Suas propostas surgem e apontam para questões bem correlatas: distante das cidades, busca-se também, por sua vez, afastá-lo dos incômodos daquela, nesse isolamento e nessa especialização radical de função dentro das cidades, seu saber tende, também, a ficar entesourado. Também nesse lugar da utopia, somado aos preceitos da arquitetura e do urbanismo modernistas, propôs-se um aparte monumentalizado do mundo.

Embora a própria história da universidade européia, principalmente a das inglesas, guarde correlações, inclusive quanto à implantação física de seus *colleges*, formados ao redor de um claustro e reunindo ensino e moradia, podemos argumentar que mosteiro e universidade são realizações que, em seu próprio tempo, colocam-se em pólos opostos. São distintas e distantes concepções de mundo. A nova forma de organização do conhecimento relaciona-se mais diretamente às catedrais.

Das escolas de catedral origina-se a universidade. A quem se destina? O que ela transforma? Qual a leitura social desse trabalho?

A catedral é um dado da cultura material urbana. É aberta à comunidade. Seu conhecimento volta-se para fora dela própria, para o mundo laico. Sua realidade é mais a da construção do saber. Ela melhor adequa-se ao espírito escolástico, que altera as relações entre razão e fé. Novas posturas frente ao ensino e ao conhecimento que se amalgamam e se consubstanciam em um novo corpo. Uma corporação. E por suas características de criação e conflito, pode-se ressaltar que universidade e cidade dêem-se juntas.

É um momento de transformações em vários níveis da sociedade,

o que traz também posições dicotômicas a esta própria nova realidade. Questões novas que surgem, conformam-se e alteram-se muito rapidamente.

Jacques Le Goff, em *Os intelectuais na Idade Média*⁶, coloca-se em uma posição saudosista sobre o intelectual medieval, tecendo uma oposição radical entre intelectual e humanista. Os mestres e doutores universitários do séc. XII e XIII são, ao mesmo tempo, os filósofos e pensadores escolásticos cuja “autoridade” vai atrair estudantes de diferentes regiões, e que, inseridos na cidade, no interior de ambientes improvisados, vão semear um novo entendimento do mundo. Por outro lado, a situação que se percebe nos séculos XIV e XV é a formação do cientista humanista fechado em seu gabinete de trabalho, ou que migra para o campo em busca de tranqüilidade e reflexão para seus estudos, e que é alguém que não está necessariamente dentro da universidade. O autor chega a se perguntar se o humanista não seria o fim do intelectual.

Já Jacques Verger, em *As Universidades na Idade Média*⁷, aponta-nos outros questionamentos. Declínio ou transformação? E devemos nos ater aos dois pontos: de uma criação viva, a universidade torna-se um modelo-feito que se reproduz indefinidamente. Em uma época de transição, as transformações são em vários níveis, do ponto de vista interno da universidade, e da sociedade como um todo.

De corporações autônomas a “centros de formação profissional a serviço dos Estados”, parafraseando Le Goff.

De criações vivas a modelo reproduzível indefinidamente.

O que nos remete à história das universidades do Brasil?

Não teria acontecido com a UnB -Universidade de Brasília (1960)- algo similar? Suas propostas de vanguarda não serviram tão bem para que a Reforma Universitária de 1968 disseminasse-as como modelo único reproduzível para qualquer realidade, por mais distinta que fosse? As reformulações físicas trazidas pelo idealizado *campus* universitário introduzido no Brasil pelo norte-americano Rudolph Atcon (décadas de 50, 60 e 70), readapta a proposta das cidades universitárias e dissemina um modelo perseguido e implantado em todas as universidades, inde-

.....

⁶ J. Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, São Paulo, Brasiliense, 1989.

⁷ J. Verger, *As Universidades na Idade Média*, São Paulo, Ed. UNESP, 1990.

pendente de suas necessidades próprias, independente de suas realidades físicas e sócio-culturais.⁸

Resgatando, esquematicamente, as relações da universidade medieval com a Igreja e com o Estado, e suas relações internas enquanto corpo social e suporte material, buscaremos correlacioná-las à história da universidade brasileira.

De início (nos primeiros séculos da Baixa Idade Média) o Estado (tido aqui inicialmente como os poderes laicos, uma vez que ainda não se conformou enquanto Estado Moderno) não se preocupa com a criação de universidades, deixando a Igreja arcar com sua formação e gastos, porém, durante os séculos XIV e XV instala-se uma rede de universidades por toda a Europa cujo surgimento dá-se principalmente por conta de reis e príncipes.

Se, naquele primeiro momento, a universidade apresenta-se como uma disseminadora da fé e da ordem cristã, logo ela passará a representar um importante elemento de organização do Estado, formando os “quadros” necessários à sua burocracia, fortalecendo as representações da realeza (o rei competente, eloqüente, cercado de intelectuais e juristas).

No Brasil, o ensino superior esteve durante muito tempo nas mãos das ordens religiosas. Como podemos observar, a origem do fenômeno remonta à própria Idade Média: o sistema universitário inglês, baseado nos colégios –os *colleges*– vai influenciar os jesuítas portugueses, que até a Reforma Pombalina (1759) detiveram a primazia do ensino universitário. No Brasil, a Universidade só se materializa como tal em 1920 (desde 1808 ela vai aos poucos passando às mãos do poder real). Seu grande incentivo, no entanto, desponta a partir do Governo Vargas (1930), plantando aí o perfil que a caracterizará por longo tempo: o de ajudar a construir as representações de um governo moderno e modernizador, legitimando um governo de viés autoritário. A partir da déc. 60, é o momento brasileiro de fortalecer sua rede de universidades. Se, no caso medieval, a ampliação da rede, através da multiplicação de centros universitários, vai desembocar (ou somar-se aos elementos que contribuem para) na redução do desejo de autonomia universitária e, com a

.....

⁸ Estudos detalhados sobre a formação e história da universidade brasileira poderão ser encontrados em: Luiz Augusto F. Rodrigues, *Universidade e a fantasia moderna; a falácia de um modelo espacial único*, Niterói, EDUFF, (no prelo).

passagem para um recrutamento social (mestres e alunos) mais local (geograficamente), vai ajudar o fortalecimento do sentimento nacional, é fácil fazer um paralelo com o caso brasileiro, tendo em vista o poder desmobilizador junto à comunidade universitária por um lado, e por outro, o poder legitimador das forças políticas no Governo.

Jacques Verger argumenta que as relações da universidade medieval com o Estado acontecem mais como uma pista de mão única: o Estado aproveita-se da Universidade, sem que esta tenha de fato o poder de influir naquele. Mais uma vez podemos tecer correlações.

Em relação a seu corpo social interno, o que observamos é a elitização do universitário e do próprio espaço da universidade. Do amontoado de pessoas sobre o feno no chão das escolas de catedral, aos luxuosos prédios universitários do séc. XV. Do encontro dialético das idéias e do método abelardiano, ao ensino cerimonioso no interior de uma ambiência material confortável mas sujeita a um disciplinamento severo em salas restritivas à troca intelectual, fechando a ciência dentro de gabinetes, provocando no intelectual renascentista um divórcio entre ciência e ensino.

Portanto, quando estudamos o encadeamento histórico da universidade brasileira, com suas faculdades isoladas espalhadas organicamente pelas cidades, e vemos o seu entesouramento dentro de *campi* ou de cidades universitárias, e que apontamos os fatores de segregação embutidos neste novo modelo, não devemos perder de vista que, de certa forma, em seus primórdios ocidentais a universidade passa também por um processo de elitização.

A herança colonial:

a Companhia de Jesus e seu ensino abstrato e dogmático

Baseamo-nos, para a descrição da experiência educacional jesuítica, principalmente na obra de Fernando de Azevedo⁹, um dos principais ideólogos da universidade brasileira. A obra dos jesuítas nos dois séculos iniciais da colonização portuguesa no Brasil não é simplesmente edu-

.....
⁹ Fernando de Azevedo, *A Cultura Brasileira; introdução ao estudo da cultura no Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1963.

cacional, mas civilizadora em si. O espírito com que nasceu a Companhia de Jesus, e que ela transportou para as missões, deu-se num contexto em que se travava, na Europa, a luta entre o catolicismo e o protestantismo (o espírito de reforma e de livre exame e o de autoridade e disciplina), no qual os jesuítas tomaram a defesa da Igreja, contra a Reforma e o espírito moderno.

Segundo Azevedo, as diferenças de idéias e de processos de educação, na América do Sul e na do Norte, provêm não só da diversidade dos povos que conquistaram e colonizaram essas regiões, mas da oposição entre duas concepções cristãs – “a que se manteve fiel à ortodoxia católica, e a que implantou o cisma religioso, fixando-se nos países europeus do norte, enquanto os do sul, como Portugal e Espanha se conservaram católicos”.¹⁰ O autor vê na concepção inglesa uma maior independência de espírito, este povo recusa-se a aceitar as opiniões recebidas, e procura tecer suas próprias idéias, seja no campo teológico, político ou científico. “Longe de proibir o livre exame, o protestantismo o exige”. Retém-se o essencial da fé, mas incorpora-se o uso da razão. Já os jesuítas pareceriam não acreditar muito na liberdade, aceitando e promovendo o dogma e a autoridade.

Segundo Fernando de Azevedo – cujos ideais educacionais terão, a partir de meados dos anos 20 do nosso século, forte ressonância no sistema universitário brasileiro –, a cultura impingida na Colônia trazia essa marca do colonizador: um forte depositário medieval, uma cultura humanista atada a essa vertente.

Aqui, pode-se tecer os fios de um paradoxo. A colônia, ainda sem as tradições de uma cultura “civilizada” (sendo, portanto, uma cultura em formação, mais livre e fragmentada), estaria mais aberta ao “espírito moderno”, ao ascendente racionalismo renascentista da Europa. Neste sentido, pode-se perceber a abrangência da influência jesuítica na formação das raízes de uma cultura “brasileira”. Ainda segundo Fernando de Azevedo – que se apóia, para essas suas análises, nas obras de Gilberto Freyre, entre outros –, os jesuítas procuraram destituir os nativos da terra em colonização de suas tradições, e impingir-lhes uma cultura européia-cristã uniforme, principalmente padrões de civilidade ibéricos, tarefa essa que se viu ameaçada tanto pelas resistências culturais indíge-

.....
¹⁰ *Ibid.*, p. 517.

nas e africanas, quanto pelas invasões estrangeiras dos séculos XVI e XVII.¹¹ Os jesuítas souberam, entretanto, desenvolver uma eficaz rede de padrões culturais, de norte a sul, tecida a partir de suas atividades educadoras.

A Companhia de Jesus, criada em 15/08/1534 por Inácio de Loyola e confirmada em 1540 pelo Papa Paulo III, chegou ao Brasil em 1549 com Thomé de Souza, o primeiro Governador-Geral. Seguiu-se a essa primeira missão, outra em 1553. Tão logo chegaram, iniciaram suas atividades missionárias, políticas e educadoras, fundando suas residências, chamadas de “colégios”.

Fernando de Azevedo desenvolve a argumentação de que o ensino jesuítico não se voltou à educação primária ou profissional, mas à educação elitista com base nas humanidades clássicas. Tal fato pode ser observado por várias frentes: a ocupação e construção de seus colégios no litoral latifundiário (“à sombra das casas-grandes”); a não-preocupação com as atividades científicas, técnicas e artísticas (observada tanto no ensino jesuítico como na vida de seus egressos que se tornaram célebres). E tendo por base uma concepção medieval de cultura, que deixaria raízes mesmo após a expulsão da Ordem, em 1759.

A pregnância do ideal medieval, do sentimento de autoridade e de hierarquia, está presente na sociedade colonial brasileira (na casa-grande onde o senhor de engenho tem clara ascendência não só sobre os escravos, mas sobre sua mulher e filhos), e Gilberto Freyre argumenta que os jesuítas assumiram parte desse poder, fazendo “sombra à casa-grande e aos sobrados patriarcais”.¹²

A influência jesuítica em relação às famílias mais abastadas dava-se, ou na formação eclesiástica, ou na formação letrada à qual se destinavam os filhos. Essa formação dava-se, principalmente, na Universidade de Coimbra – em mãos dos jesuítas desde 1555 –, ou mesmo na própria colônia onde, já no primeiro século, estes “mantinham, nos colégios do Rio de Janeiro e de Pernambuco, aulas de humanidades, e conferiam no colégio da Bahia, os graus de bacharel, em 1575, e em 1578 as primeiras láureas de mestre em artes”.¹³

.....
¹¹ Conforme Azevedo, *ibid.*, p. 510 e ss.

¹² Ver Gilberto Freyre, *Sobrados e Mocambos*, Série Brasileira, vol. 64, São Paulo, 1933, p. 92 e ss.

¹³ Fernando de Azevedo, *op. cit.*, p. 519.

Existiram várias tentativas de conferir a alguns colégios jesuítas o *status* de universidade (ao da Bahia, e depois aos do Rio de Janeiro e Olinda), mas tal reconhecimento permaneceu apenas implícito nas posições assumidas pelo reino, até mesmo a forma como eram denominados estes colégios – Estudos Gerais – se assemelhava à denominação das universidades portuguesas. Serafim Leite acredita que a evolução do ensino dos jesuítas caminhava nesta direção: “sem dúvida teria chegado a ser Universidade de fato, se a crise do século XVIII não viesse interromper a sua natural evolução. O que não se deve entender só do Colégio da Baía.”¹⁴ Pode-se, entretanto, ressaltar no ensino jesuítico a ênfase nas humanidades clássicas, indícios perceptíveis no próprio Serafim Leite ao citar o Barão do Rio Branco: “o Brasil deve às escolas, fundadas pelos Jesuítas, quase todos os grandes nomes da sua história literária desde o século XVI ao século XVIII.”¹⁵

Neste “país” da Europa chamado Brasil, sob o domínio cultural da Cia. de Jesus, teceu-se, nos filhos dos colonos, uma cultura humanística e literária clássica, padronizada e universalista, de fraca tendência técnico-científica.

As crianças índias eram doutrinadas em suas próprias aldeias, ou eram atraídas para os colégios jesuítas, onde formavam uma mesma comunidade escolar: filhos de nativos e de reinóis, – brancos, índios e mestiços. Procurava-se, na educação dos filhos, conquistar e reeducar os pais, ou seja, os jesuítas não estavam servindo, apenas, à obra de catequese, mas espalhando a mesma fé, a mesma língua e os mesmos costumes, formando uma unidade política homogênea. Era, portanto, uma cultura nacional enquanto abrangência territorial, mas as idéias difundidas eram as de uma cultura importada e predominantemente de cunho religioso católico dos índios em ‘aldeamentos’, governados pelos padres.”¹⁶

A partir da década de 30 deste século, o Brasil vai buscar consolidar um espaço universitário que se inspira no *campus* norte-americano. Não que o modelo tenha sido um “privilégio” restrito à Anglo-América.

.....
¹⁴ Pe. Serafim Leite, *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965, p. 53.

¹⁵ Barão do Rio Branco, *apud* S. Leite, *ibid.*, p. 54.

¹⁶ F. Azevedo, *op. cit.*, p. 535-536.

Não. Ele propõe-se como modelo generalizado (e alcança seus objetivos), assim como os *colleges* ingleses. Neste modelo, privilegia-se não o diálogo com a rua, não a relação edifício/cidadão, e sim o claustro. O entesouramento do saber, e a vida universitária voltada para o interior de seu próprio espaço. Perde-se a vinculação original com a cidade.

Assim como o cientista moderno-renascentista quis voltar-se para o campo, o intelectual moderno-contemporâneo quer seu *campus* afastado dos incômodos urbanos. São distintas racionalidades. São diferentes modernidades que se colocam a partir do século XIX, sendo que esta última privilegia o automóvel e não o pedestre, privilegia a “caixa” da rua e não o diálogo edificação/calçada.

De volta a Coimbra (e ao Brasil)

[...] Na Coimbra trecentista estratégico-militar, mercantil-artesanal, régia, senhorial e concelhia instalou-se, desde 1308, uma nova instituição, uma nova força político-cultural, a do Estudo e escolares. Aí permaneceu, salvo um êxodo de 16 anos, até 1377. [...] Mas o casamento anunciado, por aquele noivado trecentista, entre Coimbra e a Universidade, realizou-se em 1537. Para se manter, indissolúvel, até aos nossos dias. Ao longo dos tempos houve, sem dúvida, alterações e conflitos, reclamações e jogos de interesses opostos. Mas também reconciliações e acordos, como em qualquer matrimônio. E no passado como no presente Coimbra honra-se pela sua Universidade, desejando-se que a Universidade se honre pela sua cidade, neste tempo e país de democracia, autonomia universitária e integração europeia.¹⁷

O texto acima nos prenuncia a importância da universidade coimbrã, e sobretudo ressalta uma forte ligação afetiva que dá contornos próprios e marcas de identidade.

Peguemos outras palavras, captadas via Internet:

Coimbra sentiu na centúria de Oitocentos profundas transformações. Numa primeira fase, sofre as agruras das Invasões Francesas [...] e, na década de trinta, a extinção das ordens religiosas retirou à cidade grande parte das

.....

¹⁷ Maria Helena da Cruz Coelho, *op. cit.*, p. 356.

casas religiosas de que então dispunha. Na segunda metade do século XIX, Coimbra recuperaria o alento perdido. [telégrafo; iluminação a gás; caminho-de-ferro; ponte férrea]. Temos assim, no final do século, uma cidade milenar que abraça o progresso da era moderna.

Todavia o progresso, por vezes, paga-se caro e Coimbra pagou um preço imerecido. Já no nosso século, na década de 40, uma parte da história da cidade é irremediavelmente amputada. Com efeito, a destruição quase completa da Alta para edificação dos novos edifícios universitários retirou a Coimbra muito da sua história, da sua tradição, da sua poesia.

