

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 (1548-1999)
Tomo III

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 nº 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 III

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.

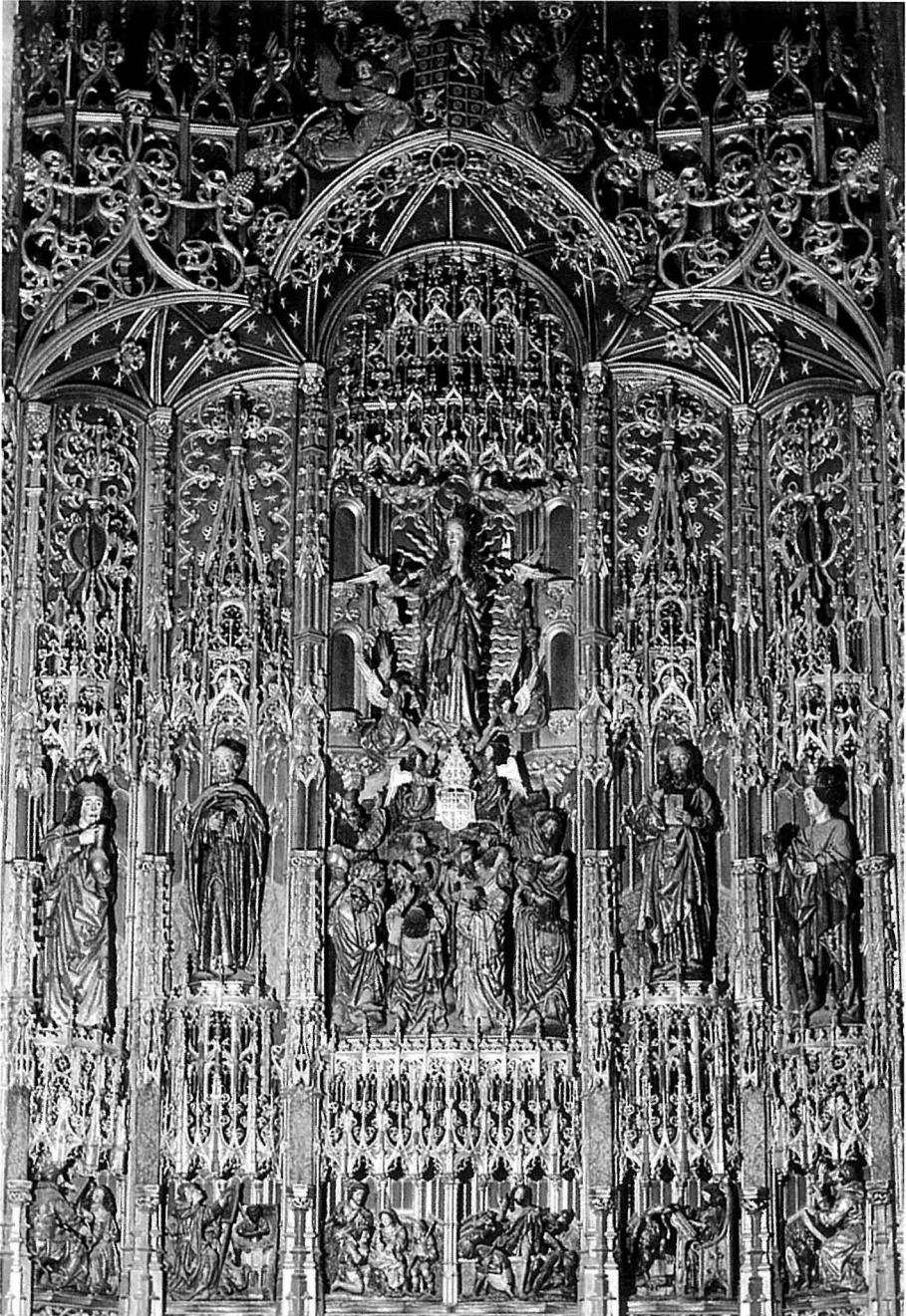
NOTA HISTÓRICA:

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.



(Página deixada propositadamente em branco)



MARIA APARECIDA RIBEIRO C. CAVARSAN

Brasil, Universidade Estadual Paulista, Bauru

ANCHIETA E SÃO FRANCISCO: UMA RELAÇÃO MÍSTICA E DE AÇÃO

A presente comunicação propõe-se estabelecer uma relação entre Anchieta e São Francisco, através da leitura de obras pictóricas que os representam em suas relações religiosas: o amor ao Crucifixo e à Virgem e o amor ao próximo. Identificando-se também pelo amor a natureza e ao homem.

Na Sociedade Medieval, os homens tinham a religião como modelo, devido à sua capacidade de crer. Assim, Francisco, homem dessa época, toma a religião como um lugar existencial a partir das inspirações que marcaram sua vida, voltando-se para Deus, buscando unicamente a glória. Abandona a profissão de mercador, a vida faustosa da família, as honras de soldado que combateu pela independência de Assisi, frente a Perúgia, opta pela minoria pobre, doente, pela convivência fraterna com a natureza.

Para Francisco, a Bíblia ocupou lugar de destaque em sua vida, em seus escritos. Dizia no seu Testamento, que foi o Altíssimo mesmo que lhe revelou que ele devia “viver segundo a forma do Santo Evangelho”, pois, ao abrir o Livro Sagrado pedia ele conselho a Cristo... e que manifestasse sua vontade com estas palavras “Se você quer ser perfeito, vá, venda tudo o que tem, dê o dinheiro aos pobres.” (Mt 19,21). Este gesto

encontra-se em outra passagem: “não levem nada pelo caminho.” (Lc 9,3). E ainda repete também: “Se alguém quer me seguir, renuncie a si mesmo...”(Lc 9,3).¹

São Francisco propõe a todos os homens de todos os tempos, que colham o significado histórico, sempre inspirado pela liturgia, em sua autêntica existência.

As várias esculturas, painéis, murais e pinturas referentes a Anchieta apresentam similaridade com a vida e obra de São Francisco. Anchieta sai de Tenerife, sua cidade natal e, também, como São Francisco, deixa a vida nobre e faz opção pela pobreza, pois compreendia “que aos homens não bastam as riquezas. Mais do que elas, lhes valem os dons do espírito – inteligência e caráter.”²

Para José de Anchieta, o que mais nos pertence são as riquezas do espírito, pertencentes ao nosso íntimo. Seus progressos em exercícios de piedade eram igualmente grandes, como sua vocação à Companhia de Jesus. Inicia-se nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, em Coimbra, prestando serviços em hospitais, catequese às crianças, peregrinação a santuários a pé e pedindo esmolos.

Ao aceitar a missão de catequizar, deixa os seus estudos em Coimbra e, em companhia dos Inacianos, vem para o Brasil conviver com os índios. Opta, como São Francisco, pela vida humilde e fraterna. Passou a vida entre os selvagens, entre dificuldades e perigos, privações, no meio do mato, longe dos civilizados, com as tribos, algumas antropófagas; andava descalço, sem roupas apropriadas nem agasalhos, comia com os índios, dormia em rede, expunha-se a doenças, assaltos de feras e ataques de tribos inimigas. Tais dificuldades encontradas em seu apostolado, José de Anchieta deixou-as registradas em cartas: “[...] a maior parte da noite, não poder dormir de frio nos matos por falta de roupa e de fogo, porque nem calça, nem sapato havia [...]”³

Através dessas leituras os artistas plásticos selecionaram e pintaram a vida e a obra desse jesuíta, como observamos no livro *Anchieta*

.....

¹ Frei Mauro Strabeli, “Leitura franciscana da Bíblia”, OFM, São Paulo, Edições Loyola, 1993.

² Renato Sêneca Fleury, *Anchieta*, São Paulo, Edições Loyola, 1978.

³ Pe. Hélio Abranches Viotti S.J. & Pe. Murillo Moutinho, *Anchieta nas artes*, São Paulo, Fundação Odebrecht, 1991.

nas Artes ⁴. Todas as pinturas ali presentes, partem do texto verbal, normalmente textos das biografias de José de Anchieta. Um bom exemplo dessas afirmações são as imagens de G. Marion (pintor da Bélgica, do século XVIII), o qual lê e representa Anchieta nas Selvas e Anchieta com os Animais. Permite assim, aproximar os dois religiosos (Anchieta e Francisco). Tal semelhança é visível nos afrescos narrados da vida de São Francisco, por Giotto di Bondone (na Capela Superior em Assisi – Itália), representando Francisco enquanto doador e amante da natureza.

Os afrescos sobre Francisco e as pinturas, gravuras sobre Anchieta, colocam em paralelo a vida de ambos. Assim, no afresco (figura 1), São Francisco encontra-se com o cavaleiro e sentindo compaixão pela pobreza, doa seu manto a esse cavaleiro, dando-nos o perfil próprio do Crucificado: a caridade, a doação.



Figura 1

No afresco (figura 2), São Francisco dialoga com os pássaros – relação do Homem / Francisco com a natureza, numa harmonia com a obra de Deus, com o homem e o mundo.

.....

⁴ *Idem.*



Figura 2

Na figura 3, o pintor G. Marion, plasticamente, de uma forma implícita, possibilita relacionar Anchieta com São Francisco, quando representa a terra selvagem com os animais, as matas virgens, o sol fecundo, os pássaros, as águas virtuosas e Anchieta, junto aos índios e animais.



Figura 3

Na figura 4, Giotto representa São Francisco no monte de Alverne, olhando para o Cristo em forma de Serafim Crucificado. Este lhe imprime nas mãos e nos pés as suas chagas.



Figura 4

Na figura 5 um pintor anônimo, representa Anchieta, em sua relação com Nossa Senhora. Essa devoção inicia-se em Coimbra, diante da imagem da Santíssima Virgem, onde faz voto de perpétua castidade. Este foi o momento da vocação religiosa e do sacerdócio de Anchieta. Esse voto à Virgem Imaculada, acolheu-o por toda a vida de missionário. E nos momentos mais difíceis, pedia intercessão direta à Virgem, que foi a inspiração de seu trabalho poético.

A fundamental aproximação entre São Francisco e Anchieta é a devoção comum de ambos ao Crucifixo e à Virgem. Entretanto, o uso do Crucifixo assumia forma diferenciada entre esses dois Apóstolos da fé. São Francisco tinha uma relação mística a ponto de, como retrata Giotto, catartizar as chagas de Cristo; Anchieta usava-o para amansar os animais, apaziguar os selvagens e a própria natureza.

São Francisco segue o principal mandamento de Cristo: Amai-vos uns aos outros, como a si próprio; Anchieta, fiel seguidor deste mandamento, relacionou-se com os índios como irmão, vendo neles o seu

próximo, o que lhe criou problemas com os colonos e os aventureiros que buscavam escravizar os indígenas.