Esse segundo texto aponta, também, a carga significativa e os elos cidade/universidade. Aponta, outrossim, que embora da Universidade mantenha-se no centro da cidade, desconsiderou parte de sua história, e como que se “sobrepôs” àquela.

O problema talvez consista no viés ideológico das fantasias que suportam os olhares da modernidade. A “fantasia ideológica” do progresso que aparta os espaços da cidade, que isola as universidades (sejam muros reais ou “muralhas simbólicas”), que separa dois mundos como se coubesse a um deles ditar as normas do outro. Neste ponto, cabe destacar, como contraponto final, um exemplo bem recente da conjuntura brasileira.

Trata-se da Universidade Estadual do Norte Fluminense – UENF –, criada em 1993, na cidade de Campos dos Goytacazes/RJ, com projeto acadêmico-pedagógico de Darcy Ribeiro. A universidade foi criada com o objetivo de ser a “Universidade do 3º Milênio”, uma “universidade moderna, que atualize o Brasil nos principais campos do saber(...)”.¹⁸

Gilca Wainstein, técnica responsável pela gestão do espaço físico das universidades federais brasileiras na década anterior, foi convidada por Darcy Ribeiro para a implantação da UENF. Seus pontos de defesa deste projeto encontram-se em alguns artigos, principalmente em *O Desafio da Universidade*.¹⁹ Cumpre esclarecer, no entanto, que as análises

¹⁸ Darcy Ribeiro, *Plano Orientador da UENF*, 1993, p. 14.

¹⁹ Gilca A. Wainstein, *O Desafio da Universidade*. Texto de 24 páginas sobre a UENF–Universidade Estadual do Norte Fluminense. As referências a esse texto aparecerão com seus números de página entre parênteses.

ses (às vezes, críticas) que se seguem não têm por objetivo a autora em si, mas se utilizam de sua “fala” para tentar aclarar fantasias que permeiam a idéia de Universidade como esta está posta na contemporaneidade.

Gilca Wainstein propõe, através da UENF, uma integração com a sociedade, uma transformação regional e nacional através do desempenho da Universidade, agora não mais separada da sociedade a sua volta, mas a ela integrada e atendendo seus anseios.

Ora, mas como é possível falar de integração em uma proposta que pretende construir um “*locus* adequado às manifestações da criatividade humana”? E como falar em desconstruir discursos sem estar ligado a esse mesmo discurso ou forma discursiva?

A Universidade produz pensamentos e saberes que se dirigem ao mundo, e extrai saberes desse mesmo mundo onde se insere. Como então calar o mundo para que apenas a partir da Universidade o mundo se ouça?

A Universidade, como posta por Gilca Wainstein, deve ter essa exclusividade, podendo, por si, suprir a falta do outro, de acordo com o saber por ela mesma produzido. É no saber por ela produzido que a universidade terá o poder. “A educação tem poder” (p. 1), mas mesmo que este poder não se efetive, não deve deixar de ser desejado pois este será alcançado “com os instrumentos e métodos pedagógicos certos” (p. 5). A possível onipotência da Universidade, podendo propôr respostas totais e dissolução das faltas, passaria por uma autonomia bastante contraditória. A contradição aparece quando a autonomia se “acasala em *joint ventures*” com a indústria (p. 21), como possibilidade de satisfação com o significativo “mais aniquilante de toda significação, a saber, o dinheiro”²⁰.

Uma Universidade não é a ‘pomada maravilha’, a panacéia universal que resolve, de imediato, todos os males de uma região; a Universidade produz frutos a médio e longo prazo. [...] os que lutam pela consolidação do Complexo Universitário do Norte Fluminense estão desempenhando sua tarefa.²¹

.....
²⁰ Jacques Lacan, “O Seminário da Carta Roubada”, *apud* J. Nazar, *Agenda da Psicanálise*, Rio, Ed. Xenon, 1989. O dinheiro e o mercado aparecem como objetos de complementação na busca da esfera platônica da sexualidade fechada em si.

²¹ Gilca Alves Weinstein, “Allegro, molto vivace”, s.n.b. (Junho/96).

A possibilidade de ser a “pomada maravilha”, embora não seja alcançável hoje, poderia ser alcançada a médio ou longo prazo, é essa a idéia que a autora espera da universidade. Essa possibilidade parece não ser aceita caso não venha da Universidade. Quando relembra a história das Universidades, a autora interrompe a linha associativa bruscamente ao falar que as primeiras investigações científicas da Renascença deram-se fora da academia. Não comenta sua própria observação, “pois”, segundo ela, “isso é outra história” (p. 7).

Resta à universidade, também, “cultivar”(p. 6) o homem, através de um método seu, como forma de gozo de uma pessoa a ela sujeitada. Somente a ela – a Universidade – cabe criar o Saber que o permita, criando a lei que regule de outro modo o real, para a plena realização dos desejos do Homem.

Estes desejos (fantasias), cremos, encontram-se cristalizados (uniformizados, naturalizados) nas mais diversas parcelas da sociedade, sobretudo na universitária.²²

.....

²² Ver, também, Luiz Augusto F. Rodrigues, *Uniforme e Fantasia; inventário parcial da constituição física da Universidade Brasileira*, Niterói, 1998, 272 p. Relatório final de pesquisa FAPERJ.

(Página deixada propositadamente em branco)



LUIZ TYLLER PIROLLA

Brasil, Universidade Federal de Ouro Preto

ANCHIETA E A DIVERSIDADE CULTURAL

Em que pese a ação decisiva, em favor dos índios brasileiros, por parte de Anchieta e seus companheiros religiosos¹, houve reações de inconformismo, quando se depararam com o modo de vida dos naturais da terra. Compreende-se, os índios com os quais os jesuítas travaram contato foram os tupinambás, pertencentes ao tronco lingüístico tupi, que habitavam a faixa litorânea brasileira à época da descoberta. Eram índios que viviam a idade da pedra, desconheciam o dinheiro e a propriedade e não tinham a malícia do homem branco porque, também, não tinham o seu tabu sexual. Eram extremamente aguerridos, em constante guerra intestina e que, além disso, praticavam o ritual mágico-antropofágico. Ritual esse motivado por vingança, voltada a inimigos, primeiro aos demais indígenas, depois também aos brancos. Os inimigos capturados em combates ou tocaias, ocasião em que, salvavam-se “de ordinario os que [tinham] boas pernas”², eram levados para as aldeias

.....

¹ Vide, Luiz Tyller Pirolla, “Anchieta: O boticário de todos”, *Congresso Internacional IV Centenário de Anchieta 1597-1997*, Universidade de São Paulo, 1997, onde eu apresento o trabalho que Anchieta e demais missionários jesuítas desenvolveram, quer tratando das doenças contagiosas trazidas pelo civilizado, quer protegendo-os contra as incursões de portugueses e bandeirantes paulistas com o fito de escravizá-los.

onde, depois de um período de engorda ou, dependendo do número de prisioneiros, eram sacrificados com uma violenta pancada na cabeça, desferida com uma borduna, sendo depois o corpo limpo, raspado e assado e distribuídos os pedaços entre os circunstantes. Acreditavam os antigos tupinambás que, juntamente com a ingestão da carne do inimigo morto, estavam adquirindo sua força e coragem. Como também não tivessem a preocupação metafísica do civilizado, desconheciam o medo da morte, sendo que a única preocupação consistia em saber se o matador era um valente guerreiro. Entre os prisioneiros indígenas reinava a despreocupação, pois sabiam que seriam vingados por seus parentes e amigos, tanto é que ficavam soltos, com mulheres à disposição, até o momento do sacrifício. Tal fato justificava-se por um espécie de código de honra: o fugitivo não seria aceito entre seus pares por demonstrar covardia. Assim, espantavam-se quando capturavam portugueses que demonstravam medo ou choravam na hora do sacrifício, uma vez que tinham se revelado tão corajosos no momento do combate.

Existia também entre os tupinambás a poligamia, pois era uma demonstração de poder pessoal, aliado ao fato de que, ainda nos dias de hoje, há tarefas exclusivamente femininas e tarefas exclusivamente masculinas.

Tal era, em síntese, o quadro visto pelos jesuítas quando desembarcaram em terras brasileiras. Na árdua tarefa de evangelização, os missionários, muitas vezes, revelavam o espanto com tais hábitos. Anchieta assim se expressou :

[esta terra] é povoada por índios que usam comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura, de modo que comumente caminham mais de 300 milhas para a guerra; se reduzem ao cativo quatro ou cinco inimigos, voltam sem mais outro motivo e os comem com grande festa de cantares, e copiosíssima libação de vinhos (que fazem de raízes), de modo que nem as unhas perdem.³

.....
² Pe. I. D' Evreux, *Viagem ao norte do Brasil, feita nos anos de 1613 a 1614* (Trad. Cezar Augusto Marques), Maranhão, 1874.

³ J. de Anchieta, *Cartas jesuíticas 3: informações, fragmentos históricos e sermões*, Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1988.

Refere-se às velhas como “as mais carnicieiras”⁴, desconhecendo, talvez, que por já terem perdido os dentes, ficavam sempre preocupadas em aparar os miolos e sangue dos sacrificados para assim fazerem uma espécie de mingau, além de, também, apreciarem chupar ossos pequenos.⁵ Simão de Vasconcelos relata o encontro de um padre da Companhia de Jesus com uma índia muito velha e depois de catequizá-la e ensinar-lhe “as cousas da fé”, julgando ter tido sucesso, e vendo-a muito fraca, oferece-lhe um pouco de açúcar ou outro petisco do mar, e qual não foi a sua surpresa quando a velhinha replicou:

Meu neto, nenhuma cousa da vida desejo, tudo já me aborrece; só uma cousa me pudera abrir agora o fastio: se eu tivera uma mãozinha de um rapaz tapuia de pouca idade tenrinha, e lhe chupara aqueles ossinhos, então me parece tomara algum alento: porém eu (coitada de mim) não tenho quem me vá flechar um destes.⁶

As queixas, por parte dos índios, também aconteciam, motivadas por interferência de religiosos em seus costumes. Jean de Léry que costumava comprar quantos prisioneiros pudesse, para livra-los da morte ritual, ouviu certa vez um dos seus vendedores se lastimar, quando comprava uma mulher e seu filho de dois anos: “Não sei o que vai acontecer no futuro, depois que pai Colá chegou aqui já não comemos nem a metade de nossos prisioneiros.”⁷

Segundo Anchieta, a raiva que sentiam e o desejo de vingança, levavam-nos a desenterrar os corpos dos inimigos mortos em combate para devora-los no ritual antropofágico⁸. Há um relato impressionante, feito pelo Padre Vicente Rodrigues, da Bahia [de Todos os Santos,] em

.....
⁴ *Idem*, p. 213.

⁵ “(...) as vísceras são dadas às mulheres. Fervem-nas e com o caldo fazem uma papa rala, que se chama mingáu, que elas e as crianças sorvem. Comem essa vísceras, assim como a carne da cabeça, o miolo do crânio, a língua e tudo o que podem aproveitar, comem as crianças”, H. Staden, *Dois Viagens ao Brasil* (Trad. Guiomar de Carvalho Franco), Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1988.

⁶ S. de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus*, 3ª ed. Petrópolis, Vozes – INL, 1977, 3ª ed., vol. I, p. 199/0.

⁷ J. de Léry, *Viagem à Terra do Brasil* (Trad. Sérgio Milliet), Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – EDUSP, 1980.

⁸ J. de Anchieta, *op. cit.*, p. 51 e 83.

17 de Março de 1552. Um índio inimigo daqueles que moravam com os jesuítas, foi morto em combate levado a efeito por vingança de mortes anteriores. Quando chegaram com o corpo na aldeia onde estava Vicente Rodrigues, e já o tinham “chamuscado” e preparado para abrir e iniciarem a repartição dos pedaços, o religioso e seus companheiros, a muito custo, conseguiram-no arrebatá-lo e o enterraram dentro de um cercado, junto a uma ermida. Os parentes dos que tiveram o morto tomado pelos padres, julgando-se muito ofendidos, vieram à noite, abriram a cova e começaram a desenterrar o corpo. Também, a muito custo, foram os índios afugentados quando já estava o corpo “meio fora da cova”. Prevenidos, os padres, de madrugada, desenterraram o corpo e o enterraram novamente em um lugar secreto. Na noite seguinte os índios acorreram silenciosamente ao cercado e reviraram o terreno todo, ficando todos espantados com o desaparecimento. O detalhe macabro é que, já na primeira noite, o defunto estava inchado e “fediu muito”.⁹

Lamenta-se, igualmente, Anchieta, porque os índios casavam-se com parentes próximas, impedindo, portanto, o batismo, mas, ao mesmo tempo, permaneciam “mancebas”, o que seria inconcebível aceitar. Nesse ponto Anchieta propõe que as leis da Igreja sejam “afrouxadas”, permitindo o batismo, excluindo apenas a união de irmão com irmã, caso contrário não se aproximariam da fé, uma vez que “são de fôrma barbaros e indomitos, que, parecem aproximar-se mais à natureza das feras do que á dos homens”.¹⁰

Quanto ao costume indígena de matar os recém nascidos portadores de alguma deformidade ou então de pai desconhecido ou ainda por desavença com o marido, assim se expressa Anchieta quando relata, em 1º de junho de 1560, como batizavam crianças que nasciam quase mortas, e outras, em muito maior número, em virtude da

humana malícia que por desastre, porque estas mulheres brasilicas mui facilmente movem, ou iradas contra seus maridos, ou os não têm por medo; ou por outra qualquer ocasião mui leviana matam os filhos; ou bebendo para isso

.....
⁹ A. Navarro et alii, *Cartas Jesuíticas 2 - Cartas Avulsas*, Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – EDUSP, 1988, p. 136-138.

¹⁰ *Idem*, p. 55/6.

algumas beberagens; ou apertando a barriga; ou tomando alguma carga grande, e com outras muitas maneiras que a crueldade deshumana inventa.¹¹

Em carta ao Geral Diogo Lainez, escrita em Janeiro de 1565, em São Vicente, Anchieta dá conta do costume que os índios tinham de matar a criança cuja mãe houvesse tido relações sexuais com mais de um homem, e daí adviesse a gravidez. Assim aconteceu com uma moça que, tendo tido um “menino mui fermoso”, foi enterrado imediatamente pela mãe do seu marido. Isso porque a índia havia ficado grávida de um índio e depois se casado com outro. Como Anchieta estivesse em sua cabana rezando e ali chegou um índia, perguntou-lhe o que estavam fazendo, ela respondeu-lhe candidamente que “enterravam um menino”. Apressadamente Anchieta saiu à procura da sepultura e, como não tivesse ouvido choro da criança, confirmando o ocorrido, incontinentemente, desenterrou o menino, mesmo tendo ele já passado algum tempo debaixo da terra. Depois de batizá-lo porque parecia moribundo, algumas mulheres disseram que “podia ainda viver, porque às vezes, estavam tais como êste todo um dia enterrados, e viviam”. Como acoresse um índio com um borduna para despedaçar a cabeça da criança, Anchieta disse-lhe que o iria criar como se seu filho fosse. Depois de limpá-lo, e de uma velha ter-lhe ensinado o local certo do corte no cordão umbilical, providenciou para que algumas mulheres lhe viessem dar de mamar, no entanto, depois de um mês, morreu por lhe faltar “a teta, (...) por falta dela morreu”.¹²

Outro costume era o de escravizar, ou então destinar ao ritual antropofágico, os filhos dos escravos, nascidos das mulheres que lhes haviam sido dadas durante o período “de engorda”. Muitas vezes as crianças eram dadas ao sacrifício pela própria mãe ou, então, algum parente mais próximo, sendo que ela também comia da carne de seu filho. Há alguns relatos que dão conta de que algumas, tomadas pelo amor filial, fugiam para impedir a morte da criança, ou então provocavam o aborto.¹³ Com relação aos companheiros que haviam tido, participavam

.....
¹¹ *Idem*, p. 159.

¹² *Op. cit.*, p. 227-229.

¹³ *Idem*, p. 460. Veja-se também P. de M. Gandavo, *Tratado da Terra do Brasil. História da Província Santa Cruz*, Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – EDUSP, 1980, p. 139;

do ritual e o comiam depois, não sem antes despedir-se com “algumas lastimas pelo menos fingidas”¹⁴ e, “tal qual o crocodilo que mata o homem e chora junto dele antes de comê-lo, lamenta-se e derrama fingidas lágrimas sobre o marido morto mas sempre na esperança de comer-lhe um pedaço”.¹⁵ Algumas, segundo Gabriel Soares de Sousa, apaixonadas que estavam por seus companheiros, ajudavam-nos na fuga e protegiam seus filhos dos “demais da aldeia”.¹⁶

O Padre Antonio Blasquez, em carta escrita da Bahia, em 1557, conta como o irmão João Gonçalves repreendia os índios por comerem carne humana, sendo que eles arrependeram-se e prometeram não mais praticar a antropofagia, mas apenas “vingar seus parentes com a morte daquelles”. Espantou-se, ainda, Antonio Blasquez com a moradia dos indígenas:

São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meio das quaes estão uns cantaros como meias tinas, que figuram as caldeiras do inferno. Em um mesmo tempo estão rindo uns e outros chorando, tão de vagar que se lhes passa uma noite em isto sem lhe ir ninguém à mão. Suas camas são umas redes podres com a ourina, porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza se não querem levantar.¹⁷

Prosseguindo, Blasquez diz que, se tal cena fora perfeita para caracterizar o purgatório, e o que viu a seguir foi muito esclarecedor como representação do próprio inferno, pois meia dúzia de mulheres nuas, paramentadas com penas, cantando pelo terreiro e tocando flautas feitas com ossos de canelas de inimigos mortos, “ladrando como cães”, pois assim o faziam sempre que tinham algum sacrifício humano, sete ou oito dias antes da data aprazada.¹⁸

No início deste trabalho diz-se das reações de inconformismo dos

.....
G. S. de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1938, p. 396-367, e outros.

¹⁴ F. CARDIM, *Tratados da terra e gente do Brasil*, Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – EDUSP, 1980, p. 98.

¹⁵ J. de Léry, *op. cit.*, p. 198.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 396/7.

¹⁷ A. Navarro, *op. cit.*, p. 199.

¹⁸ *Idem*, p. 198.

religiosos, quando conheceram os hábitos dos naturais da terra, todavia o inconformismo também se voltou contra os próprio portugueses, pois estes estavam empenhados em uma política de extermínio dos povos indígenas brasileiros. Em carta de 1585 Anchieta relata que, na Bahia, de um número superior a quarenta mil índios, restaram menos de dez mil porque

têm morrido de varias enfermidades e não fazem tantos de novo, porque têm fugido pela terra a dentro por causa dos agravos que recebiam do Portugueses, que os cativavam, ferravam, vendiam, apartando-os de suas mulheres e filhos com outras injúrias que eles sentem muito e agora não se acham daqui duzentas e trezentas leguas pelo sertão a dentro, que é grande detrimento para sua salvação e aumento de nossa Santa Fé, nem terá isto remédio se não vier a lei que pedimos a Sua Magestade que não sejam cativos nem os possa ninguém ferrar, nem vender¹⁹.

Andou Anchieta certo em sua constatação, pois, hoje, há uma estimativa de uma população indígena, no Brasil, de duzentos e cinqüenta a trezentos mil índios, de uma população, quando da descoberta, de aproximadamente cinco milhões de indivíduos, o que perfaz a impressionante conta de um milhão de índios mortos, por século!²⁰

.....
¹⁹ J. de Anchieta, *op. cit.*, p. 442-443.

²⁰ L. T. Pirolla, *Alencar e a busca da identidade nacional*, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1992.

(Página deixada propositadamente em branco)



MANUELA MARRERO RODRÍGUEZ

Espanha, Universidade de La Laguna

LA ENSEÑANZA EN TENERIFE EN LA ÉPOCA DE JOSÉ DE ANCHIETA (1534-1548)

José de Anchieta forma parte de la segunda generación de los nacidos en la isla de Tenerife. La primera corresponde a su madre Mencía Díaz de Clavijo, que vio la luz en la villa de San Cristóbal hacia el año de 1510.

Como es de todos conocido el hijo del matrimonio Anchieta nace en marzo de 1534, en la capital de la Isla, 38 años después de su anexión a la Corona castellana. En aquel momento está al frente de su administración Don Pedro Fernández de Lugo, segundo adelantado. Su padre Don Alonso había conseguido de los Reyes el permiso o licencia para verificar la conquista de la isla de La Palma en primer lugar y posteriormente la de Tenerife. Por tal motivo recibió de los mismos Reyes la gobernación de ambas islas para sí propio, y luego obtuvo el que pasase a su hijo, después de su óbito. A pesar de haber intentado años más tarde alcanzar las mismas prerrogativas para su nieto, los reyes no se lo concedieron.

Así, pues, una vez fallecido Don Pedro en 1536, el gobierno de las dos islas recae en un solo gobernador, nombrado por los reyes, con un año de duración, pero con frecuencia se prorroga por más tiempo, unas veces a petición de los vecinos, tramitada a través de su Concejo, y otras por los monarcas, salvo en alguna ocasión en que se sustituye por causas concretas.

Se puede decir que, una vez establecida la organización de la vida administrativa, el Adelantado y los regidores no sólo se preocuparon de resolver las necesidades más elementales de un pueblo en su primera etapa de formación, sino también se interesaron por poner al alcance de la población alguna persona competente que enseñara a los niños. Al mismo tiempo se deja ver la solicitud de los padres o allegados para poner a sus hijos bajo la dirección de un maestro cualificado.

En realidad, a través de la documentación que ha llegado a nuestros días, se deduce los dos tipos de enseñanza: la oficial y la privada.

LA ENSEÑANZA OFICIAL

En relación con la oficial, según aparece consignado en los acuerdos de cabildo, en la sesión de 8 de abril de 1516, se señala que es cosa muy provechosa que los hijos de los vecinos aprendan gramática. Se añade que en muchas partes de Castilla se acostumbra dar salario procedente de los propios o bienes del municipio a los bachilleres y maestros que la muestran.

Como al presente se encuentra en la Isla el Bachiller Fraga, con la finalidad de que resida y enseñe en la Villa, se le concede un ayuda anual de ocho doblas de oro castellanas, a partir de Pascua Florida en adelante, mientras se dedique a la enseñanza.

Años más tarde la Corte asigna un sueldo para pagar a un maestro de Gramática, con dinero procedente de las penas de Cámara. Es la parte correspondiente a la Cámara real de cualquier infracción de la Ley. En la Corte se nombraba un receptor general, a quien se mandaban los mrs. de los distintos lugares del Reino. Se sabe que la recaudación de tales penas se solía depositar en los escribanos del Concejo, excepto que se hubiera nombrado un receptor local. Los reyes acostumbraban disponer de tales ingresos, ya que con frecuencia parte de la recaudación se empleaba en beneficio de los mismos concejos, como en este caso concreto.

El monarca por medio de una real cédula manda al Lcdo. Francisco de Vargas, receptor general de las penas de Cámara, que se pague a la persona encargada de tener escuela de Gramática en Tenerife, diez mil mrs. anuales, a partir de la fecha de 5 de diciembre de 1520.

Al comienzo del año siguiente el Adelantado, como gobernador de Tenerife, y los regidores señalan al Bachiller Fraga para disfrutar de la merced real, por ser persona que enseña bien la Gramática, pues es hombre entendido en la misma según se hace constar en la sesión de 21 de febrero de 1521.

El bachiller Fraga debió ocupar el puesto de maestro de Gramática hasta 1530, fecha en que al parecer dejó de prestar sus servicios como funcionario de la Corporación. Para cubrir el puesto vacante se encarga al regidor Juan de Aguirre buscar en el reino de Castilla un nuevo preceptor, a saber, un maestro “que sea buen latino e poeta e retórico e que sepa hablar griego e buena persona e de buena criança e costunbre, el mejor que ser pueda”. El regidor Juan de Aguirre viaja a la Corte como procurador del Concejo para tratar de resolver ante los reyes asuntos de gran interés para la Isla. En Ávila encuentra al Bachiller Juan Gutiérrez, un clérigo que responde a las condiciones impuestas. El tal presbítero acepta la proposición del regidor Aguirre y se presenta en la Corporación en 31 de octubre de 1531, donde se le contrata por un período de diez años, esto es, hasta el 31 de octubre de 1541.

Con toda probabilidad el Bachiller Gutiérrez cumpliría a satisfacción plena del Concejo su cometido como preceptor de Gramática en estos diez años, ya que los acuerdos capitulares no hacen alusión en momento alguno al tema en cuestión. Por datos posteriores se deduce que, terminado el tiempo estipulado, el Bachiller no continúa en su cargo, con toda seguridad lo dejaría por sus múltiples ocupaciones en su condición de sacerdote.

Por el contrario, en la sesión de 25 de agosto de 1542, se dice que en días pasados se nombraron preceptores de Gramática en la ciudad al Bachiller Antonio de Montedoca y a Francisco Ypolite, pero se hace constar que Ypolite se va a Salamanca para proseguir estudios y, como está ausente de la Isla, elegían al Bachiller Montedoca para ejercer el oficio de preceptor de Gramática, con salario de 10.000 mrs. anuales de buena moneda, pagados de las penas aplicadas a la Cámara de Su Majestad. En consecuencia el salario corrido hasta el día de la fecha se ha de pagar enteramente al Bachiller Antonio, por haber servido bien y diligentemente. Como disponen las Leyes en la aceptación de todos los oficios y cargos públicos, ha de dar fianzas, esto es, un fiador que responda en todo momento por la persona nombrada.

Al año siguiente, en la reunión de 28 de septiembre de 1543, vuelve a ser objeto de la atención de los capitulares el preceptor de Gramática. Según se indica el citado Bachiller ha dejado de servir como preceptor por negocios que ha tenido, además de estar al presente fuera de la ciudad. Antes tales hechos consumados, se manda revocar el salario y se acuerda su notificación al interesado.

Meses más tarde, concretamente en cabildo de 4 de enero de 1544, se concede 10.000 mrs. de salario al preceptor de Gramática el Bachiller Pero González de los Ramos, por lo que se deduce que ya había sido nombrado para ejercer el oficio de enseñar a los hijos de los vecinos. En 5 de marzo de 1546 se vio en cabildo una petición y provisión de SS.MM., presentada por el Bachiller González, donde se ordena se le den doce doblas anualmente para ayuda del alquiler de una casa para el estudio. Se le concede con efectos retroactivos, desde junio del 45, pero se especifica que la concesión es por el tiempo que fuere la voluntad de la Justicia y Regimiento, esto es, el Concejo, y no para más.

En la sesión de 4 de enero de 1547, el regidor Juan de Meneses expone la situación del Bachiller González de los Ramos. Hace hincapié que tiene asentado un sueldo anual de 10.000 mrs., pagados de las penas de Cámara, y, además, por el Concejo se le dan doce doblas de propios para ayuda del alquiler de una casa. Añade que, como al presente no tiene pupilos, requiere a la Justicia y Regimiento estudien la situación y determinen en consecuencia.

El Gobernador manda al personero Marcos Verde informe sobre el tema para ver lo que conviene a la república y hacer justicia. En el cabildo siguiente el personero presenta una petición de capítulos. Una vez vistos y analizados, se responde en relación al primer capítulo: Por el bien de la república es poco que se pague de propios al Bachiller las doce doblas, además de los 10.000 mrs. de salario, procedentes de las penas de Cámara, si hace lo que debe en el desempeño de su cometido; pero acuerdan se pague como está estipulado, siempre que el Bachiller use bien y fielmente de su oficio de preceptor. Esto significa tener un estudio y señalar horas por la mañana y por la tarde para leer la gramática todos los días y hacer trabajar a los estudiantes, con separación de los alumnos, ya que se ha de dedicar unas horas a los principiantes y otras a los más adelantados en sus conocimientos. Se especifica que lleve, además de su salario, por cada estudiante a razón de cinco doblas

anuales, y a prorrata por más o menos, según el tiempo dedicado en dicho estudio.

En relación a los alumnos pobres e hijos de pobres, es decir, los que no tuvieren dinero suficiente con que pagar las enseñanzas recibidas, se consigna que no ha de llevar estipendio alguno, pero estará obligado a admitirlos con la finalidad de enseñarlos y adoctrinarlos sin diferencia alguna de los pudientes. En caso contrario le ponen de pena, por la primera vez, la supresión de las doce doblas que cobra para ayuda de costas; pero, si reincide por segunda vez, se le quitarán los 10.000 mrs., y el oficio quedará vacante, para sacarlo de nuevo a provisión. Todas estas condiciones dispone el Concejo mientras lo tenga por conveniente. Se manda notificar al Bachiller para que se atenga a lo acordado.

En cabildo de 5 de marzo de 1547 el regidor Juan de Meneses vuelve a reiterar la misma petición pasada. Los Sres. Justicia y Regimiento acuerdan que para el primer cabildo se traiga el asiento que está hecho con el preceptor de Gramática para que, estudiado en todos sus pormenores, se pueda proveer con ecuanimidad.

En los años sucesivos el escribano del Concejo no hace alusión alguna al tema en cuestión, porque cuando se vuelve a nombrar el preceptor ya ha pasado el medio siglo y se refiere a otra persona.

Se ha visto el interés por la educación de las autoridades que están al frente del gobierno de la isla de Tenerife, en los años de la fundación de la ciudad de San Cristóbal, capital por entonces de la Isla, tal como aparece reflejado en las sesiones capitulares relativas al período presentado.¹

LA ENSEÑANZA PRIVADA

En relación a la enseñanza privada, para tratar de comprender la preocupación por disponer de maestros competentes y eficaces, bien preparados para llevar a cabo la misión que se proponen por una parte, y por otra la diligencia de los padres o tutores para que los niños aprendan, es preciso acudir a los ejemplos mostrados por las escrituras notariales y a los datos suministrados por las sesiones capitulares.

.....
¹ *Fontes Rerum Canariarum (F.R.C.), vols. V, XIII, XVI, XXVI y XXXVI*, La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1952, 1965, 1970, 1986 y 1998; *Acuerdos de Cabildo 1545-1550* (en preparación).

Referente a la preocupación cultural manifestada en la enseñanza promovida por los vecinos y moradores, que atrae la solicitud e interés del gobierno de la Isla, es la petición de ayuda económica para el mantenimiento de un local, donde se puedan impartir las clases. Así en cabildeo de 12 de octubre de 1530 un grupo de vecinos informa por medio del jurado que Melchior de Contreras, maestro de enseñar mozos, reside en la ciudad desde hace unos cuatro años, donde enseña a satisfacción de los mismos, por ser hombre de buena doctrina, gran escribano y contador, curioso y celoso de su oficio. Al parecer se quiere ir de la Isla, pero el pueblo le ha insistido para que ponga escuela por la gran necesidad que tiene de sus enseñanzas. Contreras ha indicado que si fuera retribuido por el Concejo para poder tener los medios adecuados, como una casa, que le permitiera impartir la docencia, pues invoca la carestía de los alquileres, estaría dispuesto a llevar a cabo el servicio. En consecuencia los vecinos piden que se le conceda una aportación económica, por ser beneficioso y útil para la ciudad, extensivos a toda la Isla. La petición está avalada por la firma de unos cuarenta vecinos. Los capitulares acuerdan conceder al maestro diez doblas de salario para el alquiler de una casa, donde puedan acudir los hijos de los vecinos y Contreras ejercer su magisterio.

Melchior de Contreras disfruta de la concesión desde el 14 de octubre de 1530 hasta el 18 de marzo de 1532, fecha en que se le revoca la ayuda concedida. El escribano del Concejo no hace aclaración alguna sobre tal decisión.

A pesar de no recibir tal asignación, el maestro continúa en la Isla dedicado a la enseñanza, pues en agosto de 1540 Pedro Yanes, como curador y administrador de la persona y bienes de su hermano Esteban, lo pone con Melchior de Contreras para que le sirva en todas las cosas que quisiere, honestas y posibles de hacer, según la calidad y edad, pues tiene unos 12 o 13 años. El tiempo del servicio ha de ser de dos años. Contreras se obliga a mostrarle leer, escribir y contar, de tal manera que lea cualquier escritura y la escriba de buena letra y forma, que la pueda signar cualquier escribano público, a vista de personas entendidas. Además le ha de enseñar las cuatro reglas generales: sumar, restar, multiplicar y partir. Durante todo el tiempo convenido le ha de dar de comer, vestir y calzar, y al término del servicio un sayo nuevo de buen paño, dos camisetas, zapatos y bonete nuevos.

Se trata, pues, de pagar la enseñanza recibida por medio de la prestación del muchacho. Al parecer la finalidad de tales conocimientos es conseguir un puesto de trabajo en una escribanía para realizar todos los servicios relativos a tales menesteres.

Como ejemplo ilustrativo del quehacer del Bachiller Fraga en la enseñanza privada se constata que en 1517 ha de enseñar a un hijo de Miguel Alonso, cantero, todas las obras del arte de Antonio de Nebrija, a escandir versos, el arte de saber si son buenos o malos los hexámetros y pentámetros, además de la poesía necesaria para ser un buen gramático, junto con la lectura de un libro de las Epístolas de Tulio. La duración será de dos años y el precio de seis doblas.

Como se puede ver, corresponde a una enseñanza con alumnos más avanzados para tener una buena base y llegar en el futuro a poder alcanzar conocimientos superiores. Fernando de Fraga debía ser un bachiller competente, pues se destaca en cierto momento la traducción de una carta del latín al castellano, que le fue encargada expresamente por ser necesario su conocimiento.

Además de los dos maestros de enseñar mozos ya citados, se contaba, entre otros, con Francisco de Villarroel. Así en 1527 Alonso Yanes pone a un hijo suyo con el maestro Villarroel para que en un plazo de dos años le enseñe a leer, escribir y las cuatro reglas, por un salario de cinco doblas de oro. En caso de no lograr aprender en el tiempo estipulado, el maestro se obliga a continuar la enseñanza hasta completar el aprendizaje.

Como se deduce de los dos ejemplos, algunas familias gozan de un *status* social más desahogado y pueden sufragar los gastos ocasionados por la enseñanza de sus hijos.

A veces no se indica expresamente en el documento la profesión de maestro de enseñar mozos, pero se pone de manifiesto que tiene abierta escuela donde da clases a los niños. Esto ocurre en 1517 con Lope de Palenzuela que da clases de lectura, escritura y sumar una cuenta castellana a un hijo de Juan de Vergara durante siete meses por un precio de cuatro doblas de oro; también realiza la misma labor con un hijo del platero Pedro de Toledo durante seis meses por dos doblas y media. Se añade que el niño no ha de faltar a la escuela para que sea eficaz la enseñanza. En el documento figura la plana de la letra que tiene que aprender.

Por último, no hay que olvidar que la ciudad de San Cristóbal y la Isla entera se beneficiaban de las enseñanzas llevadas a cabo por los frailes de las distintas Órdenes, en especial, la de los agustinos, franciscanos y dominicos, en los monasterios o conventos diseminados por toda la Isla, según se puede deducir de las indicaciones registradas en los Acuerdos Capitulares.