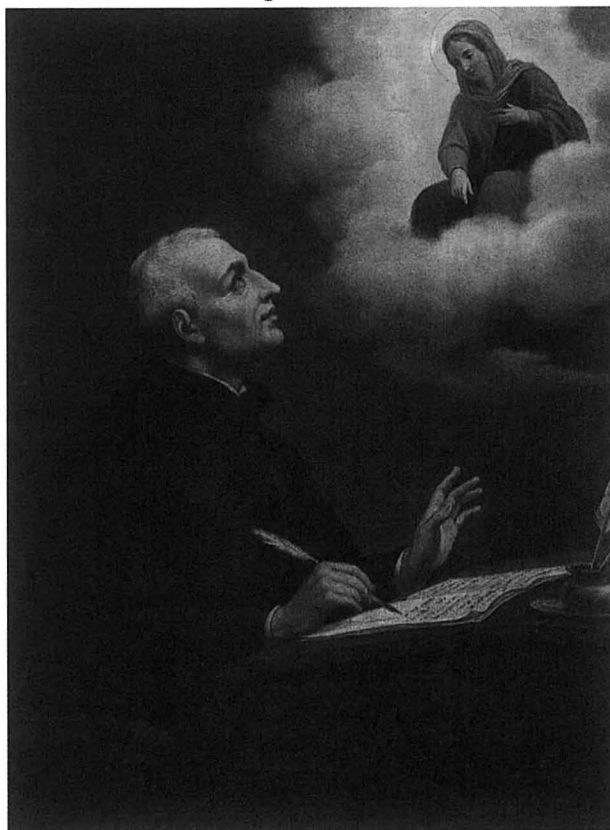


Figura 5

A palavra de Deus foi seu objetivo primeiro, adaptando as parábolas bíblicas à mentalidade e cultura indígenas. O que é revelado em autos religiosos e pedagógicos.

Ainda considerando os contextos de Anchieta e Francisco, pode-se dizer, que o contexto de São Francisco era de uma civilização em processo, ao passo que no Brasil Anchieta, depara-se com uma outra civilização – a indígena.

Ambos, usando as palavras de Vieira, não estavam no paço, mas davam Passos para levar a palavra de Deus e fazer com que ela se centuplicasse.



MARIA DE LOURDES SOARES

Brasil, Universidade Federal do Rio de Janeiro

IMAGENS DE ANCHIETA NAS HISTÓRIAS DA LITERATURA BRASILEIRA

Resumo:

É possível construir vários perfis de Anchieta, bem como situar o lugar que ele ocupa no quadro geral da Literatura brasileira a partir da observação das principais Histórias da Literatura, compêndios escolares, antologias e dicionários de literatura publicados no Brasil no século XX (fase inicial da pesquisa). A imagem mais forte do jesuíta – surgida por ocasião de suas exéquias e que perdura até hoje – é a do “apóstolo do Brasil”, associada à do cativo místico, de perfil lendário e heróico, a escrever na areia de Iperoig o longo poema de devoção mariana. Seguem-se, entre outras, as seguintes imagens: escritor multilíngue (espanhol, português, tupi e latim), “tropicalista precoce”, “sensível e atento à tipicidade vital do mundo indígena” (Eduardo Portella); poeta do lirismo ingênuo, cujos autos aplicam o princípio horaciano do *delectare et prodesse* (J. Guilherme Merquior); poeta cujos poemas valem em si mesmos como estruturas literárias, enquanto os autos, intencionalmente pastorais, pedagógicos, apresentam autonomia estética (Alfredo Bosi). Quanto à situação de Anchieta no contexto da Literatura Brasileira, para Celso Luft, por exemplo, Anchieta é o primeiro escritor, o fundador da Literatura Brasileira; para Afrânio

Coutinho, uma vez que o autor considera brasileira a produção literária surgida desde que o primeiro homem europeu pisou o Brasil, a obra de Anchieta é parte integrante dessa literatura, opinião de que diverge Antonio Candido, ao considerar que a formação da Literatura Brasileira só ocorre a partir do século XVIII, quando se constitui um “sistema” articulado de autores, obra e público.

1. José de Anchieta, como se sabe, nasceu em São Cristóbal de La Laguna, ilha de Tenerife, no arquipélago das Canárias, em 19 de Março de 1534, e faleceu na aldeia de Reritiba, no Espírito Santo, em 9 de Junho de 1597. O missionário jesuíta espanhol viveu cinco anos em Portugal, onde estudou no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra e professou no Colégio dos Jesuítas da mesma cidade. Em 1553 embarcou para o Brasil, em companhia do governador Duarte da Costa. Foi na terra em que passou a maior parte da sua vida que escreveu sua obra, composta de poemas, cartas, autos e uma gramática (*Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*), o que levou alguns críticos e escritores a considerá-la a sua pátria definitiva. No Brasil colaborou com Nóbrega na fundação de um colégio em Piratininga, São Paulo, e participou de importantes acontecimentos históricos no Rio de Janeiro. O que ocorreu com o visionário de São Cristóbal de La Laguna, como o chamou Eduardo Portella (Anchieta, 1997), também ocorreu, de certo modo, com outros escritores, como Tomás Antonio Gonzaga (1744-1810), nascido na cidade do Porto, mas que um verdadeiro esforço dos homens de letras procurou naturalizar brasileiro.

Com informações extraídas de histórias literárias, antologias e compêndios escolares do século XIX e XX, é possível construir vários perfis de Anchieta. Nesta primeira fase da pesquisa, optamos por privilegiar os perfis do escritor traçados no século XX, mas pretendemos estendê-la posteriormente ao século XIX.

Talvez o melhor caminho fosse iniciar com o estudo do século XIX, observando as alterações e transformações ocorridas nas imagens do jesuíta. Contudo, ao esboçar este projeto, estávamos em fase de desenvolvimento e conclusão de outro projeto e portanto sem possibilidades de proceder ao necessário levantamento e aprofundamento bibliográfico que a análise dos textos do século passado requer.

Na verdade, devido ao estágio inicial em que se encontra a nossa

pesquisa, por enquanto só nos é possível apresentar, sob a forma de hipóteses de trabalho, algumas linhas gerais sobre a questão. Assim, o que aqui apresentamos forçosamente assume o aspecto de notas ou resumos de leitura, de caráter meramente descritivo, e não conclusivo ou reflexivo, como gostaríamos.

Um desses delineamentos possíveis, por exemplo, consistiria em acompanhar a discussão sobre a definição da nacionalidade artística do escritor, observando a preocupação com o estabelecimento do cânon da literatura brasileira. No caso, poder-se-ia refletir sobre os processos de inclusão ou de exclusão de Anchieta na formação do cânon ao longo dos séculos pela crítica e história literária, e quais os argumentos que vem servindo de sustentação aos referidos processos.

O exame desse aspecto evidentemente exige um comentário, ainda que muito breve, tendo em vista os limites deste estudo, a respeito do estabelecimento do cânon e a ideologia do “nacional”. Sobre o cânon, convém não esquecer que se trata de um “evento histórico, visto ser possível rastrear a sua construção e a sua disseminação”, e que o processo de canonização “não pode ser isolado dos interesses dos grupos que foram responsáveis por sua constituição”. O que é problemático, como resume Roberto Reis, “é a própria existência de um cânon, de uma canonização que reduplica as relações injustas que compartimentam a sociedade” (Jobim, 1992, 77). Quanto à preocupação em delinear um perfil ou caráter nacional, o crítico observa que um número significativo de histórias literárias e de estudos sobre a Literatura Brasileira

está orientado por um paradigma nacionalista e um vetor teleológico: a crítica, engajada num processo de “emancipação” da cultura brasileira da dependência que a tem acossado desde os tempos coloniais, projeta a sua ideologia no *corpus* literário e como que tende a avaliar os textos e escritores em função do grau maior ou menor de “nacionalidade” que porventura contenham (Jobim, 1992, 77).

Vale a pena ressaltar também que iniciar a pesquisa pelas imagens de Anchieta produzidas no século XIX certamente permitiria o delineamento de outro aspecto: a romantização da biografia do escritor, provavelmente originada no contexto das leituras românticas sobre o jesuíta, e que de certa maneira ainda permanece nos nossos dias.

Na impossibilidade de desenvolver esses e outros aspectos, procuraremos acompanhar a presença de Anchieta em alguns dicionários, compêndios escolares, antologias e histórias da literatura brasileira publicados no Brasil no século XX, ressaltando, sempre que possível, como se verifica essa presença no plano global da obra, quais as obras do escritor mais citadas e estudadas e quais os critérios de valorização adotados.

2. Refletindo sobre a formação da literatura brasileira, José Veríssimo observa que, diversamente das preocupações que marcaram os quase cinquenta anos que antecederam a chegada dos jesuítas ao Brasil – explorar a terra, dela tirando o máximo proveito –, os padres da Companhia de Jesus, “então no seu período heróico de conquista espiritual”, empenharam-se na aquisição para a religião cristã “daquele numeroso gentio, de quem o colono não quisera fazer senão o escravo indispensável ao desbravamento e arroteamento da terra”. Procurando distinguir a obra literária do que não o é, Veríssimo afirma que as primeiras lucubrações espirituais produzidas no Brasil pelos jesuítas carecem, no entanto, da “generalidade no pensamento” e “na expressão da emoção, do caráter desinteressado e da preocupação em realizar uma certa beleza – elementos indispensáveis à literatura”. Por essa razão, pertencem antes à história literária brasileira, isto é, “a história de todas as manifestações escritas do pensamento brasileiro, do que à nossa literatura” (Barbosa, 1977, 70-71).

Em sua *Pequena História da Literatura Brasileira*, Ronald de Carvalho considera que o Brasil foi em grande parte “um produto da vontade pertinaz e do sacrifício contínuo e superior dos discípulos da Companhia de Jesus”. Nada mais justo, segundo o autor, que incluir o nome de um sacerdote como José de Anchieta “não só na nossa história geral, mas ainda na literária”. Respalhando-se em Silvio Romero, acentua que “não assiste aos que o têm excluído da nossa literatura a menor razão. Ele é realmente ‘o mais antigo vulto da nossa história intelectual’”. O crítico destaca ainda outras facetas de Anchieta: a do “humanista”, que compôs em prosa e verso em quatro línguas; a do “filólogo notável”, capaz de penetrar nos segredos do “idioma brasileiro”; a do “historiador conceituoso, posto que deselegante”, autor das biografias de alguns missionários do seu colégio; por fim, a do “comentador

agradável”, que deixou “muitos e valiosas e informações em várias ‘Cartas’ sobre as maravilhas da terra” (Carvalho, 1984, 70-71).

Antonio Candido e Aderaldo Castello, em sua *Presença da Literatura Brasileira*, no volume que abarca a literatura produzida desde as origens até o Romantismo, inserem Anchieta no capítulo dedicado às Origens da literatura brasileira ou das manifestações literárias do Brasil-Colônia. Na literatura informativa e pedagógica dos jesuítas, ligada aos ideais da catequese, os autores destacam a singularidade da obra de Anchieta, notadamente o teatro por ele cultivado, selecionando para apresentação na antologia, após o esboço biográfico e a bibliografia do autor, um fragmento de *Quando, no Espírito Santo, se recebeu uma relíquia das onze mil virgens*:

No auto popular religioso de tradição medieval, retomado e enriquecido técnica e tematicamente por Gil Vicente no século XVI, aquele missionário jesuíta encontrou uma forma expressiva que conciliava o seu talento poético com os objetivos do seu proselitismo religioso. Ao mesmo tempo nos comunicava uma forma dramática popular, relativamente livre e fecunda – em oposição ao teatro de tradição greco-latina – verdadeiramente adequado às nossas necessidades humanas e sociais de expressão e educação artísticas. Cultivou também a poesia religiosa, como uma exigência de sua devoção e dos seus anseios místicos, e a poesia laudatória, sem, contudo, neste último caso, cair na atitude servil, mas de qualquer forma exemplos de antecipações de preferências posteriores (Candido & Castello, 1968, 15).