José de Anchieta se pudo aprovechar de las enseñanzas impartidas por el Bachiller Juan Gutiérrez, quien, como se sabe, le administró el Sacramento del Bautismo, pues por entonces era vicario de la Isla. Durante los catorce años que Anchieta permaneció con sus padres, hasta que se fue a estudiar a Coimbra con su hermano Pedro, con toda seguridad adquirió los conocimientos de las lenguas clásicas, latín y griego, en el estudio del citado Bachiller. Una buena prueba de lo que decimos la constituye el hecho de que se conserva alguna documentación presentada por los opositores a distintos Beneficios eclesiásticos de la Isla, y en ella figuran los interrogatorios llevados a cabo para averiguar, entre otras cosas, la formación recibida y los conocimientos idóneos de un aspirante a beneficiado. En esta información, perteneciente a sacerdotes de una edad similar a la de José de Anchieta, se hace constar que antes de acudir a universidades peninsulares o extranjeras para completar sus estudios habían recibido del Bachiller Gutiérrez los conocimientos precisos para tener una buena y firme base de la gramática latina, que les permitiera incorporarse a estudios superiores, como ocurrió con nuestro Beato.

Citemos, para terminar, algunos ejemplos²:

Entre las preguntas del interrogatorio presentado por el presbítero Gaspar González, aspirante al medio beneficiado de Güímar el 5 de julio de 1553, la cuarta pregunta dice lo siguiente: “IV. Item si saben que Gaspar González es clérigo presbítero, de buena vida y fama, trato y conversación, honesto hábito y que ha estudiado en los estudios... etc.”

En 7 del mismo mes y año, Alonso Castellano expone que lo vio estar “deprendiendo” gramática antes de ser sacerdote, en el estudio del Bachiller Juanes, difunto, preceptor de gramática que fue de la Isla. Declara ser su vecino más cercano.

.....

² Archivo Municipal de La Laguna, Asuntos Eclesiásticos, IV.

Otro testigo Diego Borges, vecino, dice que lo vio estudiar gramática en esta isla en el estudio del Bachiller Juan Gutiérrez.

En el interrogatorio que presenta Mateo de Torres, beneficiado del lugar y puerto de Santa Cruz, aspirante al Beneficio de El Sauzal, en 11 de mayo de 1562, la quinta pregunta dice: “V. Si sabe que el beneficiado Mateo de Torres estudió gramática con el Bachiller Juan Gutiérrez, preceptor en la Isla, más tiempo de tres años y estudió en la Universidad de Coimbra otros seis o siete años.”

En 19 de mayo de 1562 Alonso de Montiel responde que el aspirante estudió gramática en esta isla, porque lo vio “andar” al estudio, y que después oyó decir que fue a estudiar a las partes y lugares que la pregunta dice.

Y, por último, en el interrogatorio presentado por Pedro Gil, cura del lugar de El Realejo de Abajo, aspirante a los beneficios de las iglesias de Los Realejos de Abajo y de Arriba, vacantes por fallecimiento de Rodrigo de Villalobos, beneficiado que fue de las iglesias de Santiago y de Nra. Sra. de la Concepción, en 10 de abril de 1561, la quinta pregunta dice así: “V. Si saben que Pero Gil estudió gramática con el Bachiller Pero González de los Ramos, preceptor de esta isla, más tiempo de tres años, y en el Estudio y Universidad de Coimbra otros cuatro años.”

El testigo Juan Romero, vecino de El Realejo, expone que podrá haber unos 16 años que vio cómo Pedro Gil “andaba al estudio, estudiando gramática en el lugar de Garachico”, tiempo de dos o tres años con el Bachiller González de los Ramos. Después le vio ir de esta isla a la Universidad de Coimbra, a donde decían que iba a estudiar, y dice que estudió en la citada Universidad otros tres o cuatro años.

(Página deixada propositadamente em branco)



MARIA DO AMPARO CARVAS MONTEIRO

Portugal, Escola Superior de Educação de Coimbra

ASPECTOS DA VIDA MUSICAL ACADÉMICA NA COIMBRA QUINHENTISTA

1 . Introdução

Numa época voltada para a expansão ultramarina e, ao mesmo tempo, fortemente influenciada pelos novos ventos culturais que sopravam da Europa, a Coimbra quinhentista viu necessariamente reflectido esse conjunto de influências no seu contexto científico e cultural, quando a seu pedido¹ foi, definitivamente, instalada a Universidade, no seu espaço urbano.

De igual modo, é de sublinhar a importância tida pelos Colégios universitários, cuja tradição remonta aos primórdios da criação das próprias Universidades, constituindo uma componente fundamental do seu funcionamento.

Foi assim que Anchieta (1534-1597) conheceu Coimbra, quando

.....
¹ Américo da Costa Ramalho, “Coimbra do Renascimento. Um texto pouco conhecido”, *Panorama*, 3ª série, 15 (Coimbra, 1959) 1, confirma o que acima foi dito: “[...] Longe de mostrar-se indiferente (ou mesmo hostil, como aconteceu com Torres Vedras), a municipalidade coimbricense insistiu com D. João III, por que lhe fosse restituído o Estudo Geral, logo que soube das intenções do rei de tirá-lo de Lisboa.”. *Vid.* também, José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural de D. João III*, Coimbra, 1969.

a ela chegou para continuar os seus estudos (1548), nela entrou para a Companhia de Jesus (1551) e dela saíu, alguns anos mais tarde (1553), para exercer, no Brasil, a sua acção missionária .

No final de quinhentos, a urbe mondeguinta possuía já dezasseis daqueles colégios (que viriam a ser vinte e três, no século XVIII).

Nesta conjuntura, a Música foi necessariamente um elemento integrante da vivência cultural e social, designadamente, das festividades e solenidades universitárias, de que serão abordados alguns aspectos.

2. Instituições universitárias de Coimbra

A Universidade portuguesa, fundada em Lisboa, capital do reino, em 1290² fixou-se definitivamente em Coimbra, em 1537³.

Para que a reforma efectuada nesse ano se traduzisse no florescimento da Universidade, impunha-se também o regresso de muitos estudantes portugueses que se encontravam fora do reino.

Porém não foi o que aconteceu, pois as matrículas registadas em 1537 não ascenderam a mais de 230, das quais 90 em Leis, 85 em Cânones, 11 em Matemática, sendo as restantes 44 nas Artes.

O número decresceu mesmo para 221, em 1538 e em 1539, ficaram-se pelas 83, o que prova de certa forma a fuga dos alunos lusos para Escolas estrangeiras.

O panorama veio a alterar-se a partir dos anos 40, desde logo, devido às medidas que D. João III tomou, ratificando um alvará régio de

² O ano de 1290 é apontado geralmente como o da fundação da Universidade (G.E.P.B., vol.33^o, p. 449); Ribeiro Vasconcelos, "Um documento precioso", *Revista da Universidade* (1912-1913); Bula papal de Nicolau IV autorizando o funcionamento do Estudo Geral de 9 de Agosto desse ano. Porém, o Estudo Geral de Lisboa, já funcionaria desde 1288: *vid.* Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal*, p. 49-50; *vid.* Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, vol. I, p. 231-232; *idem*, *História das Universidades*, p. 58 (a carta de 12/11/1288 dirigida ao Papa Nicolau IV a solicitar a criação dum Estudo Geral no Reino "permite situar a origem da Universidade portuguesa em 1288 e não em 1290, como uma velha tradição pretendia, pois a carta de D. Dinis, de 1 de Março deste ano, amplia os privilégios do Estudo, o que já pressupõe uma fundação anterior").

³ D. João III fixou-a definitivamente em Coimbra, sendo a 5^a transferência. Assim, em 1308 D. Dinis mudou-a para Coimbra; D. Afonso IV transferiu-a para Lisboa em 1338 e, de novo, para Coimbra, em 1354; D. Fernando fê-la regressar a Lisboa em 1377, onde permaneceu 160 anos. Esta breve sinopse, diz-nos da evolução das relações entre a universidade portuguesa e o poder central.

18 de Julho de 1538⁴, no qual proibia aos estudantes a graduação em bacharéis noutras Escolas que não a nacional.

À volta das universidades foi surgindo e florescendo uma vasta rede de colégios de natureza semelhante, os quais constituíam uma componente fundamental do funcionamento das mesmas.

Na urbe de Coimbra, para além dos colégios das ordens religiosas que pretendiam acolher os seus membros, outros existiram ao longo do século XVI, dando resposta aos que buscavam o Saber, assim como a obtenção dos respectivos graus académicos, contribuindo para o florescimento económico, social, científico, artístico e musical da cidade, sendo dezasseis no final desse século.

No que respeita ao tema em apreço, há que salientar o Colégio das Artes⁵, inaugurado oficialmente em 21 de Fevereiro de 1548 e ao qual, por alvará régio de 16 de Fevereiro de 1553, foram concedidos os privilégios da Universidade.

Este Colégio foi inicial e provisoriamente instalado nos Colégios de S. Miguel e de Todos os Santos, situados na actual rua da Sofia, por empréstimo dos cônegos regrantes de Santa Cruz, tendo funcionado ainda noutros edifícios.

Em 1555, o Colégio foi entregue à Companhia de Jesus⁶, que o transferiu para a Alta da cidade, funcionando num edifício vizinho ao Colégio de Jesus, até ser definitivamente instalado, no Colégio Real das Artes, cuja construção começou em 1568.

No ano de 1548 (um dos mais brilhantes e significativos na história da Universidade, depois da sua última transferência⁷), chegou a Coimbra José de Anchieta, filho de Juan de Anchieta e de Mencia Diaz de Clavijo y Llarena.

.....
⁴ Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. I, p. 97, doc. IV.

⁵ Já, em 21 de Setembro de 1527, numa carta dirigida a D. João III, o arcebispo de Braga: escrevia “[...] e asy sabera vosa alteza que de vinte annos a esta parte sam feitos em Salamanca seis colegios com Remdas sem fazer nenhum deles Rey nem Senhor nem prelado grande, somente hum Bispo de pouqua Remda e dinidades de ses e Igrejas catedraes [...]” referido igualmente a necessidade de se fundar no reino um Colégio para o estudo das Artes. *Vid.* A.N.T.T., *Corpo Cronológico*, p. I, maço 37, doc. 96. *Vid.* Inácio de Moraes, *Conimbricæ Encomium*, Coimbra, 1938, p. IX.

⁶ Ordem fundada por St^o Inácio de Loiola, parente de José de Anchieta.

⁷ Américo Costa Ramalho, “Coimbra do Renascimento. Um texto pouco conhecido”, *Panorama*, 3^a serie, 15 (Coimbra, 1959) 1.

Segundo Américo da Costa Ramalho, José de Anchieta não terá frequentado a Universidade, mas sabe-se que ele estudou nas classes mais adiantadas do Colégio das Artes⁸. Seu irmão Pedro Núñez cursou Cânones.

Tanto a Universidade como os Colégios, incluindo o das Artes, recrutaram mestres nacionais e estrangeiros, dos mais prestigiados da Europa⁹.

3. A Música no ensino universitário de Coimbra

A música era uma das artes liberais que integravam o *quadrivium*. Aquilo que nela se ensinava, provinha de escritos tão longínquos quanto indiscutíveis, designadamente de Boécio e de Guido d'Arezzo.

É certo que as 7 artes liberais (o *trivium* e o *quadrivium*) se situavam ao menos elevado nível académico das universidades medievais. Porém este facto não lhe retira a importância, pois todos os estudantes tinham, em regra, de as frequentar e nelas obter graduação, quando pretendiam formaturas superiores – em Leis, Medicina, Teologia e Cânones – para cujo ingresso era exigido o bacharelato em Artes. E todos aqueles que passavam do trívio ao quadrívio tinham que aprender música especulativa.

Após 1537 e até ao final do século XVI, existiram na Universidade de Coimbra diversos lentes da cadeira de Música.

Matheos de Aranda foi o primeiro lente daquela cadeira, por provisão de 1544. Seguiram-se Pedro Trigueyros, por provisão de 1548, Balthasar Telles, por provisão de 1549, Affonso Perea (Pereyra), por provisão de 1553 e outras posteriores que lhe permitiram ler até 1593, ano em que faleceu, e Pedro Correa, por sentença do Conselho, de 1594.

.....

⁸ *Idem*, “Anchieta em Coimbra”, *Humanitas* XXIX-XXX (Coimbra, 1977/78) 226-229. Vid. Eduardo Portella, “Anchieta sempre”, *De Gestis Mendi de Saa*, 1997, p. 5. Vid. Paulo Roberto Pereira, “A Trajetória de um livro”, *De Gestis Mendi de Saa*, 1997, p.11: “[...] nos três anos em que frequentou o curso de Humanidades do Colégio Real das Artes de Coimbra [...]”.

⁹ Mário Brandão, *Actas dos Conselhos da Universidade, de 1537 a 1557*, Coimbra, 1941, vol. I, p. 73, 75.

4. Manifestações musicais nas instituições académicas de Coimbra

Quanto à música prática, também ela foi importante na vida universitária de então. Música prática era afinal, em poucas palavras, aquela que funcionava mesmo como música para a sociedade em geral ou seja, a que se cantava, tocava e dançava, era a que se ouvia e sentia, na acepção plenamente sensorial do termo.

Havia música nas aulas, mas ela existia igualmente fora delas, em circunstâncias especiais, tais como ocasiões solenes e festivas, a começar pela abertura do ano lectivo, onde tinham lugar as missas cantadas e também fanfarras de trombeteiros e outros tangedores.

Podia também ser ouvida através das ruas anunciando o convite para uma cerimónia de investidura académica, ou o trajecto de um novo doutor, terminado o acto em que recebeu o título.

Segundo Inácio de Morais¹⁰, referindo-se às cerimónias públicas da Universidade, nas quais eram frequentes os festejos, “[...] todas as vezes que alguém solicita o prémio dos seus estudos e que lhe cinjam gloriosamente a cabeça com o ramo de louro, canta-se, à moda antiga, o alegre triunfo e um cortejo se encaminha ordenadamente às doudas Escolas”. Neste cortejo, “[...] vai à frente o Reitor [...] e a comitiva dos doutores [...] “ e nele “[...] reboam os tambores tocados em festivo modo “, aos quais “[...] a rouca trombeta mistura, com alternado estrépito, o som e juntam as flautas ocas os seus finos ritmos”.

Nas vésperas de certas provas académicas “as trombetas eram tocadas pelas ruas de Coimbra e à porta dos candidatos e dos examinadores, para que estes não alegassem esquecimento e toda a gente soubesse da cerimónia que ia realizar-se”. Também, “[...] no exame privado de Teologia para a obtenção do grau de licenciado que pelos Estatutos de 1559 se realizava de manhã, o percurso entre a capela da Universidade, onde o candidato e o padrinho ouviam a missa do Espírito Santo, e a sala onde o exame era feito, exigia um cortejo que vem minuciosamente regulamentado nos Estatutos .” Segundo estes, “[...] diante de todos, as trombetas irão tangendo até entrarem na sala do exame [...] “ e “[...] para que este auto seja a todos notório, a noite antes do exame,

.....

¹⁰ Autor da obra *Conimbricæ Encomium*, publicada em 1544.

o examinado fará ir as trombetas a tanger às portas do Reitor, Cancelário e doutores da Faculdade [...] ¹¹.

Na verdade, os Estatutos de 1559 regularam exaustivamente diversos aspectos da vida universitária e entre eles diversas cerimónias onde a música era fundamental.

Assim, logo no início, o número de capelães foi fixado em treze “[...] e um deles servirá de chantre [...] os quais serão os clérigos estudantes virtuosos, pobres, de boa fala, sabendo cantar [...]”, seguindo-se um longo conjunto de datas, nas quais as missas (e outras cerimónias religiosas) deveriam por eles ser cantadas.

Para além daqueles,

[...] haverá um organista, ho qual será obrigado a tanger ha missa dos domingos e festas de guarda e as vésperas solennes, e as matinas do Natal [...]” e também “[...] averá quatro moços de capella [...]” que “[...] serão de boas vozes dos quaes terá carrego ho mestre da capella de os ensinar ha cantar e bons costumes [...]”¹².

Também as procissões, missas e pregações e acompanhamentos da Universidade tinham importante componente musical.

Os lentes e os estudantes deveriam manter a Confraria que já existia na Universidade em Lisboa

[...] na forma e na maneira, que no testamento do Infante D. Anrique [...] he conteuda e béspera de Natal se ajuntarão à huma hora despois do meio dia, em o Mosteiro de Santa Cruz, o Reitor com toda a Universidade, que mandará vir so pena praestiti iuramenti e da mais pena abaixo declarada e ir-se-ão en solenne procissão à Capella de Studos, onde ouvirão vésperas solennes [...]”. “E aqui irá o mestre da capela ordenando o que avrão de cantar e entoando os coros [...]”.

Outras procissões saíam da Universidade para diversos colégios, nas datas das festividades estabelecidas e nelas igualmente participava o Reitor e toda a Universidade, designadamente em 6 de Junho (dia do

.....

¹¹ Américo da Costa Ramalho, *Alguns aspectos da vida universitária em Coimbra nos meados do século XVI (1548-1554)*, Coimbra, 1982.

¹² *Estatutos da Universidade de 1559*, cap. I.

aniversário de D. João III), partindo da Capela Real para o Mosteiro de Santa Cruz, pela mesma forma ordenada para a véspera de Natal.

No primeiro dia de Outubro, de manhã, o Reitor deveria mandar reunir toda a Universidade na “(...) capella das scolas onde averá solenne missa do Spirito Santo (...) e os capellães do studo e confraria a officiação e o mestre de música a mandará officiar solennemente; e o mesmo fará em todas as missas e vésperas em que se ajunta a Universidade”¹³.