“Que é literatura brasileira?” Afrânio Coutinho assim responde à pergunta por ele mesmo formulada: “é a procura da identidade nacional. É a busca do caráter brasileiro para expressão da literatura”. E acrescenta:

Se a nossa civilização pode ser caracterizada por um espírito sincrético, esse sincretismo tem começo com o Padre José de Anchieta, nosso primeiro criador de literatura no lirismo e no teatro [...]. Anchieta foi o iniciador da literatura brasileira e sua obra literária é símbolo do sincretismo linguístico e cultural brasileiro (Coutinho, 1983:19).

Coutinho considera Anchieta “um espírito místico”, “um medieval, como a sua obra lírica demonstra, haja vista o estudo conclusivo de Leodegário Azevedo Filho”, apresentando muitos traços maneiristas, entendendo-se maneirismo como um “pré-barroquismo” (Coutinho, 1983, 21).

Por sua vez, Celso Pedro Luft, no *Dicionário de Literatura Portuguesa e Brasileira*, considera Anchieta o primeiro escritor brasileiro, “embora não no sentido mais comum do termo, que pressupõe intencionalidade artística no escrever”, observa que o missionário-dramaturgo procurou impressionar e conquistar o espectador indígena pelos sentidos. Tecendo suas palavras com as de Afrânio Coutinho, Celso Luft conclui a sua “apreciação” à obra de Anchieta:

Buscando, assim, uma expressão literária correspondente às condições do homem na terra americana, retratando e exaltando a esta (cf. o poema sobre a ação do governador Mem de Sá) – é justo considerar Anchieta como “o iniciador da vida mental brasileira, ou melhor, o fundador da literatura brasileira, a mais alta expressão do espírito e do estilo barroco na América, no seu tempo” (Luft, 1987, 19).

Para Alfredo Bosi, na *História Concisa da Literatura Brasileira*, Anchieta, pela relevância literária, merece um lugar à parte entre os nomes mais significativos do século XVI. O autor detém-se a analisar a linguagem, os principais tópicos e as imagens que se reiteram em “Do Santíssimo Sacramento” e “A Santa Inês”, que considera dois dos melhores poemas de Anchieta. Segundo o crítico, Anchieta é um poeta cujos poemas valem em si mesmos como estruturas literárias, enquanto os seus autos, intencionalmente pastorais, pedagógicos, apresentam menor autonomia estética se comparados com os poemas. Os autos são obra pedagógica, em que o escritor “chega a empregar ora o português, ora o tupi, conforme o interesse ou o grau de compreensão do público a doutrinar”. Entre os oito autos atribuídos a Anchieta, merece especial destaque, segundo o crítico, *Na festa de São Lourenço*, representado pela primeira vez em Niterói, em 1583. O auto compõe-se de quatro atos e uma dança cantada em procissão final, e foi redigido predominantemente em tupi, e o restante em espanhol e português (nos versos em português – cerca de quarenta – a fala do Anjo apresenta as figuras

simbólicas do Amor de Deus e Temor de Deus, fogos capazes de abrasar as almas, como o fogo material abrasara a de São Lourenço):

“Teatro de revista indígena” chamou-lhe um leitor moderno, não oferece, de fato, unidade de ação ou de tempo: cenas nativas, luta contra os franceses, corridas, escorribandas diabólicas e fragmentos de prédica mística superpõem-se numa rapsódia e visam converter recreando (Bosi, 1980, 26)

Além de autor de autos que mergulham raízes no realismo alegórico de tradição vicentina, Anchieta, homem culto educado em colégios da Companhia na Coimbra humanística dos meados do século XVI, como bem lembra Bosi, é também o destro versejador latino do poema dedicado à Virgem Maria (*De Beata Virgine Dei Matre Maria*), composto em 1563:

A obra, que narra a vida e as glórias de Nossa Senhora, apesar de vazada em corretos dísticos ovidianos, está impregnada de linguagem bíblica e litúrgica, e de glosas de Santo Ambrósio e São Bernardo. Trata-se de um livro de devoção marial a que o verso latino deu apenas uma pátina renascentista. Em Anchieta, esse enxerto clássico numa substância ingenuamente medieval não produz nenhum conflito, dado o caráter ainda epidérmico do contato entre ambas as culturas (Bosi, 1980, 27).

Em *De Anchieta a Euclides*, no capítulo “A tentativa de colonização jesuítica e a literatura de catequese”, José Guilherme Merquior considera Anchieta “a primeira grande figura de literato – embora não o primeiro grande escritor – do Brasil colônia”. Para Merquior, Anchieta é o “apóstolo heróico, asceta e místico afeiçoado a seu país de adoção, que nunca deixou”. O crítico comenta os dísticos à Ovídio de seu longo poema à Virgem, em latim, poema “composto, segundo a lenda, nas areias de Iperoig, durante o seu cativo nas mãos dos Tamoios”, referindo-se também ao restante da sua lírica, “fiel à ‘medida velha’ dos cancioneros medievais, indiferente à revolução trazida pelo renascimento”. Em suma, poesia mística, “primitiva”, de metros e estribilhos fáceis de serem cantados nas comemorações litúrgicas, por coros de conversos ou populares; lirismo “essencialmente ingênuo, desprovido de qualquer maior fantasia, complexidade ou substância mental” (Merquior, 1977, 9).

Quanto às peças teatrais, considera-as mais variadas que os poemas, mas igualmente incapazes de ultrapassar esse nível espiritualmente rudimentar. Do ponto de vista formal, como nota o crítico, encontram-se ainda presas à dramaturgia medieval, repletas de alegorias à Gil Vicente. José Guilherme Merquior também destaca *Na festa de São Lourenço* como a mais ampla e interessante produção dramática de Anchieta, auto em que pelem S. Lourenço e S. Sebastião com demônios que se chamam Guaixará, Aimbirê, Saraiva...

Por meio de “traduções” desse tipo, os jesuítas adaptavam o objetivo catequético a realidades indígenas, com tanto mais funcionalidade quanto se sabe que os silvícolas morriam por um espetáculo. Na dramaturgia anchietana, a tendência ao ilusionismo barroco é subordinada a uma visão cênica ultra-esquemática, compatível com a incultura do “público” da colônia (Merquior, 1977, 8).

Sem esquecer que quando Nóbrega encomendou a Anchieta a sua peça inaugural, o *Auto de Pregação Universal*, Lope da Vega, o primeiro grande teatrólogo barroco, contava apenas cinco anos de idade, José Guilherme Merquior salienta que Anchieta, “conjugando cenas de efeito com parlamentos edificantes, obedecia aos móveis contra-reformistas da arte barroca”. Enfim, endossando as palavras de R. Preto-Rodas, o crítico sustenta que “o ‘drama-sermão’ anchietano” foi uma das primeiras aplicações nas Américas, do princípio horaciano da poética do deleite útil (“*delectare et prodesse*”), ou seja, “do prazer estético posto a serviço do ensinamento moral” (Merquior, 1977, 10).

Na obra *Tempos de Literatura Brasileira*, Benjamin Abdala Júnior considera que o século XVI lançou as raízes temáticas do nacionalismo brasileiro: os índios, a terra, as matas, as riquezas do país. Nele principia o “sentimento nativista, que será desenvolvido mais tarde, sobretudo pelos escritores pré-românticos e românticos”, e que se apresenta também no Modernismo brasileiro em escritores que seguem tendências opostas, como a vertente antropofágica de Oswald de Andrade e a verde-amarelista de Menotti del Picchia.

Os textos de informações religiosas dos missionários jesuítas, como as cartas de Anchieta e Nóbrega, fazem parte da produção híbrida do quinhentismo brasileiro em que já se pode detectar as raízes nativistas. Contudo, segundo o crítico, a obra de Anchieta, uma das

primeiras tentativas de adequação em termos artísticos, do mundo europeu à realidade brasileira, não se restringe apenas aos aspectos informativos (Abdala Júnior, 1986, 11).

Para Abdala Júnior, as peças teatrais do jesuíta, autos religiosos de tradição ibérica com intenções pedagógicas, apresentam grande semelhança com os poemas. O sentido educacional caracteriza toda a produção catequética de Anchieta, contudo o poema dedicado à Virgem Maria, que já revela certa absorção da cultura clássica, distancia-se do sentido mais utilitário dos autos (Abdala Júnior, 1986, 13).

Sobre a situação de Anchieta no contexto da Literatura Brasileira, para Celso Luft, como vimos, e também para Eduardo Portella, Anchieta é o primeiro escritor, o fundador da Literatura Brasileira. Por sua vez, para Afrânio Coutinho, tendo em vista que o autor considera brasileira a produção literária surgida desde que o primeiro homem europeu pisou o Brasil, a obra de Anchieta é incontestavelmente parte integrante dessa literatura. Dessa opinião diverge Antonio Candido, ao considerar que a “formação” da Literatura Brasileira só ocorre de fato a partir do século XVIII, quando se constitui um “sistema” articulado de autores, obra e público. Em outras palavras, o crítico distingue “manifestações literárias” de “literatura propriamente dita”, entendida como um “sistema” de obras ligadas por denominadores comuns que permitem reconhecer as notas dominantes duma fase. Além das características internas (língua, temas, imagens), distinguem-se outros elementos, que dão lugar a uma comunicação inter-humana:

a existência de um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando os diversos tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor, (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos), que liga uns a outros (Candido, 1975, I, 23).

3. De um modo geral, observamos em grande parte dos textos críticos consultados (não necessariamente nos aqui referidos) uma maior incidência na abordagem de elementos biográficos em detrimento da análise das obras do jesuíta. A imagem mais forte do jesuíta – surgida por ocasião de suas exéquias e que permanece até hoje – é a do “apóstolo do Brasil”, imagem em geral associada à do cativo místico, de perfil

lendário e heróico, a escrever nas areias de Iperoig o longo poema de devoção mariana.

Seguem-se, entre outras, as seguintes imagens: escritor multilíngue, “tropicalista precoce”, “sensível e atento à tipicidade vital do mundo indígena” (E. Portella); poeta de lirismo ingênuo, cujos autos aplicam o princípio horaciano do *delectare e prodesse* (J. Guilherme Merquior); poeta cujos poemas valem em si mesmos como estruturas, enquanto os autos, intencionalmente pastorais, pedagógicos, apresentam menor autonomia estética (A. Bosi). Sublinha-se, entre outros aspectos, a presença de elementos pré-barrocos, maneiristas e barrocos, a popularidade oral das obras, o multilinguismo do seu autor, e mais raramente verifica-se um aprofundamento da crítica sobre as obras de acordo com critérios estritamente literários. Salienta-se ainda a importância de Anchieta, a sua singularidade, considerando-se o escritor canarino um caso à parte na literatura quinhentista produzida no Brasil, tendo em vista, a despeito da presumida não intencionalidade estética, o grau de elaboração artística que o singularizou entre os escritores do século XVI.