Foram também previstas as exéquias mandadas fazer pela Universidade, com maior solenidade para o Reitor e catedráticos das cadeiras maiores, sendo a missa, os nocturnos e os responsos oficiados e cantados pelo mestre da capela e pelos capelães¹⁴.

O cenário musical desenha-se ainda como um ornamento indispensável de toda e qualquer festa, ainda que misturada com outras artes e divertimentos.

Nos fins do século XVI, eram numerosos e complexos os serviços litúrgicos da Real Capela da Universidade de Coimbra. Também estes serviços se encontravam prescritos e regulamentados nos Estatutos de 1591. Os Estatutos de 1597¹⁵ nada mais fizeram que reproduzir aqueles.

Assim, a constituição da capela real era a seguinte:

- 1 (um) capelão privativo da confraria;
- 9 (nove) capelães da Universidade. De entre estes:
 - 1 (um) chantre;
 - 1 (um) “thesoureiro”;
 - 1 (um) apontador;
 - 1 (um) mestre de cerimónias.
- 4 (quatro) capelães dos Paços Reais.

A capela era ainda constituída por:

- 1 (um) mestre de música;
- 1 (um) tangedor de órgão;
- 4 (quatro) moços da capela.

Nesse século, existiram vários tipos de de festividades litúrgicas e para-litúrgicas que se celebravam com música:

- missas quotidianas e missas solenes

.....
¹³ *Ibidem*, cap. II.

¹⁴ *Ibidem*, cap. III.

¹⁵ Mais tarde confirmados por D. João IV, em 1653. Esta organização dos serviços religiosos da Capela conservou-se até 1834.

- vésperas solenes
- solenidades do Natal e Semana Santa
- préstitos e procissões
- sufrágios e pregações
- outras solenidades extraordinárias

Os préstitos e as procissões eram manifestações solenes, mas distintas.

As procissões eram actos eclesiásticos e litúrgicos. Nestas, ia o Colégio de capelães com a Cruz real alçada, com paramentos e o restante aparato de alfaias litúrgicas.

Os préstitos eram actos puramente académicos, embora muitos fossem realizados com intenção cultural religiosa, dirigindo-se a um Templo para assistir a determinados actos litúrgicos, porém sem exibirem quaisquer insígnias litúrgicas ou religiosas.

Outros eram exclusivamente “saimentos cívicos” sem carácter religioso.

Os préstitos cívicos faziam-se ordinariamente com o seguinte fim:

- Acompanhar os candidatos quando iam receber o grau de doutor ou mestre. Tomavam parte neles, o Reitor, o doutorando e o pessoal universitário, os primeiros revestidos das suas insígnias, indo a cavalo desde o terreiro da Universidade, até à Igreja de Santa Cruz, onde eram conferidos os graus teológicos, ou ao largo da Sansão (hoje Praça 8 de Maio), onde se recebiam os graus das outras Faculdades;

- Acompanhar o Cancelário e o Reitor, quando vinham assistir a qualquer acto solene.

Extraordinariamente, realizavam-se para ir receber e para acompanhar com solenidade, pessoas reais ou personalidades de muito elevada categoria, indo a pé ou a cavalo consoante as circunstâncias.

Em todos os préstitos iam os lentes ordenados por Faculdades e por antiguidade e atrás de todos o Reitor, precedido da guarda de honra dos bedéis e seguido das autoridades e das pessoas nobres que aparecessem.

Nos préstitos religiosos, ordinários ou extraordinários, toda a Universidade era incorporada, desde o Reitor, corpo docente e discente, com os respectivos colégios que faziam parte integrante do organismo universitário e as autoridades respectivas, até ao conjunto de empregados e oficiais, e assim iam todos à igreja, onde se celebrava o acto litúr-

gico: as primeiras Vésperas da solenidade que tinha o complemento no dia seguinte.

Da Capela Real, às 14 horas, partiam todos após o Reitor, a quem acompanhavam em direcção à igreja do destino. Formando a vanguarda, iam as charamelas, as trombetas e os atabales e o meirinho, com os seus homens fazendo desempedir o caminho .

Os préstitos religiosos ordinários eram celebrados em datas certas ao longo do ano, como por exemplo: o de St^a Catarina, em 24 de Novembro, até à igreja do Colégio do Carmo; o de S. Nicolau, em 5 de Dezembro, até à igreja do Colégio de S. Jerónimo; o de Nossa Senhora da Conceição, em 7 de Dezembro, até à igreja do Colégio de Cristo; o de S. Tomás de Aquino, em 6 de Março, até à igreja do Convento de S. Domingos; o da Anunciação, em 24 de Março, até à igreja do Colégio da Graça, e o de S. Barnabé, em 11 de Junho, até à igreja do Mosteiro de Santa Cruz.

5. Observação geral

É pois indiscutível a importância que a Música teve na vivência da Coimbra académica quinhentista.

Neste contexto, o Real Colégio das Artes, criado em Coimbra, por D. João III, em 1547, constituiu o centro mais importante de irradiação das Letras Clássicas que então havia em Portugal.

Nele, o jovem Anchieta veio continuar a sua formação¹⁶, alargando os seus conhecimentos nos diversos ramos do Saber que aí eram leccionados, entre os quais a Música, a Gramática, a Poesia e o Teatro que constituíram importantes instrumentos ao serviço da obra missionária que, durante quarenta e quatro anos, viria a desenvolver no Brasil.

.....

¹⁶ Eduardo Portella, “Anchieta sempre”, *De Gestis Mendi de Saa*, 1997, p. 5: “[...] o aluno precoce do Real Colégio das Artes de Coimbra, instituição de ensino a essa altura saudavelmente contaminada pelas ideias humanistas [...]”.

(Página deixada propositadamente em branco)



MARIA APARECIDA RIBEIRO

Portugal, Universidade de Coimbra

O ANCHIETA DE PINHEIRO CHAGAS: ENTRE O FANATISMO E A SANTIDADE

1. Entre as muitas figuras histórico-lendárias incorporadas pela literatura brasileira está a de José de Anchieta. Homenageando-o em 1736, quando foi declarado Venerável pela Igreja, os alunos do Colégio da Bahia, durante um misto de certame académico e de festa barroca, compuseram cerca de cem epigramas, depois reunidos em livro pelo Padre Mestre Francisco de Almeida. Orfeu Brasílico, Harmosta do Mundo Elemental, Taumaturgo do Novo Mundo, Apóstolo do Brasil eram os rostos que o jesuíta tomava nesses versos quase decalcados da biografia elaborada pelo Padre Simão de Vasconcelos, em 1672. Se a biografia resultava da necessidade de registar – e este não era o primeiro registo – os milagres de Anchieta correntes na boca de padres, índios e colonos, com vista à canonização, a repetição dos feitos do Padre José em verso seguia esta mesma linha, perpetuando na memória dos jovens alunos o seu exemplo e a necessidade de confirmar o processo de fazer reconhecer pela Igreja o Santo jesuíta.

Embora ao que sabemos o livrinho de poemas organizado por Francisco de Almeida não tenha obtido uma divulgação que ultrapassasse os muros dos colégios jesuíticos, a literatura brasileira, fosse pela biografia do Padre Vasconcelos, fosse por outras referências aos feitos de

Anchieta, não mais esqueceu a sua figura, tecendo uma série de imagens que tivemos oportunidade de analisar durante o “Congresso Internacional IV Centenário de Anchieta”, realizado em Tenerife, no ano de 1997.

Por seu lado, a literatura portuguesa, que algumas vezes ficcionizou episódios da História do Brasil, porque pertencentes à própria História de Portugal, também não desprezou a figura do jesuíta, conferindo-lhe espaço pelo menos uma vez. No entanto, porque pertencente ao período colonial e colaborador do projecto expansionista português, é possível que Anchieta tenha sido olhado por prismas bastante diferentes, hipótese que iremos examinar, retomando, ainda que mais brevemente do que o fizemos em Tenerife, a perspectiva brasileira e confrontando-a com a portuguesa.

2- Os “Anchietas” brasileiros

Depois de ter sido objecto dos versos dos alunos do Colégio da Bahia e ainda no mesmo século XVIII, Anchieta apareceria num dos mais célebres poemas épicos brasileiros – o *Caramuru*. Seu estatuto de missionário no entanto é colectivizado, e diluído o seu protagonismo. Santa Rita Durão refere o «Exército que Inácio [...] alista» e a ele atribui o trabalho da evangelização. Nem mesmo ao mencionar «O Catecismo em cântico entoado,/ No idioma brasílico composto», o narrador cita o nome de Anchieta. Este, o «claro Anchieta», surge apenas como exemplo dos «Operários Santos», ao lado do «Nóbrega famoso». Aliás, o verdadeiro missionário do poema é Diogo Álvares Correia, o bom colono antecessor de Martim, o guerreiro branco amante de Iracema e pai de Moacir, que, ao lado de Catarina/Paraguaçu impõe aos índios a Lei portuguesa e a Lei de Deus.

O Romantismo brasileiro, na ânsia de buscar as origens, preencheu lacunas da História, completou e criou perfis. Ao lado dos heróis de papel criados pela imaginação dos escritores, surgiram, com mais ou com menos vigor, dependendo do talento ou da intenção do poeta, figuras de existência histórica em textos de pendor épico. Ainda que contemplado, Anchieta, porém, não ganhou contornos que dele fizessem uma personagem à altura de sua real dimensão histórica.

Gonçalves de Magalhães, o introdutor do Romantismo no Brasil,

chama-o ao texto de *A Confederação dos Tamoios*, mas não lhe empresta voz que se ouça, nem lhe dedica espaço que lhe torne possível o desenho do perfil. Disso reclama José de Alencar, nas *Cartas* que assina com o pseudónimo de Ig e onde critica o poema de Magalhães. No entanto, mais interessado em recuperar a figura dos índios que em exaltar a dos missionários, embora visse na cristianização dos selvagens um ponto positivo da colonização¹, o próprio Alencar não elege Anchieta como personagem de nenhum dos seus romances.

Castro Alves, leitor de Hugo e embebido das ideias de liberdade, que já o haviam feito louvar o trabalho evangelizador dos missionários no Novo Mundo, em “Jesuítas” (1868), poema incluído em *Espumas Flutuantes*, ao compor “Jesuítas e frades” (*Os Escravos*) confere a Anchieta um pouco mais de relevo, embora não chegue a desenvolver-lhe o perfil. No clímax do confronto entre a acção repressora dos jesuítas no Velho Mundo e os martírios sofridos no seu trabalho libertador e educativo na América, o poeta opõe-no ao inquisidor Arbues e destaca o seu nome pela posição final que ocupa num verso da síntese conclusiva: «Loiola – aqui foi Nóbrega, Arbues – foi Anchieta!» (Alves, 1960, 297). Apesar do tom grandiloquo, da qualidade do poeta, do destaque e da conotação positiva que lhe conferimos, Anchieta, pese embora a sua biografia e a singularidade da sua figura, não é excepção; antes, continua regra: o herói celebrado é colectivo.

Apenas um poeta romântico famoso dedicou a Anchieta um poema inteiro: Fagundes Varela. Já bastante conhecido pelo seu “Cântico do Calvário”, obra-prima em que cantava a dor da perda de seu único filho, mas também celebrado pela popularidade de algumas de suas composições amorosas, como “A flor de maracujá”, e dos seus poemas sertanejos, Varela não teve a mesma inspiração ao escrever, em 1871, o seu *Anchieta ou O Evangelho das Selvas*. Como muito bem observou António Cândido, esse texto pode ser considerado como de «fim de carreira» (Cândido, 1975, v. 2, 264).

Trata-se de um poema épico em dez cantos escritos em versos decassílabos, em que o poeta desenvolve um outro aspecto da sua lira –

.....

¹ É de lembrar a cena final de Iracema: o sacerdote de negras vestes trazido por Martim celebra a “primeira missa”; Poti recebe o baptismo e um nome português, ganhando, a partir daí, honras do Rei e glórias da Fama.

o religioso. Invocado ao lado de Gonçalves Dias a quem pede a harmonia, Anchieta é convocado para ensinar à musa “timorata” do seu cantor “a linguagem celeste” dos poemas à Virgem e das palavras aos índios. Delineia-se, dessa forma, a intenção de Varela: aliar a poesia brasileira de cariz épico à poesia religiosa, escrevendo, por assim dizer, uma epopéia religiosa.

O projecto, porém, quase que se resume à vida de Jesus, pois este é o assunto que ocupa a maior parte do poema. Sempre posto na boca de Anchieta, o que o configura como “Apóstolo das Selvas” (epíteto que, aliás, o poeta lhe confere), o relato da vida de Cristo acaba por secundarizar o jesuíta, fazendo da sua presença, uma espécie de “nariz de cera”, para usar uma outra expressão de António Cândido (1975, t. 2, 266).

Mas ainda assim há que observar o que diz o narrador do poema a respeito do narrador dos Evangelhos, pois não é a imagem de poeta proposta na invocação que permanece como imagem de Anchieta. Chamando-o “Mestre”, “Profeta”, “Pio Mestre”, “Venerando Mestre”, Varela indicia uma comparação com Cristo que acaba por tornar explícita, e que é reforçada pelo próprio comportamento dos índios: os enfermos beijam-lhe as vestes; os pais trazem os filhos e os doentes para serem abençoados. Completando o desenho, o texto refere que Anchieta tem a voz “grave, solene e vagarosa”, porta-se com humildade, não considera delitos o riso e o prazer “quando os preceitos da Moral não ferem”, e tem previsões que cala, numa atitude de modéstia, recortada da sua própria biografia. É estóico diante da morte, o que causa a admiração dos índios. Apresenta-se normalmente só e meditativo, quando não está desenvolvendo a sua obra catequética. É o perfil do santo que se delinea.

Mas essa postura ascética não exclui a afectividade. E não apenas a doença (a romântica tuberculose) e morte de Naída, a indiazinha que o acompanhava, servem para mostrar essa faceta. Há um outro momento em que – e agora pela sua própria voz – Anchieta extrapola os limites de tudo o que sobre ele se registou e, como qualquer personagem romântica, chora, saudoso da terra natal e dos pais. Este, porém, é um momento de excepção, criado, aliás, pela necessidade romântica de falar da saudade, do patriotismo e do exótico. O poema, como já se disse, não foge dos dados biográficos. Se a imagem inicial é a do poeta religioso, o contorno fixado é mais uma vez o do apóstolo e, principalmente, o do

santo. Até a colaboração de Anchieta para a pacificação dos tamoios, a sua “participação” na luta contra os franceses é esbatida. Reiterada durante todo o texto (embora diluída pelas longas narrações da vida de Cristo), a aura de santidade é cristalizada no último canto. Localizando o tempo da narrativa em 1597, o narrador apresenta o Cristianismo implantado no Brasil e o “Apóstolo das Selvas” moribundo, depois da missão cumprida. Choram padres e índios. Mais uma vez comparado a Cristo, Anchieta sorri o “plácido sorriso” “da certeza do infinito”. Não é a morte descanso e evasão das coisas terrenas das personagens românticas, mas a morte vida eterna dos cristãos.

Apesar disso, não se pode deixar de ver mais uma vez nesse momento, o olhar romântico criando contornos não desenhados na biografia. O moribundo alia à fascinação da Eternidade o Génio da Natureza, mediado pela “luz brilhante que aviventa [...] os belos sertões” do Brasil, e quer contemplá-lo como pátria da sua mocidade. Numa atitude mais de poeta que de santo – porque um tanto cabotina – o missionário afirma que naquela terra o seu nome “triumfará do frio esquecimento” (c. X, VII, 251-259). Anchieta antevê as outras nações curvando-se diante do império do Brasil, onde triunfam a Natureza e o Cristianismo. A obra apostólica que ele implantou tem continuidade: é aí que o narrador o consagra como herói épico.

O fim do século XIX dará ainda outros poemas dedicados ao jesuíta.

Machado de Assis, mais conhecido pelos seus romances que pela sua poesia, tendo começado a publicar as suas *Ocidentais*, na *Revista do Brasil* em 1879, nelas insere os versos dedicados a Anchieta, numa sequência que contempla poetas de língua portuguesa de várias épocas – Gonçalves Crespo, José de Alencar, Camões e António José da Silva. Pensando a poesia do jesuíta como forma sublimada do seu ardor juvenil, “como esforço de virtude”, e como uma resposta positiva ao meio onde ele desenvolveu a sua actividade missionária, aos “rios de Babel”, Machado equipara Poesia e Escrituras, que adquirem, assim, a mesma natureza, isto é, são produto da mente², fruto da transformação do negativo em actividade produtiva. Têm, ambas, relação com o canto e a harmonia: “Nas florestas, os pássaros, ouvindo /O nome de Jesus e os seus

.....

² Note-se que Machado diz, falando dos versos, “encomendava à mente”.

louvores / Iam cantando o mesmo canto lindo.” A imagem do poeta não se dissocia, pois, da imagem do apóstolo. A elas, Machado soma os traços da alegria e da humildade para esboçar o santo: Anchieta, “ensinava sorrindo às novas gentes” e feria “as cordas do saltério” sem cuidar da fama, apenas preocupado com a divulgação da fé. Poeta, mas sobretudo apóstolo e santo – registou Varela. Poeta-apóstolo-santo, retorquiu Machado de Assis.

Também Olavo Bilac, que inaugurara o Parnasianismo em 1888, incluiria em seu último livro – *Tarde* – publicado postumamente em 1919, onde à inspiração realista se mescla a neo-romântica, um soneto em que Anchieta é figurado como apóstolo-poeta-santo. Desta vez, porém, o poeta ousa novos epítetos – “cavaleiro da mística aventura”, “herói cristão”, “semeador de esperanças e quimeras”, “bandeirante de ‘entradas mais suaves’” – aos quais associa os de Orfeu e de São Francisco de Assis.