Referências Bibliográficas

ABDALA JÚNIOR, Benjamin, *Tempos de Literatura Brasileira*, São Paulo, Ática, 1986, 2ª ed..

ANCHIETA, José de, *De gestis Mendi de Saa* (Apresentação de Eduardo Portella; introdução de Paulo Roberto Pereira; Ed. fac-similar), Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, Biblioteca Nacional do Livro, 1997.

BARBOSA, João Alexandre (seleção e apresentação), *José Veríssimo: Teoria, crítica e história literária*, Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

BOSI, Alfredo, *História Concisa da Literatura Brasileira*, São Paulo, Cultrix, 1980, 3ª ed. revista e aumentada.

CANDIDO, Antonio, *Formação da Literatura Brasileira: Momentos decisivos*, Belo Horizonte Ed. Itatiaia, São Paulo Editora da Universidade de São Paulo, 1975, v. 1, 5ª ed.

——— & CASTELLO, J. Aderaldo, o, *Presença da Literatura Brasileira: Das origens ao Romantismo*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1968, 3ª ed. revista.

COUTINHO, Afrânio, *O processo de descolonização literária*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983.

———, *A literatura no Brasil* (Afrânio Coutinho, Eduardo de Faria Coutinho), Rio de Janeiro – José Olympio, Niterói – UFF, 1986, 3ª ed.

JOBIM, José Luís (org.), *Palavras da crítica: Tendências e conceitos no estudo da literatura*, Rio de Janeiro, Imago, 1992.

LUFT, Celso Pedro Luft, *Dicionário de Literatura Portuguesa e Brasileira*, Rio de Janeiro, Globo, 1987, 3ª ed.

MERQUIOR, José Guilherme, *De Anchieta a Euclides: Breve História da Literatura Brasileira – I*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1977.

(Página deixada propositadamente em branco)



MARIA LUÍSA RODENAS

Portugal, Escola Superior de Educação de Beja

O TEATRO DE ANCHIETA DE UM PONTO DE VISTA TEATRAL

Este ensaio propõe-se apresentar algumas questões que surgiram no decurso da preparação de um trabalho sobre os textos de teatro de José de Anchieta no âmbito do curso de especialização em Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e a que procurarei responder prosseguindo a pesquisa iniciada.

O que designamos por teatro de Anchieta não é mais do que um conjunto de textos que tomaram parte em eventos de características teatrais.

No caso de Anchieta, tal evento parte sempre de uma ideia, qual seja: “a conversão do gentio”, a mesma que condensa e exprime a orientação básica do estabelecimento da Companhia de Jesus no Brasil. Não cabe aqui discutir o conteúdo dessa expressão, basta-nos não perder de vista que, a exemplo das Cruzadas rumo ao Oriente, também no caso das Américas a missão religiosa servirá, ainda que por vezes de maneira inconsciente, a objectivos bem menos cristãos.

Vejamos a quem se destinava a actividade teatral de Anchieta. Se, por um lado, Nóbrega pede a Anchieta para compor um auto em substituição a alguns que se representavam, o que vem inscrever a acção de Anchieta numa tradição teatral jesuítica, por outro lado Anchieta tem a

preocupação de fazê-lo numa linguagem acessível e divertida, atingindo o público das diferentes culturas, línguas e extractos sociais que coabitam nas zonas dominadas da colónia. A obra de referência é o *Auto da Pregação Universal*, citado pelo próprio Anchieta e por vários contemporâneos e que consta como desaparecido, embora restem dúvidas sobre terem chegado até nós alguns versos, ou mesmo, como afirma P. Cardoso, um inteiro acto; porém, não acredito que nos encontremos em condições de considerar provada tal afirmação.

Com respeito ao público brasileiro do século XVI é-nos útil relembrar aquele pouco que se sabe e que é tão bem descrito por Múcio da Paixão¹:

[...] se viam reunidos debaixo do mesmo tecto, as gentes mais heterogéneas: tribos americanas apenas saídas das selvas, europeus dominados pela ganância do ouro, malfeitores de toda a casta para cá enviados como para degredo, soldados reinóis, que não deveriam ser de melhor catadura, algumas famílias corajosas que se atiravam às aventuras da conquista, maiorais e figurões pertencentes à administração quer como chefes, quer como funcionários.

Está, no entanto, por fazer um levantamento aprofundado do público a partir dos vários relatos e documentos da época.

Quanto aos espaços cénicos, deparamo-nos com a mesma escassez na classificação da informação existente, a qual não passa do registo de os autos terem sido representados entre os cais, átrios e interiores de igrejas. É de espantar, porém, a quantidade de citações e a riqueza de detalhes encontrada nos relatos dos contemporâneos em comparação com a escassez que nos apresentam os livros de história do teatro, da literatura ou outras. Cito, por ser exemplar, uma das descrições de Fernão Cardim no seu *Tratados da Terra e Gente do Brasil*².

Com respeito ao dia 5 de Janeiro de 1584, relata:

.....
¹ In *O teatro no Brasil - obra posthuma*, Rio de Janeiro, Ed. Moderna, s/d [1936 - ?], p. 41.

² Transcrição, introdução e notas: Ana Maria de Azevedo, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 232.

[...] Junto da aldeia do Espírito Santo nos esperavam os padres que dela têm cuidado, debaixo de uma fresca ramada, que tinha uma fonte portátil, que por fazer calma, além de boa graça, refrescava o lugar. Debaixo da ramada se representou pelos Índios um diálogo, em língua brasílica, portuguesa e castelhana, e têm eles muita graça em falar línguas peregrinas, maxime a castelhana. Houve boa música de vozes, frautas, danças e dali em procissão fomos até à igreja, com várias invenções.[...]

A partir da citação levantamos uma série de questões, e não apenas de carácter cenográfico: o espectáculo teatral ocorreu sob a ramada colocando público e actores no mesmo local. Resta saber se haveria outra forma de divisão do espaço, algum tipo de desnivelamento, se o público estaria colocado em volta da acção teatral, distribuído por três lados ou frontalmente; para além da ramada teria ocorrido a criação de um outro espaço fictício? O citado “diálogo”, seria de autoria de Anchieta, ou mesmo a adaptação de algum texto seu, ou tratar-se-ia de texto de outro autor? No que consistiriam as “várias invenções”? Por relatos de festas realizadas ao ar livre no século XVI português, sabemos que a criatividade e o engenho eram colocados ao serviço das “invenções” e que este nome tanto designava engenhos de fogos de artifício, quanto máquinas fantásticas e mesmo representações teatrais. Não está ainda excluída a possibilidade da existência de outro relato da mesma ocasião, o que ampliaria as margens, se não do conhecimento do teatro de Anchieta, pelo menos do mundo em que se movia e dos meios de que dispunha.

No que respeita aos figurinos a mesma questão se nos depara. Para além das raríssimas indicações do próprio Anchieta, como é o caso de *Na Visitação de Santa Isabel*,³ onde fala do manto com o qual Nossa Senhora entra na igreja ..., encontramos nos relatos dos contemporâneos algumas referências à nudez dos índios, às cores vivas de seus “adereços” e outras mais. O mesmo diremos em relação aos efeitos visuais e sonoros, sobre os quais carecemos de estudos aprofundados.

.....

³ Obra autógrafa que aparece sob o número LXXXVI no “Livrinho de várias poesias do venerável Padre José de Anchieta”, segundo transcrição diplomática presente em José de Anchieta, *Poesias* (Com transcrições, traduções e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins), Belo Horizonte – Itatiaia, São Paulo – Ed. da Universidade de São Paulo, 1989, p. 372.

Merece leitura a referência de Cardim aquando das comemorações pelo dia das Onze Mil Virgens na Bahia, a 21 de Outubro de 1584. Consta que teria sido representada a obra *Quando no Espírito Santo se recebeu uma relíquia das onze mil virgens*⁴:

[...] houve no colégio grande festa da confraria [...] A missa foi oficiada com boa capela dos Índios, com frautas, e de alguns cantores da Sé, com órgãos, cravos e descantes. E, ela acabada, se ordenou a procissão dos estudantes [...] Saiu na procissão uma nau à vela por terra, mui formosa, toda embandeirada, cheia de estudantes, e dentro nela iam as Onze Mil Virgens ricamente vestidas, celebrando seu triunfo. De algumas janelas falaram à cidade, colégio, e uns anjos todos mui ricamente vestidos [...] À tarde se celebrou o martírio dentro da mesma nau, desceu uma nuvem dos Céus, e os mesmos anjos lhe fizeram um devoto enterramento [...]

Mais aguçada fica a curiosidade em relação ao teatro que se praticava no Brasil, parece claro que, se havia eventos teatrais que primavam pela singeleza e simplicidade, também os havia com uso de sofisticada maquinaria e certo luxo à imagem das práticas teatrais nos colégios da Companhia de Jesus.

No que respeita aos actores, temos informação de que fazem parte do processo de beatificação vários depoimentos de pessoas que dizem terem sido actores nas peças de Anchieta. Seguramente trazê-los à luz apenas faria com que nos aproximássemos ainda mais do universo ao qual pertenceu o nosso jesuíta.

Chegamos finalmente aos textos, os objectos mais palpáveis e por isso mais controversos.

Como a maior parte de vós saberá, poucos são os textos teatrais autógrafos, apenas quatro, segundo o P. José da Frota Gentil que os estudou e os fotografou em 1929. Das edições, os trabalhos anteriores à publicação da transcrição diplomática realizada por Maria de Lourdes de Paula Martins⁵, parecem pouco fiáveis. Será por esta razão que os

.....
⁴ Obra número XXXIII do *Livrinho*, Cardim, *op.cit.*, p. 257 - 258.

⁵ A primeira edição parcial é de 1940 e a primeira onde aparece todo o *Livrinho*, com transcrição diplomática e crítica será a de 1954: *Poesias: Manuscrito do séc.XVI, em português, castelhano, latim e tupi* (transcrições, traduções e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins), São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

actuais estudos baseiam-se no seu trabalho e no do P. Cardoso⁶; embora, para a história do teatro seja o trabalho da tupinóloga o que mais interessa por tratar-se de transcrição diplomática, o que não invalida a necessidade da observação directa do original pelas dúvidas que se nos levantam assim como à própria Maria de Lourdes e para as quais as soluções apontadas pelo P. Cardoso não nos parecem suficientes. A título de exemplo podemos citar a divisão em actos, usada sistematicamente pelo P. Cardoso, a qual talvez não fuja à verdade, porém, na transcrição diplomática aparece usada apenas uma vez, na obra *Na Festa de São Lourenço*,⁷ com indicação de que no segundo acto entram três diabos; assim como esta, outras, muito mais complexas e que afectam a estrutura de algumas obras, se colocam. Sendo o objectivo de qualquer história a aproximação máxima à realidade, é nesta empreitada que nos encontramos.

Há uma última questão que gostaria de tocar por ter implicações no estudo da recepção das acções teatrais realizadas por Anchieta e sobre a qual quase nada se fala. Trata-se da deliberada transposição da significação de certas palavras. Através de alguns exemplos retirados do trabalho de Luiz Caldas Tibiriça⁸, com os quais tomei consciencia da verdadeira dimensão do problema, fica patente a importância de um estudo linguístico dos textos de Anchieta, de molde a apoiar e esclarecer a situação da recepção do discurso aquando das representações.

Anhangá, o espírito protector da fauna e da flora da cultura nativa, passou a significar o diabo;

Tupã, o raio, tomou as características do Deus bíblico;

Caraíba, estrangeiro mau, passou a significar santo, sagrado, bento, branco, cristão, europeu.

O que, na verdade entendia o público indígena quando aparecia um *anhangá* em cena? Seria o diabo como nos fazem crer os textos e os relatos ou veriam eles uma imitação brincalhona do seu deus?

.....

⁶ *Teatro de Anchieta* (Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas P. Armando Cardoso S.J.), São Paulo, Ed. Loyola, 1977 - Obras completas, 3^o vol.

⁷ Obra sob o número XLIV, do *Livrinho*.

⁸ Autor do *Dicionário Tupi Português - com esboço de gramática de tupi antigo*, São Paulo, Traço Ed., 1984, 2^a ed., p. 13.

(Página deixada propositadamente em branco)



MARIA LUIZA CALIM DE CARVALHO COSTA

Brasil, Universidade Estadual Paulista, Baurru

O RETRATO DE ANCHIETA – O OLHAR DE PINTORES BRASILEIROS SOBRE A VIDA E OBRA DO CANARINHO DE COIMBRA

Motivada pelas comemorações dos 400 anos de morte do Padre José de Anchieta e pela necessidade de resgatar a memória histórica, levando em conta a importância da imagem para a perpetuação desta memória, uma pesquisa sobre obras que retratam Anchieta se faz necessária.

Resgatar a memória nacional brasileira é dar o devido lugar de destaque à participação de Anchieta na formação histórica do Brasil. São através de seus relatos – nas cartas quadrimestrais, das quais ficara encarregado pelos seus dotes de latinista e escritor, e nas páginas do espistolário jesuítico – que temos, hoje, o quadro dos acontecimentos que vivenciara, como por exemplo: a missa inaugural do Colégio de São Paulo.

Grande figura e grande obra desse passado medular é Padre Anchieta. Desde meninos aprendemos a amar a doçura formidável do canarinho que se tornou tão brasileiro quando ainda o Brasil estava nos limbos.¹

.....
¹ *Poesia e prosa*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1958, vol. II, p. 1191.

Frase de Manuel Bandeira que incita considerações sobre qual **imagem** nos é apresentada “desde meninos” sobre a “grande figura”?

Para buscar a imagem fornecida a nós, brasileiros, do Padre José de Anchieta, foi feita uma seleção de oito pinturas de artistas brasileiros que o retratam e comparadas com cinco obras de artistas europeus. Três obras anônimas e de procedência desconhecida também serão analisadas.

O objetivo do trabalho é levantar a **imagem construída** por brasileiros sobre o Padre José de Anchieta. **Imagem construída**, pois, é representação de uma leitura do artista sobre vida e obra do Padre José de Anchieta.

Quando a arte é figurativa, sempre vemos, em certa medida, através da obra de arte a realidade, outra que ela própria, que ela representa, e sempre alguma fração da nossa atenção se desvia da obra de arte para realidade representada²

Essas representações é que serão objeto da análise, ensejando levantar questões como: Quais os momentos da vida de Anchieta mais evidenciados pelos artistas? Qual faixa etária do Padre é mais retratada? Qual ambiente, local ou lugar o jesuíta é colocado? Qual Anchieta é mais evidenciado? O taumaturgo? O missionário? O gramático? O poeta? Há diferença no olhar estrangeiro sobre Anchieta em relação ao olhar nacional brasileiro?

As obras selecionadas foram retiradas do livro *Anchieta nas Artes*³, e as informações quanto à dimensão e localização atual das mesmas, em alguns casos, foram omitidas. Tal relação é um recorte de algumas obras, não abarca toda produção sobre José de Anchieta e não intenta responder questões com superficialidade, o que seria temerário, objetiva, sim trazer à baila a discussão sobre as questões acima elencadas.

O **missionário**, enfrentando um ambiente hostil, tal como o próprio Anchieta descreve em carta aos superiores, em 1584, as dificuldades que o apostolado encontrava no Brasil.

.....
² Harold Osborne, *A apreciação da arte*, São Paulo, Culturix, 1978, p. 145.

³ Pe. Hélio Abranches Viotti S.J. & Pe. Murillo Moutinho S.J., *Anchieta nas artes*, São Paulo, Fundação Odebrecht, 1991.

Os perigos e trabalhos que nisto se passam, pela diversidade dos lugares a que se acode, se podem conjecturar. Perigos de cobras, de que há grandíssima cópia nesta terra, de diversas espécies, que ordinariamente matam com sua peçonha, de que frequentíssimamente quase por milagre são livrados e alguns mordidos, sem perigar; – perigos de onças ou tigres, que também são muitos pelos desertos e matos, por onde é necessário caminhar; – perigos de inimigos de que algumas vezes por providência divina têm escapado; – tormentas por mar e naufrágios, passagens de rios caudalosos, tudo isto é ordinário. Calmas muitas vezes excessivas, que parece chegar um homem a ponto de morrer, de que vem a passar grandes enfermidades; – frio, especialmente na Capitania de São Vicente, no campo, onde já por vezes se acharam índios mortos de frio, e assim acontecia muitas vezes, ao menos aos princípios, a maior parte da noite não poder dormir de frio nos matos por falta de roupa e de fogo, porque nem calça, nem sapato havia, e assim andavam as pernas queimadas das geadas e chuvas muitas e mui grossas e contínuas, e com isto grandes enchentes de rios, e muitas vezes se passam águas muito frias por longo espaço, pela cinta e às vezes pelos peitos; e todo o dia com chuva muito grossa e fria, gastando depois grande parte da noite em enxugar a roupa ao fogo, sem haver outra que mudar...

A nada disto se negam os nossos, mas sem diferença de tempos, noites nem dias, lhes acodem... com que se tem ganhado em todo o Brasil muitas almas ao Senhor.⁴

A imagem do missionário enfrentando as adversidades de um Brasil virgem é representado por esta obra (figura 1) de Benedito Calixto. É um óleo sobre tela, pertence ao acervo do Museu de Arte Sacra de São Paulo. Nela encontra-se Anchieta de cabelos brancos, segurando com a mão direita um crucifixo e na esquerda uma Bíblia aberta, enfrentando uma onça pintada, o cenário é uma mata densa, fechada, escura, que permite a entrada dos raios solares de maneira velada. É a única obra do pintor, dentre as do livro *Anchieta nas Artes*, que apresenta Anchieta em uma natureza selvagem e hostil.

Já o artista belga G. Marion (figura 2) apresenta Anchieta e os **Animais** – título desta obra do século XVIII. A idéia de selva para o

.....
⁴ Pe. José Fiota Gentil S. J., *Vida ilustrada do V. P. Anchieta S. J. Apóstolo do Brasil*, Rio de Janeiro, Vice-Postulação do V. P. Anchieta, 1975.

artista belga parece confundir com selva africana na medida que leões não fazem parte da fauna brasileira e sim da fauna de países africanos. Anchieta aparece com auréola e os animais apesar de aparentemente feroces, estão pacificados, ao ponto de Anchieta acariciar a juba do leão como se fosse um cãozinho doméstico. O olhar de Anchieta ascende para o céu, índice de que é sua fé que lhe dá tais poderes.

Esta (figura 3) é outra obra de G. Marion, intitulada **Anchieta na Selva**. O Padre acaricia uma das onças – que segundo as biografias⁵, Anchieta ordenou que fossem embora, mas que voltassem mais tarde e elas obedeceram. Outros animais como cobras, macacos e aves aparecem. As aves também segundo as biografias de Anchieta, voaram sobre o barco do Padre, obedecendo suas ordens, para fazer sombra e proteger de uma insolação os que, juntamente com o jesuíta, faziam uma pescaria. Claramente o Anchieta representado nesta obra é o **taumaturgo**. Observa-se à esquerda, no alto da montanha Anchieta com o braço estendido, mão imposta sobre a cabeça de um índio(?), gesto que indica a cura.

Este óleo sobre tela (figura 4), medindo 0.98x 0.72, de procedência européia do século XVII, anônimo, pertence ao acervo do Museu do Pátio do Colégio de São Paulo. O título, **Anchieta Taumaturgo**, apresenta em disposição diversa as mesmas cenas retratadas, observadas na obra anterior, o barco com os pássaros fazendo sombra, as duas onças e Anchieta acariciando-as com a mão direita e a mão esquerda aberta com a palma para frente em posição de doação de energia. A cura no lado direito do quadro – sobre a montanha, e acima no lado esquerdo uma ave colorida no tronco de uma árvore. Aves coloridas, índices de que o cenário é o Brasil tropical.

Um retrato (figura 5), óleo sobre tela, medindo 0.60 x 0.50, anônimo, não datado,entitulado **Anchieta**, pertence ao acervo do Museu Paulista. Retrata o taumaturgo com a mão direita a abençoar e a esquerda segurando a Bíblia. Anchieta de cabelos brancos, é retratado o homem de meia idade. Tela muito escura, onde se evidencia a face, as mãos e a bíblia, próprios dos retratos de herança acadêmica.

Obra também anônima (figura 6), é um óleo sobre madeira, cedro, medindo 1.00 x 0.63 do século XVII, foi doada pelo Barão de

.....

⁵ Pe. Armando Cardoso S. J., *O Bem-Aventurado Anchieta*, São Paulo, Loyolæ, 1980.

Piratininga ao Colégio São Luís em 1875. Anchieta é retratado segurando um cajado com a mão direita e a Bíblia com a mão esquerda. Cajado é o índice que nos remete ao missionário, aquele que anda a divulgar a Palavra. O jesuíta é representado também em meia idade, com a coluna curvada e de aparência frágil.

Essa obra (figura 7) intitulada **Uma Tarde na Colina de Piratininga**, é um óleo sobre tela, medindo 1.30 x 1.00, pertence ao acervo do Palácio Anchieta em Vitória – Estado do Espírito Santo. é uma das poucas em que Anchieta é retratado moço. Anchieta nasceu a 19 de março de 1534 e a 13 de julho de 1553 chegou ao Brasil, com 19 anos portanto. O mestre catequizador é nesta obra retratado.

Em Piratininga, na cabana construída pelos índios, no dia 25 de janeiro de 1554, com a missa de Padre Manuel de Paiva, inauguraram o Colégio, origem da cidade. Eis a cabana retratada ao fundo, no lado direito da obra.

Na **Cabana de Pindobuçu** (figura 8), título da obra de Benedito Calixto, datada 1920. Cena em que, após correrem dos Tamoios, atravessarem rio e subirem um morro em busca de abrigo, Padre Manuel da Nóbrega e Anchieta estão na cabana do índio Pindobuçu a rezar, pois é vespera de Corpus Christi, quando adentra a cabana, o índio Paranapuçu, filho de Pindobuçu (que estava ausente) para matá-los. Já com a lança apontada à Anchieta, Paranapuçu sente uma “estranha fraqueza” e não completa a ação. Que Anchieta aqui é retratado? O missionário, detentor de grande fé e proteção divina.