Contemporâneo de Machado de Assis, um outro escritor, de menor projecção nacional, mas merecedor das atenções de Sílvio Romero, importante crítico da época e que também dedicou um poema ao “A póstolo do Brasil”, o baiano Melo Morais Filho abriu os seus *Cantos do Equador* (1880) com uma composição dramática em versos, que ele designa como um mistério, intitulado “Anchieta”. À semelhança da Liturgia das Horas – na qual de madrugada, pela manhã e ao anoitecer, a Natureza pela voz de quem reza rende graças a Deus – o Padre José dá voz aos que não a têm e àqueles que não a usam, cantando, juntamente com montanhas, florestas, rios, cachoeiras, minas de ouro e índios, os louvores do Senhor. No quinto acto, dentro de um certo espírito épico, Anchieta prevê o futuro do Brasil: cidades que se plantam, uma raça que se extingue, uma nova raça que surge. Não se pense, porém, que a imagem fixada é a do profeta, ou a do educador, pelo facto de determinada cena focar a alfabetização dos índios, ou mesmo a do poeta, pelos versos de louvor a Deus e a Nossa Senhora: em todos os momentos, Melo Morais, privilegia o Apóstolo.

Assim, o século XIX brasileiro, ainda que não conferisse a Anchieta o protagonismo de uma narrativa, continuaria a reiterar a imagem positiva que dele fizeram os seus coetâneos, que a Companhia de Jesus fez questão de divulgar nas várias biografias que mandou escrever – das quais a mais lida foi sem dúvida a de Simão de Vasconcelos –

e de que a literatura brasileira do período colonial se apropriou. Mas, sobretudo, os poetas brasileiros de oitocentos associariam o perfil de Anchieta ao lado positivo da colonização, ao nascimento “sem dor” da nacionalidade.

3- Curiosamente, é a literatura portuguesa que, apesar de contemplar a figura do jesuíta uma única vez, irá conferir-lhe pela primeira vez a dimensão de personagem.

Logo após *Iracema* vir a lume, Pinheiro Chagas publicaria *A Virgem Guaraciaba*, obra hoje desconhecida de portugueses e brasileiros, mas da qual já encontrei três edições, o que certamente revela a sua aceitação, fosse pelo chamariz de seu título exótico, fosse pelo seu rocambolésco enredo, fosse apenas pela popularidade de seu autor. Aliás, vale dizer que a obra chegou mesmo a inspirar uma ópera, da autoria de Francisco Sá Noronha, apresentada no Teatro São João em 1876: *Tagir*, cantada em italiano e com libreto de Ernesto Pinto de Almeida.

Com um título tão afeiçoado ao romantismo brasileiro, o que significava *A Virgem Guaraciaba* no pensamento do escritor e nas relações literárias entre o Brasil e Portugal?

Segundo o próprio autor, a vontade de fazer justiça ao merecimento dos jesuítas “esses homens que tanto ódio inspiraram, desejando também que o leitor não perdesse de vista a índole da sociedade, e a frieza com que removia os mais ligeiros obstáculos que tentassem opor-se-lhe.” Na sequência dessa intenção, o romance de Chagas procura ler a figura de Anchieta dentro da acção da Companhia de Jesus, lembrando que “é jesuíta o santo, e que não há santidade nem pureza que não seja manchada por essa regra torpe e abominada”.

Mas ao lado desse objectivo, figura outro: uma intenção velada de magistério. Melhor dizendo, de mostrar ao Brasil como escrever um romance brasileiro em bom português, em português escorreito. No cruzamento dessas duas intenções, surgirá a figura de Anchieta.

Vejamos.

3.1-Como bom romance romântico, *A Virgem Guaraciaba* centra a sua acção num par de namorados: Jaime de Mendonça e Beatriz de Sousa. Ambos de nobres famílias portuguesas, nada impediria que o seu

amor, até incentivado pelo pai de Beatriz, se não houvesse na vida de ambos – que indo para o Brasil sonham com uma casinha virada para o mar e para a floresta – se não houvesse na vida de ambos, como se dizia, o plano de Manuel da Nóbrega: converter ao Cristianismo, em dois meses, o índio Caeteguara – saído do melhor figurino indianista, mas resistente à acção da Companhia – e trazer para o seio dos jesuítas como noviço Jaime de Mendonça.

Beatriz de Sousa será o cordeiro sacrificial desta acção “*Ad maiorem dei gloriam*”, frase que o narrador repete sempre que deseja sublinhar o bem ou o mal da acção da Companhia, ou, melhor dizendo, a rigidez de suas regras que podem tornar-se absurdas e beirar o fanatismo. Com sua voz afinada e o seu canto, Beatriz deverá atrair Caeteguara para a religião e Jaime será enviado para combater os franceses em Pernambuco (sic). Auxiliando o plano, estarão Aspilcueta Navarro, antigo confessor de Beatriz em Lisboa e que ela vem a reencontrar na Bahia, um jesuíta anónimo e o próprio Anchieta, o santo instrumento.

Navarro aconselha Beatriz a dedicar-se à causa do índio. O jesuíta anónimo informa a Jaime, quando este volta da luta, que Beatriz tem um carinho especial pelo selvagem e convida-o a verificar a verdade do que diz, justamente no dia em que Caeteguara vai ser baptizado. Movido pelo ciúme, Jaime é enganado pelas aparências e mata o índio.

Celebradas – para usar uma expressão do próprio romance – “as exéquias do seu amor”, Beatriz quer entrar para o convento e Jaime é aconselhado a rezar e tomar hábito para “sufocar as paixões”.

Porém, nas muitas peripécias criadas por Pinheiro Chagas, Beatriz naufraga e fica prisioneira dos franceses no Rio de Janeiro, onde acaba reencontrando Jaime que a ajuda a fugir, ajudado por Tibiriçá, o chefe indígena guianá aliado dos portugueses. Reacende-se o amor entre os dois jovens, mas Jaime resiste, pois o ciúme e a suspeita lhe haviam sido inoculados pelo jesuíta anónimo. A moça, no entanto, que fora tratada com cavalheirismo e amor por um calvinista consegue curar o mal, com um mal semelhante: sugere ao Padre Jaime que fora amada pelo francês e só resistira porque este era calvinista. Bate-se, então, o padre com o francês e vence-o, protegido pelas suas roupas de jesuíta.

A esta nova possibilidade de perder uma alma para a causa jesuítica, acode, nada mais nada menos que... José de Anchieta! Quando Beatriz o procura para ajudá-la e a Jaime, o padre, imbuído do espírito

da Companhia e na sua santidade, aconselha-a a sufocar as paixões, a dedicar-se à causa indígena e a deixar que Jaime prossiga na sua vocação religiosa, partindo para missões em lugares distantes. “O sacrifício é belo, o sacrifício é o destino” – diz o Padre José.

“Que religião era aquela, que princípios inspirava a Companhia de Jesus, que nem o mais santo deles podia derramar a ânfora das doces consolações nas almas ulceradas, que se vinham abrigar no seu seio?” – pergunta o narrador na sua crítica à cega execução das regras de Loiola. Beatriz enlouquece e vagueia pela floresta. Por fim, atira-se ao rio que a embala como a uma nova Ofélia. Jaime que meditava entre o arvoredo é atraído pelo baque do corpo. Chega tarde, mas também quer precipitar-se. Dois braços o impedem. É Anchieta: “Se morreis quem expiará o crime?” – pergunta ele. É preciso que a morte dê frutos, que não seja a morte estéril de mais um corpo ao sepulcro e mais uma alma ao céu. *Ad maiorem Dei gloriam* sublinhará, mais uma vez o narrador, sugerindo que se reflecta se aquele será realmente o espírito da divisa.

Fanático, obediente, obcecado – eis as roupagens com que Pinheiro Chagas veste Anchieta até aqui. Mas, Jaime acusa-o de achar tudo fácil porque é santo. Anchieta, então, insinua-lhe a razão das suas insónias, as feridas que a mortalha jesuítica esconde: a tentação da carne. E, curiosamente, o que pareceria um rompimento do mito Anchieta, reforça a sua aura de santo.

Esta insinuação de que a roupeta sufocava as tentações da carne não é uma criação de Chagas. Já está em Simão de Vasconcelos, seu grande interlocutor: Anchieta teria revelado – embora indirectamente – a um padre amigo que se lhe fora queixar “de pensamentos importunos e tentações de sensualidade” que já teria passado por situação idêntica e que se livrara dessas tentações, não pedindo “a Deus que lhas tirasse, mas que lhe desse vencimento delas” (Vasconcelos, 1943, v. 2, 97).

A leitura de Vasconcelos, aliás, muito aproveitou ao autor de *A Virgem Guaraciaba*, embora, na maior parte das vezes, ele confira outro espírito à letra do jesuíta, pois pretende mostrar o lado fanático da Companhia que removia quaisquer obstáculos prejudiciais à sua acção. Por isso lembra que entre os princípios proclamados pelo Padre Manuel da Nóbrega, tornado personagem do romance e repetindo “alguns discursos claramente exarados por Simão de Vasconcelos” (que “teve na mão todos os documentos necessários”, inclusivamente “a correspon-

dência completa do provincial do Brasil”, podendo, por isso, fazê-lo falar “na sua própria linguagem”), o leitor encontrará “alguns verdadeiramente santos e puros” e outros “completamente repugnantes e ofensivos de toda a moralidade” (Chagas, s.d., 305).

Assim é que a divisa da Companhia “*Ad maiorem Dei gloriam*”, como já foi referido, vai sendo utilizada ao longo da narrativa de uma forma ambígua: ora para mostrar aquilo que seria realmente uma virtude, ora para enfatizar ou ironizar uma situação de exagero irracional.

Dentro dessa concepção, Pinheiro Chagas interpreta o perfil do Padre Salvador Rodrigues deixado pelo biógrafo de Anchieta. Este mostra a longa agonia do velho jesuíta como um acto de obediência a Nóbrega que lhe dissera “Vossa Reverendíssima não volta enquanto eu não tornar”. Chagas, porém, vê nisso um gesto daqueles homens “de espírito fraco e simples” que eram “os instrumentos cegos da poderosa vontade dos superiores”.

A ordem de Nóbrega para que Vicente Rodrigues apregoasse pelas ruas de Salvador a venda em leilão do Padre Manuel de Paiva como escravo, registada na crónica de Vasconcelos e lida, então, como um “exercício de mortificação e obediência” recebe de Pinheiro Chagas o seguinte comentário. “Grandes comediantes foram sempre estes jesuítas!”

Também a cena do baptismo de um índio com um lenço molhado n’água que aparece no texto do romance, extraída de Simão de Vasconcelos, nele citada como uma atitude frequente entre os padres da Companhia e encarada como uma “santa invenção”, um triunfo sobre os “embustes com que o inimigo infernal enganava esta pobre gente”, é lida pelo narrador de *A Virgem Guaraciaba* como “inesperada chuva”, ironia que o autor reforça nas notas chamando-o “baptismo de surpresa” que fazia “cristãos frescos” (cf. Chagas, s.d., 42 e 298).

Todas estas observações fundam-se no sentimento anti-jesuítico de Pinheiro Chagas que afirma não ser “fantasiado” o sacrifício dos heróis de seu livro, pois “hoje mesmo, que essa poderosa sociedade tem que trabalhar na sombra, e que lutar com ideias muito contrárias à cega submissão que outrora encontrava”, não seria difícil “citar famílias, aqui neste nosso Portugal, [...] em cujo seio e em virtude de planos infernalmente concebidos, essa hidra se tem introduzido, levando consigo discórdia, e deixando a desventura”³ (Chagas, s.d., 306).

Não é de estranhar, portanto, que, nesse contexto e dentro do

objectivo a que se propôs, Chagas leia de forma bastante diferente o episódio de João de Bolés narrado por Vasconcelos. O biógrafo de Anchieta conta que o francês fora conduzido ao Rio de Janeiro para ser justicado às mãos de um algoz, por ordem de Mem de Sá. Chamado para ajudar o condenado “em tão duro transe”, Anchieta pediu que se protelesse a execução, para que pudesse converter o herege, o que acabou por conseguir. Contudo, porque o algoz era novato no ofício e “detinha o paciente no tormento demasiadamente”, com medo que Bolés, de natureza colérico, se impacientasse e se perdesse, blasfemando, instruiu o carrasco para que pudesse proceder com brevidade, apesar de saber que poderia receber penas de suspensão. Ante essa atitude de Anchieta, que prefere receber um castigo para toda a vida a perder uma alma para a vida eterna, exclama Vasconcelos: “resolução de engenhosa caridade!” (Vasc, 1932, v. 2, 135). Já Pinheiro Chagas vê nessa atitude o que seria a “mácula” jesuítica do santo. Assumindo a entidade autoral, assim comenta o mesmo facto em nota:

Já vêem, pois que Anchieta, como disse, era um santo, mas um santo jesuíta. Uma palavra sua salvaria o condenado. Mem de Sá, como devoto dos jesuítas, ordenara a morte de João de Bolés, e um desejo de um membro mais venerado dessa companhia seria pelo Governador sem a mínima dúvida executado. Anchieta não profere tal palavra. Depois, quando a imperícia do algoz prolonga o suplício, não é a compaixão que lhe inspiram os tormentos do penitente, mas o desejo de não perder aquele católico ainda fresquinho que o incita a abreviar-lhe o padecer, e a dar-lhe mais depressa a palma do martírio. (Chagas, s.d., 309).

3.2- Consideremos agora o outro objectivo de Pinheiro Chagas ao publicar a *A Virgem Guaraciaba*: o de fazer um romance brasileiro em português escoreito.

Chagas não utiliza o subtítulo “romance histórico” em seu livro, à

.....
³ Extinta em 1773, pelo breve *Dominus ac Redemptor* do Papa Clemente XIV, a Companhia de Jesus foi restabelecida em 1814 por Pio VII, sem que o governo português quisesse voltar atrás na expulsão determinada por Pombal, em 1759, medida que só foi derogada em 1829, sob o reinado de D. Miguel, para novamente ser posta em prática em 1834. Somente em 1848, voltou a Portugal o primeiro jesuíta, o noviço Carlos Rademaker. (cf. Almeida, 1917: v. 4, parte I, p. 327-390).

semelhança do que fez em muitas outras obras suas. No entanto, é histórico o argumento que fornece, e cronistas os informantes que vai buscar. Deixando o século XVIII, época objecto de outros livros seus, procura o Brasil de Quinhentos, numa dupla forma de evasão do seu próprio tempo e do seu próprio espaço, mas também como forma de condenar dois factos que o incomodam: a presença dos jesuítas e uma nascente língua literária portuguesa diferente da usada em Portugal.

Na introdução de seu livro, Chagas lembra que “obra de mais vulto” não é para si – e cita o nome de Mendes Leal, “exímio escritor” que doou à literatura portuguesa e brasileira *Calabar* (cf. Chagas, 1866, 13). Essa declaração conjuga-se não só com a intenção explícita de Mendes Leal de inaugurar o romance histórico brasileiro, em 1866, quando *O Guarani* já havia surgido e feito sucesso dez anos antes, mas também com um desejo de manter apenas no exotismo da paisagem humana e física a brasilidade do nosso romance – facto que se torna claro na célebre crítica feita por Pinheiro Chagas a Alencar, em 1867, e que vem à baila todas as vezes em que são tratadas as diferenças linguísticas entre o Português da Europa e o Português da América.

Se o título do livro, *A Virgem Guaraciaba*, ao referir uma virgem de cabelos de sol (este o significado de guaraciaba) indiciava uma espécie de réplica a *Iracema* (de “cabelos mais negros que a asa da graúna”), deixava entrever que, também na própria lenda do Ceará, Pinheiro Chagas teria ido colher a ideia pela qual assinalaria o aspecto físico da protagonista, pois aí, Alencar, numa nota, registava ser essa a maneira pela qual os indígenas designavam os europeus que tinham cabelos louros (Alencar, 1995, 108). Por outro lado, na virgem do título não estaria uma releitura da loura Ceci?

O exame da obra mostra que o diálogo entre Alencar e Pinheiro Chagas não pára no título nem se atém à *Iracema*.

Na construção das personagens Beatriz de Sousa e Caeteguara, bem como em algumas cenas de *A Virgem Guaraciaba*, notam-se projecções de *O Guarani*. A decoração dos aposentos de Ceci deixa entrever uma presença de mulher que o perfume de benjoim anuncia como “fada”. Também ao aparecer a bordo, para admirar as belezas do Rio de Janeiro, Beatriz é designada como fada. Os vinte anos da filha de Cristóvão de Sousa têm a “graça infantil” dos dezoito da de D. António de Mariz e também os seus olhos “pareciam espelhar o azul do firma-

mento americano”. São ainda os cabelos louros de Beatriz que, iluminados pelo sol e associados à sua melodiosa voz, lhe emprestam um halo de divindade, o mesmo que Peri atribui a Cecília, chamando-a Iara e identificando-a com a imagem da virgem dos cristãos. Muito forte para Ceci, a figura do pai também merece o respeito de Beatriz, cuja mãe, como D. Lauriana, era “exageradamente devota”. Por amor a Ceci, que lhe vai falando de Deus, Peri deixa os seus, manda que sua mãe enterre o seu arco junto aos restos mortais de Ararê, seu pai, morrendo, então, para sua tribo, e acaba por aceitar o baptismo pelas mãos de D. António Mariz. Beatriz, tendo recebido de Aspilcueta Navarro a missão de catequizar Caeteguara, atrai o índio com o seu canto, fala-lhe de Deus e consegue que também ele deixe os seus e consinta em receber o baptismo.