Este afresco (figura 9) é uma pintura narrativa de Giuseppe Irlandini, está no Palácio Anchieta em Vitória, sobre a janela, no arco, três círculos envoltos por louros narram cenas da vida de Anchieta. No primeiro círculo, a chegada de Anchieta ao Brasil, no segundo, o Anchieta catequizador e no terceiro, sua enfermidade e morte. Sob o segundo círculo, o do centro, há uma cruz: índice de sua vida santa e também pode ser lido como sua missão, uma cruz.

Do lado esquerdo, Anchieta, jovem, inspirado pela Virgem, a escrever o poema. é o poeta devoto à Virgem aqui retratado. Do lado direito do afresco, já mais velho, corcunda, com as mãos impostas no sentido de cura, é o Anchieta Taumaturgo.

Anchieta Escritor (figura 10), título deste óleo sobre tela, medindo 0.96 x 0.75, pertence ao acervo do Colégio São Luís. Anchieta é

retratado a escrever o Poema da Virgem, inspirado por Ela. Poema de quase 5.800 versos que compusera e decorara em Iperoíg. O quadro retrata Anchieta já em São Vicente após ser libertado pelos índios Tamoios, em 1564, quando Anchieta registra os versos compostos na praia.

A lenda do poema escrito na praia ocorrerá pelo fato de Anchieta não ter papel nem tinta, e enquanto passeava pela praia compunha os versos de cabeça e os memorizava. Às vezes se agachasse na praia e com um graveto escrevesse algum verso.

Anchieta aos 29 anos, no auge da virilidade, era tentado, pelas índias, contra sua castidade. O Poema à Virgem é escrito como voto à Maria pela proteção e força para atravessar a provação.

No (figura 11) óleo sobre tela medindo 0.92 x 1.20 de Firmino Monteiro intitulado *Poema à Virgem*, Anchieta invoca inspiração para escrever o poema. O cenário é a praia, o fundo um paredão de pedra revela um aprisionamento, o espaço é fechado. A representação do espaço como índice de que naquele momento Anchieta era prisioneiro, refém dos Tamoios.

Na obra (figura 12) intitulada *Poema à Virgem Maria*, de Benedito Calixto, óleo sobre tela medindo 0.68 x 0.96, datada 1901, pertence ao acervo do Colégio São Luis, São Paulo. Provavelmente, a obra mais conhecida para os brasileiros, por aparecer em inúmeras publicações de livros didáticos, quando se referem ao jesuíta. Anchieta está entre as aves, escrevendo o extenso poema. À esquerda um cruzeiro é avistado e dois índios observam o Padre poeta. As aves, segundo biografias publicadas do jesuíta, pousavam em seus ombros, enquanto escrevia o Poema à Virgem, índice de pureza e uma aproximação a São Francisco. O espaço é aberto, iluminado, sugere amplitude e harmonia.

Óleo sobre tela (figura 13) do pintor Carlos Oswald apresenta Anchieta ajoelhado, escrevendo o poema na areia, sua cabeça voltada para cima, como quem busca inspiração divina. O cenário é o mar e a areia dividindo a tela na horizontal. O barco à esquerda traz o olhar do espectador ao poema, percorre o graveto e o braço em uma diagonal até a cabeça de Anchieta, voltada para o céu. O olhar do espectador se dirige para onde Anchieta olha e volta a retornar pelo braço. Tal composição triangular, dirige o olho do observador em sentido anti-horário. Representação de Anchieta Missionário entre os índios, Poeta, Devoto de Maria.

Na obra de Lopes de Leão (figura 14), intitulada *Anchieta na Praia de Iperoíg*, pertence ao acervo do Auditório do Instituto Histórico de São Paulo. Anchieta ajoelhado, mão no peito, em posição de louvor, olhando aos céus. Na mão direita o graveto a escrever o Poema. Atrás do jesuíta, estão as índias, a tentação contra a castidade. O cenário – as montanhas, o mar e a praia. Composição com predominância de linhas inclinadas criando conjunto de triângulos. O olhar de Anchieta nos leva para fora, porém os triângulos formados pelo mar, montanhas funcionam como setas que nos remetem para o lado esquerdo. As índias formam um bloqueio para que nossos olhos não escapem do campo plástico. Todo este movimento da composição criam o clima de luta interna do jesuíta contra a tentação da carne.

Obra de Cândido Portinari (figura 15), não é datada, óleo sobre madeira medindo 0.54 x 0.46, pertence ao acervo do Banco Itaú. Representa Anchieta na praia segurando uma madeira com a mão direita, a mão esquerda está como que ajudando, amparando a ação, que se supõe ser escrever na areia. Portinari não usou um graveto fino e delicado como os usados em outras pinturas, a imagem proporcionada por essa madeira grossa é ambígua. A madeira é o objeto com o qual o Poeta escreve na areia, mas também é o cajado do Missionário que enfrentou toda sorte de adversidades e cumpriu a sua missão.

O cenário – praia, mar e céu – não tem colorido intenso. São ocres e cinzas cromáticos. Não representam uma paisagem hostil, mas sim uma introspecção, um momento de reflexão interior, de concentração, de oração. A predominância de horizontais no fundo também auxiliam, ou reforçam esta leitura.

A luz entra na direita da obra, e o claro-escuro trabalha para a dramaticidade da cena. As ondas do mar trazem movimento à obra. As pinceladas na areia, no espaço atrás de Anchieta, criam também movimento e ritmo.

Em torno do padre jesuíta, nota-se que os tons de valores mais altos predominam. O recurso passa a sensação, quando olhamos demoradamente para o marrom da batina, de saltar uma *aura iluminada* em torno de Anchieta. É pois, nesta obra representado o Anchieta Poeta, o Missionário e o *Iluminado, Puro* ou poderíamos dizer *Santo*.

Através desta rápida análise pode-se levantar índices que nos levam em direção de algumas hipóteses quanto à *imagem construída* do Padre José de Anchieta pelos artistas nacionais.

Das oito pinturas de artistas brasileiros, apenas uma apresenta Anchieta em um ambiente hostil (figura 1); duas apresentam Anchieta **Missionário Catequizador** (figuras 7 e 8); cinco apresentam o **Poeta na praia** escrevendo o poema (figuras 11, 12,13,14,15). A imagem de Anchieta na praia escrevendo o poema parece-nos ser a mais difundida.

Anchieta aparece jovem apenas em uma obra (figura 7). Todas as outras obras apresentam o jesuíta em meia idade ou mais velho.

Das poucas obras de pintores estrangeiros aqui observadas, o Missionário em terra virgem e hostil e o Taumaturgo são as imagens apresentadas do jesuíta. O olhar estrangeiro seria o do Missionário que aventurou-se em uma terra exótica e hostil e o Taumaturgo por sua fé e dom da cura.

Já o olhar nacional, não nos parece o daquele que se aventura a uma terra estranha, mas sim daquele que no Brasil é um de nós. É o homem sensível, o Poeta, o Missionário, não aquele que enfrenta as adversidades de uma terra exótica, mas o que para cumprir sua missão, decodificou a língua de nossos índios e conviveu com eles.

Para encerrar, (figura 16) pintura sobre tela, comemorativa da Beatificação, pintada em Roma,1982, por G. Ciotti, pertence ao acervo do Pontifício Colégio Pio Brasileiro, o título da obra é **Anchieta Taumaturgo**. Nesta tela Anchieta é apresentado razoavelmente moço, com a mão direita apoiada nas costas de um índio como que o protegendo. A postura dos índios é de adoração e fé. No fundo à esquerda uma cobra enrolada na árvore simbolizando a terra selvagem e exótica ou a tentação. No fundo ao lado direito a Virgem Maria está com a mão direita em posição de doação de energia e a esquerda no coração. Anchieta está com a mão esquerda em posição de receptor do amor e energia doados por Maria. Ao fundo, ainda do lado direito, o Colégio São Paulo, o embrião da cidade de São Paulo. Há duas onças, mansas e pacificadas, no plano à frente e, no primeiro plano, a praia e a inscrição na areia *Eloquar an Sileam* (Eu falo para não esquecer).

Obra pintada para comemorar a Beatificação de Anchieta pelo Papa João Paulo II em Roma a 22 de junho de 1980, ilustra a imagem em que a Igreja “oficializa” o Beato, Apóstolo do Brasil.

Obras Analisadas

- 1- Benedito Calixto
Óleo sobre tela
Museu de Arte Sacra de São Paulo
- 2- G. Marion
Anchieta e os Animais
Bélgica – Século XVIII
- 3- G. Marion
Anchieta na Selva
Bélgica – Século XVIII
- 4- Anônimo
Anchieta Taumaturgo
Procedência da Europa – Século XVII
Óleo sobre tela, 0.98x 0.72
Museu do Pátio do Colégio de São Paulo
- 5- Anônimo
Anchieta
Óleo sobre tela – 0.60 x 0.50
Museu Paulista
- 6- Anônimo
Anchieta
Óleo sobre madeira, cedro – Século XVII
Colégio São Luís
- 7- S. Takaki
Uma tarde na Colina de Piratininga
Óleo sobre tela – 1.30 x 1.00
Palácio Anchieta, Vitória- Espírito Santo -1966.
- 8- Benedito Calixto
Na Cabana de Pindobuçu
Coleção Particular – 1920.

- 9- Giuseppe Irlandini
Afresco Palácio Anchieta
Vitória – Espirito Santo
- 10- Anônimo
Anchieta Escritor
Óleo sobre tela – 0.96 x 0.75
Colégio São Luís
- 11- Firmino Monteiro
Poema à Virgem
Óleo sobre tela – 0.92 x 1.20
Museu da Abolição, Recife -PE
- 12- Benedito Calixto
Poema à Virgem Maria
Óleo sobre tela – 0.68 x 0.96
Colégio São Luís, São Paulo -1901
- 13- Carlos Oswald
Óleo sobre tela Acervo do Prof. Dagmar Chaves
Rio de Janeiro
- 14- Lopes de Leão
Anchieta na Praia de Iperoig
Auditório do Instituto Histórico de São Paulo
- 15- Cândido Portinari
Anchieta
Óleo sobre madeira – 0.50 x 0.46
Acêrvo do Banco Itaú
- 16- G. Ciotti
Anchieta Taumaturgo
Pintura sobre tela – Comemorativa da Beatificação
Roma- 1982



MARIA MARGARIDA MIRANDA

Portugal, Universidade de Coimbra

TEATRO JESUÍTICO E TEATRO DE ANCHIETA: NAS ORIGENS

1. A Pedagogia da palavra

Tenha ou não estado presente na sessão inaugural do Colégio Real de Coimbra, José de Anchieta foi um dos primeiros mil discípulos do ilustre corpo docente que D. João III chamara a Coimbra, daqueles mestres a quem o monarca queria confiar uma não pequena parte das reformas educativas da universidade¹. André de Gouveia, João da Costa, Diogo de Teive, Elias Vinet, Jorge Buchanan, eram todos eles homens de grande reputação nas Letras e Humanidades. Foram precisamente esses homens que educaram Anchieta.

.....