Em dado momento, o narrador de *O Guarani* comenta a atitude de três homens com relação a Ceci: o desejo de Loredano, o amor de Álvaro, a adoração de Peri. São também três os que se aproximam de Beatriz, cujo quarto no forte-prisão, isolado como o da menina do Paquequer na fortaleza-casa senhorial dos Marizes, também ficava à beira de um precipício: Pillard, cujas intenções se assemelham às do italiano; Mr. de Villancey, que a respeita como Álvaro a Cecília; e Jaime de Mendonça, que a salva como Peri a sua senhora. Descrevendo a batalha, o quase incêndio do forte Villegagnon, os modos fidalgos de Mr. de Villancey e o auxílio prestado a Jaime por Tibiriçá, Pinheiro Chagas parece ir buscar tintas na mesma palheta com que Alencar pintou o incêndio do solar do Paquequer, a postura nobre de D. António de Mariz, o comportamento de Peri. No sentido, porém, as obras divergem.

Se em algumas cenas e personagens de *A Virgem Guaraciaba* há como que uma sombra de *O Guarani*, a presença de *Iracema* é nítida, principalmente na primeira parte do livro. O romance português começa com a caminhada dos padres Aspilcueta Navarro e Salvador Rodrigues⁴, assim como *Iracema* sugeriu, em seu início, que Martim

.....

⁴ Curiosamente, antes de Pinheiro Chagas, um autor brasileiro quis igualmente reabilitar a figura dos jesuítas e o seu trabalho em prol dos índios. Também ele começou o seu romance com dois missionários – Manuel de Paiva e Manuel Nunes – percorrendo as florestas. Trata-se de Couto de Magalhães, cuja obra *Os Guyanases – conto histórico da fundação de São Paulo* foi publicada em 1860. É possível que o autor de *A Virgem Guaraciaba* conhecesse o texto de Magalhães, pois este era homem de projecção: além de pertencer ao Exército Imperial, era membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Em Magalhães, contudo, não aparece o aspecto negativo da Companhia, explorado por Chagas.

caminhara pela floresta. Como ele, que aparece em Iracema desamparado dos seus nas terras dos Tabajaras e encontra a filha de Araquém, os padres, também sem amparo, vão dar a uma tribo, e deparam-se com uma festa antropofágica. Como Martim, Aspilcueta fala a língua dos índios – ambos, Alencar e Chagas, seguindo o que rezam os cronistas. O “guerreiro branco”, epíteto com o qual Iracema e o narrador designam Martim, passa a “pajé branco”, na boca dos índios de *A Virgem Guaraciaba*, quando estes se referem aos jesuítas, e do próprio Padre Navarro, quando se quer fazer entender pelos selvagens. Uma índia aparece no romance de Chagas: como Iracema, “a morena virgem”, cujo “pé grácil e nu, mal roçando, alisava a verde pelúcia que vestia a terra com as primeiras águas” (Alencar, 1995, 40), também esta “índia morena e graciosa”, “tocando apenas com o pé breve e nu na relva da campina, corria em direcção de uma choupana” (Chagas, 1866, 38). Nos primeiros capítulos citações de *Iracema* são frequentes. Se a virgem de Alencar acredita que “Anhangá turbou [...] o espírito” de Irapuã (Alencar, 1995, 48), um dos pajés de *A Virgem Guaraciaba* diz o mesmo com relação a Aspilcueta Navarro (*cf.* Chagas, 1866, 34); se Iracema, olhando para Moacir, prevê “Tua mãe também, filho da minha angústia, não beberá em teus lábios o mel de teu sorriso” (Alencar, 1995, 90), Caeteguara observava a respeito de seu próprio comportamento com relação às “virgens de olhos negros”, que “não se voltava para colher o sorriso nos seus lábios de mel” (Chagas, 1866, 48).

O tópico da hospitalidade indígena frequente nos cronistas e explorado por Alencar na cena em que Araquém recebe Martim, conduzido por Iracema, é retomado por Pinheiro Chagas, que se vale de vários elementos da descrição do escritor cearense: Caeteguara salva os padres da morte e leva-os à sua oca. A carnaúba de que é tecida a esteira onde estava sentado o pai de Iracema torna-se o material da porta (*sic*) que um índio empurra (*sic*), para entrarem os visitantes. Tanto Araquém como Caeteguara recebem a fumar os estrangeiros; o diálogo bebido em Léry⁵, que Alencar insere por duas vezes no seu texto, ora colocando-o na boca de Iracema e de Araquém⁶, ora estabelecendo-o entre o pajé e

.....

⁵ - Vieste?

- Pois não, vim.

- Eis aí, muito bem. Qual o teu nome? (Léry, 1980, 275).

⁶ A virgem aponta para o estrangeiro e diz:

Martim, é também citado por Chagas:

- Viestes? perguntou o chefe tupinambá.
 - Viemos, respondeu Aspilcueta.
 - Bem vindos, tornou o índio.
- (Chagas, 1866, 43)

A “virgem indiana”, como Iracema, traz alimentos; não na descrição concisa do narrador de Alencar, acostumado à terra – “o resto da caça, a farinha d’água, os frutos silvestres, os favos de mel, o vinho de caju e o ananás” (Alencar, 1995, 42) –, mas na enumeração adjetivada e explicativa de um viajante – “caça, frutas silvestres, entre as quais brilhavam as pitangas, vermelhas como as ginjas europeias, os perfumados arazás, cujo aroma lembra o dos morangos, as grumijamas, as doces mangabas, e os fragrantes ananases” (Chagas, 1866, 43).

A leitura da hospitalidade indígena feita por Pinheiro Chagas ganha outros contornos além desses. Talvez estimulado por uma nota do próprio Alencar⁷, que fala das “tentações” sofridas por Anchieta e dos seus poemas à Virgem como forma de sublimação, e informado pelos cronistas, o escritor inclui em seu texto o preparo da rede pelas tupinambás e o assédio que fazem a Aspilcueta Navarro e a Salvador Rodrigues. Se o oferecimento do próprio corpo é encarado pelo narrador de Chagas geralmente com neutralidade, numa das suas frases aflora o preconceito contra os hábitos de trabalho dos brasileiros (então tomados como mestiços): ao falar do repouso do padre Aspilcueta, diz que este não conseguiu conciliar o sono, por mais que se revolvesse nesse “leito suspenso onde se baloiça flacidamente a indolência crioula” (Chagas, 1866, 49).

Num outro diálogo entre Caeteguara e Aspilcueta, nota-se o intertexto da cena em que Poti narra a Martim de como Jatobá, seu pai, recebeu o tacaie das mãos de Batuireté, seu avô:

Quando as estrelas já eram muitas, e tantas que o seu camucim já não

.....

- Ele veio, pai.

- Veio bem. É Tupã que traz o hóspede à cabana de Araquém. (Alencar, 1995, 41).

⁷ Cf. Alencar, 1994, 107, IV, n. 1.

cabia as castanhas que lhe marcavam o número, o corpo vergou para a terra, o braço endureceu como o tronco do ubiratã que não verga [...]

(Alencar, 1995, 76)

Desta vez, no entanto, Pinheiro Chagas excita o texto para incitá-lo numa, no dizer do narrador, “apreciação pouco favorável debaixo do ponto de vista gastronomia” sobre Salvador Rodrigues que os índios recusam trocar por um prisioneiro⁸, porque “o bom velho era de uma magreza transparente”. Tal inserção, embora pinçando de Alencar as expressões figuradas que lhe constróem o discurso épico-lírico, acaba por reforçar o olhar irónico com que o narrador encara os costumes indígenas:

– No camocim do pajé branco já não hão-de caber as castanhas por onde conta as estrelas, tornou sorrindo um dos índios, muitas luas lhe despiram a fronte, e lhe endureceram o corpo como o tronco do ubiratam. Os tupinambás só comem a carne dos mancebos, que ainda viram poucas vezes renovar-se e esmorecer a folhagem das bananeiras.

(Chagas, 1866, 34)⁹

O recorte de muitas outras expressões de *Iracema* mostra que, por acreditar “ser apanágio de todos os povos primitivos uma linguagem curiosa e viva” (Chagas, 1868: 219), cujo grande apoio é a analogia traduzida pelo símile, Pinheiro Chagas, que aprendeu essas ideias em Cooper e Chateaubriand, aplaude “a linguagem colorida e ardente” dos

.....

⁸ Um pitiguar. Também aqui se faz notar o **arquitexto** do escritor brasileiro que estabelece a distinção pitiguar (senhor dos vales), no dizer de Poti e dos de sua tribo, e potiguar (comedor e camarão), na designação dos tabajaras, seus inimigos (cf. notas a *Iracema*, Alencar, 1995, 107).

⁹ Embora de maneira menos evidente, porque apenas em termos da ideia de recusar o que é fraco, como na cena que lhe dá origem – a da morte de um prisioneiro – não estaria este trecho da obra de Pinheiro Chagas também informado pelo “I-Juca-Pirama”? É que, para além da descrição do cacique, que poderia ter sido lida em vários cronistas, ressoam o “só de heróis fazemos pasto!” da frase do chefe timbira, e, mais adiante, num outro trecho da mesma cena, a interrogação do pai cego ao valente tupi: “– Tu choraste em presença da morte?”. À “Meditação” de Gonçalves Dias parece Pinheiro Chagas responder quando fala na protecção da lua à “virgindade do arvoredo” contra a “ímpia desfloração dos filhos da Europa” (Chagas, 1866, 51).

índios de Alencar (Chagas, 1868, 220), a ponto de privilegiá-la no mosaico do seu texto. Assim, enquanto o narrador vê Iracema, “como o saí, fascinado pela serpente” (Alencar, 1995, 63) ir-se inclinando sobre Martim, Caeteguara observa que os seus guerreiros, diante de Aspilcueta Navarro, “estão como o azulado saí, que se deixa fascinar pelo silvo da serpente” (Chagas, 1868, 33). Se “o mel dos lábios de Iracema é como o favo que a abelha fabrica no tronco da andiroba” (Alencar, 1995, 50) e Irapuã, o guerreiro tabajara que a ama, tira o seu nome da “abelha virulenta e brava, por causa da forma redonda de sua colmeia” (Alencar, 1995, 107), o “pajé branco” “tem palavras de mel; mas é como a abelha da colmeia redonda, cujos favos são doces, sendo ela pérvida e brava” (Chagas, 1866, 33).

No entanto – e isso é bastante significativo e assinala a diferença de pontos de vista entre o crítico português e o escritor brasileiro – se o narrador de *Iracema* é capaz de usar a mesma linguagem figurada dos índios, assumindo-os, assim, como marca da sua identidade, o narrador de *A Virgem Guaraciaba* não o faz, porque deles se distancia. E esta distância não é somente aquela inerente ao facto de narrar em 3ª pessoa, mas também a de quem não se revê na terra nem nos seus moradores. Daí a ironia que perpassa algumas cenas, como, por exemplo a do ritual antropofágico, onde o cacique é descrito como “sacrificador” a caminhar “muito ufano de si como homem que percebe a grandeza do acto que vai desempenhar” (Chagas, 1866). Ou ainda os clichês da exuberância, que o narrador de *Iracema* não emprega – “troncos gigantes, vestidos de flores intensamente coloridas”, “nuvens de pássaros de cores brilhantes”, o cajueiro “com seus frutos d’ouiro”. Essas fórmulas além de revelarem o viajante deslumbrado e incapaz de falar pormenorizada e naturalmente da floresta tropical, mostram a impossibilidade de dizer algo mais do que notícias de segunda mão. Qualquer pormenor acrescentado pode tornar-se fatal deslize: é o caso da referência aos “cachos de jaboticaba” pendentes de “latadas naturais que lhes formavam os cipós”. Este fruto – qualquer brasileiro o sabe – nasce individualmente e agarrado ao tronco da árvore.

De assinalar ainda quanto à descrição da floresta tropical e mesmo quanto ao ritual antropofágico uma outra diferença de perspectiva entre o narrador alencarino e o de Pinheiro Chagas. Enquanto neste o olhar está, como já referimos, impregnado do deslumbramento ou do

menosprezo de quem descobre, naquele habita o gosto e o saber de quem convive no dia-a-dia com a natureza brasileira e vê no índio um ancestral a ser valorizado. O melhor exemplo talvez seja o da descrição do Paquequer, na abertura de *O Guarani*: o narrador, depois de pintar o comportamento deste rio diante do Paraíba, de que é tributário, aponta ao leitor, revelando o seu conhecimento de causa, o lugar onde ele deve ser observado. Mas a inclusão do ritual antropofágico n' *O Guarani* não pode ser deixada de lado: o que a cena da morte de um prisioneiro poderia conter de terrível é apagado pelo heroísmo de Peri, pelo seu amor a Ceci e pela paixão da jovem aimoré. Nenhum comentário negativo, nenhum detalhe menos digno: tudo mostra a altivez, a coragem e a força do amor entre os homens não corrompidos pela civilização que serviram de ancestrais ao narrador.

4. Conclusão

No "Prólogo" que redigiu para a edição portuguesa de *D. Quixote*, Pinheiro Chagas discute a relação dessa obra de Cervantes com as novelas de cavalaria, concluindo que é "uma paródia feita com chiste e bom senso" e que se "flagelava com o látigo do ridículo a cavalaria" era porque havia exactamente em Espanha a falta desse espírito; se os romances de cavalaria desapareceram depois do surgimento de *D. Quixote*, "matou-os a lenta evolução do gosto", "o não corresponderem já ao ideal das novas gerações". E conclui: "a paródia nada prova contra a obra parodiada"; o que Cervantes pretendia era reabilitar o espírito cavaleiresco, colocando-o em cena de uma nova maneira que não os gastos chavões epigonais. (Chagas, 18XX: VII e XI).

Essa atitude ora de admiração, ora de rejeição pelos dois romances de Alencar por parte de Pinheiro Chagas, casa-se de certa forma com o seu conceito de paródia. O texto de Alencar vem ao encontro das suas expectativas; *Iracema* e *O Guarani* contêm os ingredientes daquilo que o autor de *A Mantilha de Beatriz* entende por nacional brasileiro. Por isso, ele sente-se atraído e até estiliza Alencar. Mas "a mania de tornar o brasileiro uma língua diferente do português" (Chagas, 1868, 221)¹⁰ e o próprio facto de não poder assumir um ponto

.....

¹⁰ Nos *Novos Ensaios Críticos* há um texto de Pinheiro Chagas sobre a tradução de

de vista brasileiro, fazem-no optar pela paródia que, ao mesmo tempo, corrói e revitaliza¹¹.

A sua vontade, porém, de “prestar justiça ao merecimento dos jesuítas”, mas ao mesmo tempo lembrar o facto de que, na Europa, “a actividade e a energia do padre Nóbrega arredariam friamente os obstáculos que se opusessem ao caminhar do jesuitismo” (Chagas, 1866, 12), levam-no à ironia, expressa de maneira sintética na repetição do lema “*Ad maiorem Dei gloriam*”. Esta acaba por sufocar o “merecimento” ao qual o escritor desejou “prestar justiça”.

Entre a paródia que reaviva o nacional brasileiro, de que ele faz parte (mas que só é ressaltado em termos de paisagem), e a ironia, que leva a reflectir sobre as atitudes dos jesuítas, aos quais pertenceu, está Anchieta, antagonista de uma história de amor. De sua imagem em Pinheiro Chagas, porém, não fica a contenção do santo – só de relance focada; também não permanece o excesso – embora pintado com tintas mais fortes: *A Virgem Guaraciaba*, apesar das suas três edições e da ópera¹² que chegou a inspirar, nunca ficou na memória literária por-

.....
Virgílio feita por Castilho. Para louvar o seu protector, o articulista precisou denegrir a tradução anteriormente existente e bastante divulgada, “aplaudida por sábios e ignorantes” da autoria do brasileiro Odorico Mendes. O confronto de nacionalidades, no qual a tradução de Mendes é “o límpido cristal virgiliano correndo em jorros banais na bica do chafariz brasileiro” e a de Castilho, “a torrente jorrando em ondas espumosas, que cintilam ao sol, e refrangendo-lhe os raios parecem chover diamantes e pérolas” (Chagas, 1868, 128), não passou sem resposta de Alencar. Com o pseudónimo de Nicles, ele assina uma série de artigos, que não chegou a publicar, sob o título “O Vate Bragantino” (cf. Alencar, 1960: v. 4, 983-1007).

¹¹ Observe-se esse parágrafo de Chagas: “Leitor, talvez entusiasta dos livros de cavalaria, por que a todos conhece, e fala com grande admiração nos que têm mérito, condenando os imitadores [...] Cervantes, um dia, pensou decerto no cómico efeito que produziria em plena Espanha de Filipe II e Filipe III, o homem que se lembrasse de renovar as façanhas e o modo de proceder dos cavaleiros andantes. A ideia de paródia ocorreu naturalmente ao seu espírito satírico. Sucede isso sempre nas épocas em que o riso é do gosto do público, e vemos hoje, por exemplo, que não aparece um drama que produza efeito nas massas, que não surja imediatamente, ao lado, no teatro mais próximo, a sua divertida paródia” (Chagas, 1876-1878, xii).

¹² Diga-se que o fanatismo jesuítico pintado por Chagas atenua-se um pouco na obra de Noronha. Conserva-se no entanto a ideia do planeamento da catequese, por parte dos jesuítas, feita a partir da atracção que o índio (no caso Tagir) sente pela mulher branca. Carlos (o sucedâneo de Jaime) também entra para a Companhia, deixando Alda (este o novo nome de Beatriz), embora não o faça propriamente por indução de algum jesuíta, mas por promessa feita, quando pensa estar Alda apaixonada por Tagir. O mais

tuguesa. Enquanto isso, pela letra dos escritores do Brasil, Anchieta, consagrado desde o Barroco, continua a ser mítica e positivamente lembrado¹³, todas as vezes que vem à baila o passado nacional.