¹ A abertura solene do Colégio das Artes foi em 21 de Fevereiro de 1548, e a notícia mais antiga (embora indirecta) que temos da presença de Anchieta em Coimbra é de Outubro desse ano. Provam-no não apenas os documentos do Arquivo Secreto do Vaticano citados por Hélio A Viotti, *Anchieta, o apóstolo do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, p. 28 n.8, mas também os estudos que o Senhor Prof. A. Costa Ramalho tem dedicado a José de Anchieta, nomeadamente uma nota que publicou em *Para a História do Humanismo em Portugal*, INIC, 1988, vol. I, p. 176-180. É aí que o autor nos cita o caderno 1º dos Autos e Graus da Universidade de Coimbra de 1554 a 1557. Um dos documentos do dito caderno permite inferir a data em que o irmão de Anchieta, Pedro Nuñez, se matriculou na Universidade: Outubro de 1548.

Não se pode, na verdade, dissociar a presença de Anchieta em Coimbra da acção pedagógica que aqueles mestres ilustres desenvolviam no novo Colégio, então instalado na Rua da Sofia, em antiga propriedade dos Cónegos Regrantes de Santa Cruz; nem podemos esquecer, ao considerar o teatro de Anchieta, a diversidade de experiências teatrais que a cidade então lhe oferecia.

Não me ocuparei das singularidades dos estatutos com que André de Gouveia fazia governar o Colégio. Quanto era duro e fatigante o regime de trabalho dos alunos foi já recentemente evocado pelo Senhor Professor Costa Ramalho,² que traduziu parte do regulamento latino do Colégio de Coimbra (de 26 de Abril de 1548), no qual se exigia quer aos alunos quer aos professores um horário escolar austero e sem tréguas: levantar às 4H, às 5H oração privada, às 6H Missa, às 7H a refeição da manhã, para que às 8H em ponto começasse a primeira lição ordinária³. Das 8H às 10H duas horas de “lições” seguidas de três horas de “disputas”, até à 1H da tarde. Mais “lições” das 3H às 5H, seguidas ainda de uma hora de “disputas”. Ceia às 6H, finda a qual se reuniam os discípulos com os seus mestres, de novo nas salas de aula, para as célebres “repetições”. Antes do repouso nocturno o mestre tinha ainda que acompanhar o grupo de pensionistas da sua câmara na realização dos múltiplos exercícios diários. E o Principal em pessoa percorria diariamente todas as câmaras, para observar a actividade dos alunos.⁴

O novo sistema pedagógico trazido pelos mestres e conhecido como *modus parisiensis* assentava em duas características essenciais: a ordem com que se distinguiam rigorosamente os cursos e as classes de alunos segundo graus de aprendizagem, e o exercício constante, sujeito aos mais diversos processos de emulação.

.....

² “A formação Conimbricense de Anchieta”, *Humanitas* 50, II (1998) 717-720.

³ O Regulamento fala ainda de lições extraordinárias, a começar às 7H da manhã e à 1 H da tarde. O Senhor Professor Ramalho pensa que seriam lições de substituição daquelas que, por algum motivo, não se tinham podido realizar na altura própria (*Ibidem* p. 718).

⁴ *Vd.* ainda o “Regimento do Colégio das Artes de 16 de Novembro de 1547”, *apud* Francisco Leitão Ferreira, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra, Segunda Parte (1548-1551)*, Coimbra, Universitatis Conimbricensis Studia ac Regesta, 1944, p. 283-308; O mesmo documento pode encontrar-se ainda em Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1939, vol. III, p. 108-117; José António Teixeira, *Documentos para a história dos Jesuítas em Portugal*, Coimbra, 1899, n.40.

No topo do *curriculum* literário distribuído em dez classes de Latinidade⁵ estavam os discursos de Cícero, especialmente os que o autor dedicava à Retórica. Esse estudo era porém acompanhado da aplicação prática dos preceitos aprendidos, em constantes exercícios de composição. Os jovens humanistas saberiam compor não apenas com correcção mas ainda com elegância e perfeição, sabendo que essa perfeição de modo nenhum era indiferente à cultura e à erudição. Uma boa preparação retórica era aliás condição indispensável para uma sólida progressão nas restantes disciplinas. Por esta razão todo o *curriculum* das humanidades convergia para a classe de Retórica – a última, antes de começar os estudos de Artes. Na linha de Cícero e de Quintiliano, a Retórica aliava a arte da eloquência à posse da sapiência.⁶

Mediante os pressupostos referidos, qual o lugar do teatro escolar nas actividades do colégio?

O lugar privilegiado do teatro era a classe de Retórica. Neste contexto pedagógico, o domínio perfeito da palavra passava por uma incansável actividade de exercícios específicos, que iam desde a **palavra escrita à palavra declamada**. A nova pedagogia não tinha por objectivo primordial a acumulação positiva de informações mas o desenvolvimento das funções intelectuais do educando, o qual havia de se tornar num bom orador e simultaneamente num homem de bem, de acordo com os modernos critérios da Europa do Renascimento. Para o conseguir, os mestres exigiam dos alunos um trabalho essencialmente activo. Com efeito, na classe de Retórica aperfeiçoavam-se todos os exercícios que permitiam ao aluno possuir as regras da persuasão: **disputas** entre alunos e entre classes de alunos; **repetições** diárias diante do mestre, **declamações** semanais diante da classe, diante das outras classes e do Principal do Colégio, ou mesmo mais solenemente, na Igreja do Colégio,

.....
⁵ Ou seja, tantas classes quantas as necessárias para que um aluno jamais frequentasse uma classe desadequada às suas competências, pois o Principal tinha poder para o deslocar em qualquer altura do ano, inclusivamente para uma classe inferior.

⁶ Sobre a evolução do ensino da Retórica em Portugal nesta época *vd.* Aníbal Pinto de Castro, *Retórica e teorização Literária em Portugal do Humanismo ao Neoclassicismo*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973, e, do mesmo autor, “La Poétique et la Rhétorique dans la pédagogie et dans la littérature de l’Humanisme portugais”, *L’Humanisme portugais et l’Europe*, Paris, FCG – CCP, 1984, p. 699-721.

Sobre os princípios que presidiam à pedagogia do humanismo *vd.* também Nair de Nazaré Castro Soares, “Pedagogia e Humanismo”, *Humanitas* 47, (1995) 799-844.

festivamente decorada e repleta de importantes convidados.⁷

O ponto mais alto de toda esta série de mecanismos cénico-didáticos, que habituavam o aluno a exercitar a palavra e a proferi-la, a discutir e a mostrar-se em público com elegância nas mais diversas situações, era afinal o teatro. Pelo teatro o aluno aprendia a adequar à palavra toda a sua própria capacidade expressiva: o olhar, o rosto, a voz, o gesto. Ou, de outra forma, na classe de Retórica cultivava-se um teatro para o actor e não para o público, por muitas que fossem as mensagens edificantes.

2. Teatro escolar no Colégio de Guyenne e no Colégio das Artes

2.1. Cabe agora salientar o modo como o fenómeno escolar do teatro jesuítico, que tão amplo papel teve na educação jesuítica em todas as partes do mundo, recebeu um grande impulso da parte dos professores do Colégio de Guyenne e mais tarde do Colégio de Coimbra.⁸

Embora o teatro não fosse uma prática inteiramente nova na vida escolar de então, aqueles dois colégios congéneres tiveram, na verdade, uma função comum na caracterização do teatro jesuítico que a Companhia não tardaria a codificar, para pôr em prática na vasta rede de colégios que já possuía. A *renovatio studiorum*, por exemplo, coincidia com a representação solene de um drama, normalmente em latim⁹, que absorvia toda a vida do colégio, e que era da responsabilidade do professor de Retórica.

Recuemos até 1533. Foi nesse ano que o primeiro Principal do Colégio de Bordéus, Mestre João de Tartas, introduziu de forma sistemática o teatro na vida escolar: cada professor tinha com efeito o dever de compor e pronunciar regularmente discursos, diálogos e comédias.

.....
⁷ Para um desenvolvimento específico de cada um destes exercícios *vd.* Margarida Miranda, “Uma paideia humanística: a importância dos estudos literários na pedagogia jesuítica do séc. XVI”, *Humanitas* XLVIII, (1996) 223-256.

⁸ Um estudo comparativo das raízes comuns destes colégios pode ver-se em Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le ‘modus parisiensis’*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968, p. 192-218.

⁹ O Latim era a única língua admitida no regulamento destes colégios, e havia uma severa disciplina para manter esta regra.

No ano seguinte os magistrados da cidade escolhem porém André de Gouveia, então Principal no Colégio de Santa Bárbara, em Paris, e, segundo Montaigne, “o maior Principal de França”. Ora é precisamente no tempo de André de Gouveia que o teatro escolar de Guyenne conhece o seu maior esplendor, nomeadamente quando Buchanan leva à cena *Medeia*, *Alceste* – duas adaptações latinas de Eurípides, ao gosto humanístico – e ainda dois outros dramas de inspiração bíblica, *Baptista* ou *Calúnia* e *Jephthes* ou *O Voto* – entre 1539 e 1542.¹⁰

Outros professores fizeram também representar as suas tragédias latinas, como Guilherme Guérente e Marco António Muret. E deste modo, comédias, tragédias e diálogos tornar-se-iam os exercícios literários mais apreciados, quer pelos escolares quer pela cidade inteira, que assiduamente vinha aplaudir os seus filhos.

2.2. Quando os mestres bordaleses vieram para o Colégio Real de Coimbra, nele instalaram os mesmos hábitos de actividade teatral: solenes Actos Públicos eram ocasião para os alunos apresentarem diante da cidade os progressos alcançados nos seus estudos, com as suas próprias composições, em prosa ou em verso, ou com a representação de uma peça de teatro.

Convém todavia salientar que não foram os mestres bordaleses que introduziram o teatro no meio universitário de Coimbra. Em Coimbra, José de Anchieta e os fundadores do colégio encontraram, aliás, uma sólida tradição dramática escolar anterior pelo menos a 1538. É desta data um alvará de D. João III a levantar aos estudantes a proibição de usarem, nas suas representações, vestes de seda, desde que tais vestes tivessem sido fabricadas antes da dita proibição¹¹. Além disso, os professores da terceira e quarta classe de Latim da Universidade e o professor da última classe de Gramática do Colégio de S. Jerónimo já eram obrigados a compor e a apresentar anualmente uma comédia – no momento e no lugar designados pelo Reitor. E para isso lhes cedia a Universidade anualmente uma verba.¹²

¹⁰ P. Sharrat e P. G. Walsh (Ed), *George Buchanam Tragedies*, Scotish Academic Press, 1983

¹¹ *Vd.* M. Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. I, p. 75.

¹² *Ibidem*, vol. III, p. 47-48. O subsídio de 15 cruzados evidencia o interesse programático por este género de representações, para a reforma dos estudos.

Ora, a abertura do Colégio das Artes não podia deixar de dar um novo vigor a esta tradição coimbrã, pois com André de Gouveia vinham dramaturgos consagrados, que já tinham feito distinguir o Colégio de Guyenne, entre as outras instituições escolares de França, pelo cultivo do teatro escolar.

Ainda que a documentação desta época não dê notícias certas sobre representações no Colégio das Artes, podemos admitir com certa probabilidade que os mestres de Retórica tenham feito representar as peças que já tinham composto¹³. E aquelas que não chegaram a ser representadas, eram pelo menos conhecidas em manuscrito, senão em livro – a *Medeia*, de Buchanan, por exemplo, já tinha vindo à estampa (em 1544).