5. Bibliografia

ALENCAR, José de, *Obra Completa*, Rio de Janeiro, Editora José Aguilar, 1960, 4 v.

ALENCAR, José de, *Iracema, lenda do Ceará* [edição do centenário (1865-1965)], Rio de Janeiro, Liv. José Olympio Editora, 1965.

ALENCAR, José de, *Como e Porque Sou Romancista*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1987.

ALENCAR, José de, *Iracema, lenda do Ceará. Cartas sobre "A Confederação dos Tamoios"*, Coimbra, Livraria Almedina, 1995.

ALMEIDA, E. P. de, BOTELHO, L. e NORONHA, F. de Sá, *Tagir*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1876.

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, Coimbra, Imprensa Académica, v.4 (1750-1790), 1917.

ALMEIDA, Francisco de, ALMEIDA Francisco de, *Orfeu Brasílico ou Exímio Harmosta do Mundo Elemental, O Venerável Padre José de Anchieta, Taumaturgo do Novo Mundo e Apóstolo do Brasil pelos juniores do recolhimento e estudantes de Humanidades da Companhia de Jesus*, Coimbra, 1998.

ALVES, Castro, "Jesuítas" e "Jesuítas e frades", *Espumas Flutuantes e Os Escravos, Obra Completa*, Rio de Janeiro, Ed. José Aguilar, 1960.

.....

curioso, porém, é que nessa substituição de nomes, é o Padre Alexandre de Gusmão que ganha o papel que Aspilcueta Navarro e Anchieta exercem em *A Virgem Guaraciaba*, pedindo que Alda catequize Tagir e lembrando a Carlos que renunciou ao mundo. Além do evidente diálogo com Pinheiro Chagas, ficam também evidentes as leituras que Noronha fez de Gonçalves Dias. A ópera parece também ter sido criada a partir do sucesso obtido pelo brasileiro Carlos Gomes em Milão, em 1870, com o seu *Il Guarany*, uma leitura do romance de Alencar.

¹³ O Modernismo continuou a linha de pensamento inaugurada pelo Barroco, como tivemos ocasião de mostrar durante o "Congresso Internacional IV Centenário de Anchieta", realizado em Tenerife, no ano de 1997.

ASSIS, Machado de, “Anchieta”, *Ocidentais Obra Completa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 3v, 1992.

BILAC, Olavo, “Anchieta”, *Tarde, Poesias*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1985.

CÂNDIDO, Ant3nio, *Forma33o da Literatura Brasileira: Momentos Decisivos*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia – S3o Paulo, Ed. da Universidade de S3o Paulo, 2 v., 1975, 5^a ed.

CHAGAS, Pinheiro M., “A. Gon3alves Dias – Esbo3o Cr3tico”, *Revista Contempor3nea de Portugal e Brasil* 5, (Lisboa, 1864) 174-185.

CHAGAS, Pinheiro M., *A Virgem Guaraciaba*, Lisboa, Imp. de Sousa Neves [Cr3nicas Brasileiras, 1], 1866.

CHAGAS, Pinheiro M., *Novos Ensaios Cr3ticos*, Porto, em Casa da Viúva Mor3 [a folha de rosto regista 1867; 1868 3 a data da capa, que entendemos como data da divulga33o], 1868.

CHAGAS, Pinheiro M., “Pr3logo”, Miguel de Cervantes Saavedra, *O Engenhoso D. Quixote de la Mancha*, Porto, Imprensa da Companhia Litteraria, 2 v. (trad. de Viscondes de Castilho e Azevedo, il. Gustave Dor3), 1876-1878

CHAGAS, Pinheiro M., *A Virgem Guaraciaba*, Lisboa, Emp. Lusitana, s. d.

DUR3O, frei Jos3 de Santa Rita, *Caramuru, Poema 3pico sobre o Descobrimento da Bahia*, Lisboa, R3gia Officina Typografica, 1781

L3RY, Jean de, *Viagem 3 Terra do Brasil*, S3o Paulo-Belo Horizonte, EDUSP, Ed. Itatiaia 1980.

MORAES FILHO, Mello, “Anchieta”, *Cantos do Equador*, Rio de Janeiro-Paris, H. Garnier Livreiro-Editor, 1900.

RIBEIRO, Maria Aparecida, “O sa3 e a serpente: di3logos entre Jos3 de Alencar e Pinheiro Chagas”, *Sentido que A Vida Faz - estudos para 3scar Lopes*, Porto, Campo das Letras, p. 377-389, 1997.

RIBEIRO, Maria Aparecida, “Anchieta: a primeira imagem”, ALMEIDA Francisco de, *Orfeu Bras3lico ou Ex3mio Harmosta do Mundo Elemental, O Vener3vel Padre Jos3 de Anchieta, Taumaturgo do Novo Mundo e Ap3stolo do Brasil pelos juniores do recolhimento e estudantes de Humanidades da Companhia de Jesus*, Coimbra, p. VII-XVII (ed. fac-similada), 1998.

VARELA, Fagundes, *Poesias Completas*, S3o Paulo, Companhia Editora Nacional, 3 v. 1957.

VASCONCELOS, Simão de, *Vida do Venerável Padre José de Anchieta*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 2v, 1943.

ÍNDICE GERAL

Tomo I

Comissão de Honra	9
Instituições Promotoras	11
Comissão Organizadora	11
Instituições Patrocinadoras	13
Apoio e Colaboração	13
Instituições Representadas	15
Palavras de Abertura na Sessão Inaugural	19
COMUNICAÇÕES	27
ADENIL ALFEU DOMINGOS	
Anchieta da história ao mito e à glória: uma leitura de Portinari	29
AIRES A. NASCIMENTO	
<i>Laudes Studiorum</i> : o humanismo jesuítico dos primórdios (no cenário de Anchieta e da <i>Ratio Studiorum</i>)	39
AIRES RODEIA PEREIRA	
<i>A Poetica Musical</i> de J. Burmeister no discurso polifónico do séc. XVI.	65
AMÉRICO DA COSTA RAMALHO	
Ainda, Anchieta e Coimbra	75
ANA BALMORI PADESCA	
As constituições da Companhia de Jesus (S. Inácio de Loyola). 87	
ANÍBAL PINTO DE CASTRO	
O discurso parenético de Anchieta	95

ANTÓNIO ALEXANDRE BISPO	
A música no trabalho missionário de Anchieta	109
ANTÓNIO MARTINS MELO	
Luís da Cruz (1543-1604), contemporâneo de	
José de Anchieta (1534-1597)	127
ANTÓNIO DE OLIVEIRA	
Coimbra, cidade, nos meados do século XVI	139
ANTÓNIO SÉRGIO DE LIMA MENDONÇA	
A questão estética, seu papel na mentalidade europeia	
e o contexto informante da formação de Anchieta	
no século XVI	177
ARISTEU JOSÉ SBARDELOTTI	
Brasil: um pentacentenário sem seu capitão do time,	
o padre Anchieta	183
ARTUR ANSELMO	
Os impressores quinhentistas de Anchieta	193
BARTOMEU MELIÀ, S.J.	
José de Anchieta etnógrafo de la antropofagia	201
BEATRIZ VASCONCELOS FRANZEN	
Anchieta e a ação missionária dos colégios jesuíticos	
no Brasil - século XVI	221
BERNARD POTTIER	
Anchieta, etnolinguista	233
BESMA MASSAD	
Anchieta no Brasil - Memória em esculturas	245
BRIAN FRANKLIN HEAD	
Contributos da <i>Arte de Grammatica</i> para o estudo	
da fonética histórica tupi-portuguesa	251
CARLOS ASCENSO ANDRÉ	
O <i>De Gestis</i> de Anchieta enquanto documento cultural . . .	265
CARLOS CASTRO BRUNETTO	
A imagem do padre Anchieta em Portugal e a mensagem	
iconográfica	283
CARLOS ANTONIO KALIL TANNUS	
Em torno das <i>Horae Immaculatissimae Conceptionis Virginis</i>	
<i>Mariae</i> de Anchieta e o ideal cristão de “perfeito louvor” . .	293

CARLOTA MIRANDA URBANO	
Imagens e motivos iniciais dos Exercícios Espirituais de St. Inácio no <i>De Gestis Mendi de Saa</i> de José de Anchieta . . .	311
CÉSAR AUGUSTO DOS SANTOS	
Anchieta e a cultura indígena	325
CLARICE ZAMONARO CORTEZ	
A ideologia missionária de Anchieta - Uma questão a ser discutida	341
CLEONICE BERARDINELLI	
Anchieta, o Brasil e a função catequista do seu teatro	351
DULCE MARIA VIANA MINDLIN	
A arte da contemplação: José de Anchieta, biógrafo da Virgem Maria	365
EDUARDO DE ALMEIDA NAVARRO	
O ensino da gramática latina, grega e hebraica no Colégio das Artes de Coimbra no tempo de Anchieta	385
EDUARDO D´OLIVEIRA FRANÇA E SONIA A. SIQUEIRA	
O indígena de Anchieta	407
EDUARDO JAVIER ALONSO ROMO	
El bilingüismo luso-castellano de Anchieta. Un análisis a partir de sus cartas	451

Tomo II

ELISEO IZQUIERDO	
Elogio del hijo José	463
ELZA APARECIDA DE ANDRADE CARRENHO	
Anchieta em Itaici	481
ERNESTO MUÑOZ MORALEDA E STELLA MARIS MOLINA DE MUÑOZ MORALEDA	
Proyección misionera de Anchieta: los primeros jesuitas del Brasil en el Tucumán	487
EVANILDO BECHARA	
Sobre influências das idéias linguísticas na <i>Arte de Gramática</i> de Anchieta	511

FAUSTO SANCHES MARTINS	
Vicissitudes da construção do Colégio das Artes	525
FERNANDO TAVEIRA DA FONSECA	
O Colégio das Artes e a Universidade	539
FRANCISCO GONZÁLEZ LUÍS	
El latín de José de Anchieta.	
Algunas consideraciones sobre el léxico	557
FREMIOT HERNÁNDEZ GONZÁLEZ	
Los estudios sobre Anchieta en las Islas Canarias	573
GERHARD DODERER	
P. José de Anchieta e a arte organística em Portugal	597
GIOVANNI RICCIARDI	
Em torno do índio escravo, com um documento inédito do	
Padre Geral dos Jesuítas, Francisco de Borja, de 1569	611
JESÚS NEGRÍN FAJARDO	
Labor pacificadora de Anchieta en Iperuí (1563): el diálogo	
como instrumento de concordia entre los pueblos	621
JOÃO BORTOLANZA	
Mitologia Pagã em <i>De Gestis Mendi de Saa</i>	629
JOÃO MANUEL NUNES TORRÃO	
A tempestade no <i>De Gestis Mendi de Saa</i>	639
JOÃO PEDRO MENDES	
Anchieta, o piaga e o outro	653
JORDI CERDÀ / ELENA LOSADA	
“Porque esta lengua se parece mucho a la bizcayna”:	
o Basco como língua pentecostal	667
JORGE ALVES OSÓRIO	
Considerações em torno do <i>De Gestis</i> do	
Pe. José de Anchieta. Cruzamentos literários	681
JOSÉ ALVES PIRES, S.J.	
Anchieta - a interação vida/arte no <i>De Beata Virgine</i>	705
JOSÉ A. SÁNCHEZ MARÍN / MARIA NIEVES MUÑOZ MARTÍN	
La estructura literaria de la biografía de Anchieta	
escrita por Sebastiano Berettari.	721
JOSÉ AUGUSTO CARDOSO BERNARDES	
Na Aldeia de Guaraparim:	
cenas do mal no teatro de Anchieta	739

JOSÉ AUGUSTO MIRANDA MOURÃO	
Da redução das paixões selvagens: a territorialização da crença e as aporias da inculturação em Anchieta.	753
JOSÉ GONZÁLEZ LUÍS	
Fuentes e influencias en la poesía de José de Anchieta	769
JOSÉ MARIA DA CRUZ PONTES	
Dois Anchietas naturalistas: o explorador de Angola e o Missionário do Brasil	785
JOSÉ MARIA PEDROSA CARDOSO	
Do modelo musical de Santa Cruz de Coimbra no tempo de Anchieta	817
JOSEFA NUNES TAVARES	
A poética de Anchieta: uma arte de entrelaçamento.	823
JULIANA DINIZ FONSECA CORVINO, GUSTAV JAMES SZABO E DULCE MARIA VIANA MIDLIN	
Poeta Pe. Anchieta, 1554 e a Trova: um elo entre Brasil e Portugal	833
LEODEGÁRIO A. DE AZEVEDO FILHO	
Anchieta e o advento do brasilianismo	845
LUIZ AUGUSTO F. RODRIGUES E RITA DE CASSIA CORDEIRO	
Estudos conimbricenses: pressupostos e permanências para o caso brasileiro	851
LUIZ TYLLER PIROLLA	
Anchieta e a diversidade cultural	867
MANUELA MARRERO RODRÍGUEZ	
La enseñanza en Tenerife en la época de José de Anchieta (1534-1548)	875
MARIA DO AMPARO CARVAS MONTEIRO	
Aspectos da vida musical académica na Coimbra Quinhentista	885
MARIA APARECIDA RIBEIRO	
O Anchieta de Pinheiro Chagas: entre o fanatismo e a santidade	895

Tomo III

MARIA APARECIDA RIBEIRO C. CAVARSAN	
Anchieta e São Francisco: uma relação mística e de ação.	917
MARIA DE LOURDES SOARES	
Imagens de Anchieta nas Histórias da Literatura Brasileira	923
MARIA LUÍSA RODENAS	
O teatro de Anchieta de um ponto de vista teatral	935
MARIA LUIZA CALIM DE CARVALHO COSTA	
O retrato de Anchieta – O olhar de pintores brasileiros sobre a vida e obra do Canarinho de Coimbra	941
MARIA MARGARIDA MIRANDA	
Teatro jesuítico e teatro de Anchieta: nas origens	951
MARIA DOS PRAZERES MENDES	
Prenúncios de brasilidade: por uma leitura contemporânea da obra de Anchieta	963
MARLEINE PAULA M. E FERREIRA DE TOLEDO	
Anchieta, o épico	971
MAXIMIANO DE CARVALHO E SILVA	
José de Anchieta: uno e múltiplo. O missionário e os vários desdobramentos das suas atividades evangelizadoras em terras do Brasil (1553 a 1597).	999
MILTON MARQUES JÚNIOR	
Anchieta, doutrina e poesia	1017
MIRIAM APARECIDA DEBONI E	
DULCE MARIA VIANA MINDLIN	
Anjo e Diabo no Diálogo da Fé	1029
NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES	
Pedagogia humanista no Colégio das Artes ao tempo de Anchieta	1039
NELYSE APARECIDA MELRO SALZEDAS	
Anchieta e o <i>Poema à Virgem</i> , uma análise gestual	1067
NICOLÁS EXTREMERA TAPIA	
A Lírica de Anchieta: Os <i>contrafacta</i>	1073
PAULO ROBERTO PEREIRA	
O Éden violado: a imagem do índio no Brasil quinhentista.	1107

PAULO SUESS	
	José de Anchieta - Enigma e paradigma frente à alteridade tupinambá1119
RICARDO ARTHUR FITZ	
	Trabalho missionário e desorganização das sociedades indígenas: uma leitura das Cartas de Anchieta1133
RICARDO CAVALIERE	
	A língua descrita por Anchieta na <i>Arte de Gramática da Língua mais Usada na Costa do Brasil</i>1161
ROBERTA COELHO OLIVEIRA E	
DULCE MARIA VIANA MINDLIN	
	“São José de Anchieta” na Vila da Vitória1169
ROBSON LACERDA DUTRA	
	As <i>Laudes e Cantigas Amatórias</i> , de André Dias e <i>O Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus</i> , de Anchieta - diálogo e intertextualidade no louvor1181
RODRIGO ALVES DOS SANTOS	
	Século XVI:Anchieta falando / Século XX: índio cantando .1187
ROSANE DE ALMEIDA LIMA	
	O Martírio de São Lourenço - à luz da fé cristã - sua exemplificação e a do princípio de inteligência no olhar aquilino de Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Kierkegaard1197
ROSELI SANTAELLA STELLA	
	Das paliçadas aos baluartes. Contributo de Anchieta para o estudo das edificações defensivas do Brasil1203
SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO	
	A estrutura do dístico elegíaco na poesia latina de José de Anchieta1225
SÍLVIA MARIA AZEVEDO	
	Anchieta ou o teatro de catequese1243
SOCORRO DE FÁTIMA PACÍFICO VILAR	
	As invenções de Anchieta: imagem, construção e representação do jesuíta1251
TERESA MARIA MALATIAN	
	Anchieta missionário e a história da Companhia de Jesus na obra de Manuel de Oliveira Lima1265

TERESA ALBUQUERQUE DE MENEZES E LUÍS CARLOS RIBEIRO E CARLOS ROBERTO FERREIRA	
Sincretismo musical e religioso nas festas de santos de Cuiabá	1291
VILMA ARÊAS	
Anchieta: linhas e possibilidades críticas no Brasil	1303
VÍTOR MELÍCIAS	
Anchieta, apóstolo da misericórdia e das Misericórdias . . .	1313
VIRGÍNIA DA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA	
Em torno da <i>Arte de Gramática</i> de Anchieta	1323
WALTER MEDEIROS	
Escrever na areia. As tentações do santo e o pelote do moleiro	1349
WILCEVANDA DE OLIVEIRA FREITAS	
Personagens históricos no teatro de Anchieta	1355
ROSELLI SANTAELLA STELLA E SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO	
Informação e memória	1363

(Página deixada propositadamente em branco)