O mesmo aconteceria com as obras de Diogo de Teive. Deste humanista sabemos que compôs duas peças de tema bíblico, hoje perdidas: *Judith* e *David*. Pelo menos esta última – cujos Coros musicais ainda eram célebres meio século depois –, foi representada em Coimbra em 16 de Março de 1550 pelos alunos do Colégio Real, no mosteiro de Santa Cruz.¹⁴

Quem melhor do que José de Anchieta para Diogo de Teive escolher entre os actores seus alunos? Se é verdade que o “canário de Coimbra” foi aluno de Teive (como está provado),¹⁵ e que cedo mostrou

.....

Sobre o teatro escolar em Coimbra e em Portugal *vd.* Mário Brandão, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, Acta Universitatis Conimbrigenis, Coimbra, 1969, vol. II, p. 996-1010; Claude-Henri Freches, *Le théâtre neo-latin au Portugal. (1550-1745)*, Lisboa, Bertrand, 1964 e respectiva recensão de A. Costa Ramalho, em *Estudos sobre o séc. XVI*, Lisboa, INCM, 1988, 2ª edição, p. 383-385 e ainda Martins de Carvalho, “O teatro em Coimbra — Subsídios para a sua história”, *Arquivo Coimbrão (Boletim da Biblioteca Municipal)* 10, (Coimbra, 1947) 266-270.

¹³ Os regulamentos de André de Gouveia para o Colégio de Bordéus nada diziam sobre o preceito da representação de dramas, mas não faltam testemunhos da obrigação que os mestres tinham nessa matéria. A mesma omissão se verifica pois na legislação dos mestres bordaleses em Coimbra, sem que nada possamos estranhar. Deve-se acrescentar, no entanto, que autoridades como o Senhor Professor Costa Ramalho (“A formação Conimbricense [...]” p.715) e Claude Henri Freches (*Op. Cit.* p. 100) preferem admitir que essas peças não foram representadas.

¹⁴ No seu Processo na Inquisição o autor, Diogo de Teive, refere-se a essa representação, e aos actores de que se serviu. *Vd.* Ramalho, “A formação Conimbricense [...]”, p. 715

¹⁵ Provam-no indirectamente os documentos do *Processo Apostólico de Lisboa, Arquivo Secreto do Vaticano, Congregação para os Ritos*, ANCHIETA, nº 307, onde se afirma que Anchieta foi colega de curso de D. Jorge de Ataíde. Este por sua vez frequentava a

ser dos primeiros da classe, com a sua prodigiosa memória e perfeição no falar, esta peça neolatina de tema bíblico (*David*) bem pode ter sido a mais importante experiência teatral de Anchieta enquanto actor, pois era então comum distinguir os melhores alunos da classe com os maiores papéis.

A única peça de Teive que chegou até nós foi, porém, a que compôs em 1554 (depois da partida de Anchieta) sobre a morte do Príncipe D. João – uma tragédia latina em moldes clássicos destinada certamente a ser representada no Colégio das Artes, mas que nunca seria posta em cena (apenas foi publicada em 1558). O seu texto já foi modernamente publicado e traduzido pela Senhora Doutora Nair de Nazaré Castro Soares.¹⁶

Da actividade dramática de Coimbra ao tempo de Anchieta há ainda notícia de uma comédia de Plauto ter sido representada, para celebrar uma visita de D. João III ao Colégio, em 15 de Novembro de 1550.¹⁷

Estas eram as representações que contavam com a iniciativa da escola e dos mestres.

Em suma, as grandes festividades académicas eram assinaladas com a representação de uma tragédia ou de uma comédia da literatura grega e romana, ou ainda de uma obra moderna, em língua latina, inspirada na história antiga e bíblica e nos cânones clássicos, e da responsabilidade dos professores de Latim e Humanidades.

Caberia ainda mencionar um teatro paralelo, de feição mais popular, que os estudantes eram obrigados a apresentar em certos festejos académicos – como doutoramentos – desta vez em língua portuguesa¹⁸. É sabido que naquelas ocasiões o estudante era forçado a pagar uma multa se não levasse à cena a comédia com que lhe competia celebrar o acto. Se assim foi, muitas são as comédias do humanismo escolar por-

.....
primeira classe de Gramática de Diogo de Teive quando a peça em causa foi levada à cena. Cfr Mário Brandão, *A Inquisição [...]*, vol. I, p. 672 e vol. II, p. 530.

¹⁶ *Diogo de Teive. Tragédia do Príncipe João*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1977.

¹⁷ A notícia é dada pelo P. Luís da Cruz no seu prólogo a *O Pródigo*. Vd. *O Pródigo. Tragicomédia Novilatina* (Tradução de J. Mendes de Castro e Introdução de R. M. Rosado Fernandes), Lisboa, INIC, 1989, Vol I e II e ainda Claude-Henri Freches, *op. cit.*, p. 240 e sqq.

¹⁸ Cfr. Mário Brandão, *A Inquisição [...]*, vol. II, p. 1007-1009.

tuguês que hoje desconhecemos! Resta-nos pelo menos a *Comedia de Bristo* que António Ferreira parece ter composto como estudante, em situação análoga, nos anos da sua mocidade em Coimbra – não para festejar o seu doutoramento, mas para colaborar numa homenagem da Universidade ao Príncipe D. João, como afirma o autor, no prólogo da primeira edição.¹⁹ Eis afinal outro talento literário nascido da semente humanística de Coimbra.

2.3. Depois que D. João III entrega o Colégio à Companhia de Jesus, diálogos, comédias e tragédias sucediam-se com a regularidade de quaisquer exercícios ou Actos Públicos. Alguns dos seus autores viriam a ganhar fama internacional, graças à longa história de representações das suas peças por toda a Europa, em cópias manuscritas e impressas.²⁰ O investimento que os Jesuítas punham agora em solenes representações teatrais era certamente tributário do prestígio alcançado pelos seus predecessores no colégio, em matéria de produção literária. Com efeito, outros colégios contemporâneos do de Coimbra não o faziam ainda com o mesmo esplendor, nem de forma tão sistemática.

Ora, é neste momento de protagonismo pedagógico da Companhia que passa pelo Colégio de Coimbra uma geração de homens que irá marcar profundamente o modo de ensino e os programas de estudos de todos os Colégios: os retóricos Cipriano Soares e Miguel Venegas, o humanista Pedro Perpinhão, o filósofo Pedro da Fonseca, o gramático Manuel Álvares.

A Pedro Perpinhão, por exemplo, em 1565, três anos depois de ter deixado Coimbra, pedia-se que desse alguns elementos sobre o ensino no Colégio Real, no tempo em que aí leccionara. O resultado foi o *De ratione liberorum instituendorum litteris latinis et graecis*²¹. Pedro Perpinhão não pertenceu a nenhuma das comissões encarregadas da elaboração da *Ratio Studiorum*, mas este opúsculo não pode ter deixado de assistir aos seus últimos redactores, pois são numerosos os pontos de contacto. A parte final do seu tratado incidia sobre as vantagens

.....

¹⁹ *Ibidem*, p.991-992

²⁰ Foi o caso de Miguel Venegas e do P. Luís da Cruz.

²¹ *Vd. Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Paedagogica S.I.*, I-IV, Roma, Institutum Historicum S.I., 1965-1981, II, p.644-657. Um comentário a este tratado pode ver-se em M. Miranda, *op. cit.*, p. 233-234.

pedagógicas dos estímulos ao estudo, particularmente da distribuição de prémios e da realização de exercícios públicos. De facto, é Pedro Perpinhão quem encontramos no júri da primeira sessão pública deste género de celebrações – no Colégio Real de Coimbra, em 1557 – e é o mesmo que vemos, sete anos depois (em 1564), inaugurar a mesma prática no Colégio Romano, aquele que se viria de modelo para todos os Colégios.

Cipriano Soares, Manuel Álvares, Pedro da Fonseca e Pedro Perpinhão são nomes sobejamente conhecidos dos que estudam o ensino dos jesuítas e o Humanismo, mas há um entre estes mestres, não menos importante do que eles, e para quem a história não foi tão grata. Miguel Venegas foi o primeiro jesuíta a compor tragédias escolares ao gosto humanista. A exemplo dos seus predecessores Teive e Buchanan, também Venegas compôs dramas de tema bíblico, e a sua obra viria a marcar a primeira geração de jesuítas dramaturgos. Logo nos anos seguintes ao magistério de Venegas em Coimbra, Simão Vieira compunha sobre os mesmos temas em Évora. As tragédias de Coimbra (*Acab, Saul e Absalão*) foram porém os arquétipos não apenas copiados e representados em diversas cidades da Europa mas ainda reelaborados ao longo de várias gerações de jesuítas. Um dos seus alunos (e actores) durante o magistério em Coimbra foi precisamente aquele que viria a ser o mais conhecido dos autores portugueses de teatro jesuítico: o P. Luís da Cruz representou seguramente os dramas do seu mestre, no Colégio das Artes.

Foi também Venegas o primeiro jesuíta conhecido a ser representado em Roma em 1564.

Podemos portanto afirmar que se os Colégios paradigmáticos de Roma e Messina difundiram o género por toda a Europa, antes deles já Coimbra e o seu Colégio das Artes tinham assistido à criação de uma nova dramaturgia cristã e jesuítica, que conjugava as fontes bíblicas e cristãs com a tradição profana e clássica da dramaturgia humanista.

Depois de Roma, as representações dramáticas tornaram-se rapidamente ocasião das maiores solenidades do ano académico, não apenas como exercício escolar mas como intervenção na vida cultural contemporânea. Mais do que recreio, tais representações eram um exercício do ensino da Retórica e das Humanidades, mas também um veículo de propagação da doutrina da Contra Reforma e um meio de identificar

afectivamente os actores com os bons costumes de personagens sempre edificantes.²² E deste modo o teatro se tornou actividade obrigatória dos colégios e objecto da legislação da *Ratio Studiorum*.

3. Teatro Jesuítico e teatro de Anchieta

Aparentemente já nos teremos desviado de Anchieta, das suas trovas ao gosto popular, dos seus Autos em português, tupi, espanhol, por vezes em latim macarrónico... Com efeito, todas as representações de colégio, mesmo nos colégios do Brasil, eram necessariamente em latim “por serem cousas mais escolásticas e graves” – assim respondia o P. Geral ao pedido do P. Visitador Cristóvão de Gouveia, para que o português fosse permitido, em nome do entendimento.

Todavia, não era fácil para os jesuítas brasileiros importarem os costumes europeus da Companhia. Mais facilmente se adaptavam ao gosto que os indígenas nutriam por representações, danças e canto, ainda que acompanhadas de estranhos instrumentos musicais. Trocando apenas as letras às músicas, os padres aproveitavam as reconhecidas aptidões musicais dos índios, e levavam-nos à prática dos bons costumes e da religião. E mesmo assim ainda eram alvo das críticas do primeiro Bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, que se indignou com tantas concessões aos costumes gentílicos, e se apressou a escrever para Portugal: tais instrumentos “além de serem provocadores do mal são tão dissonantes da razão que não sei quais são as orelhas que podem ouvir tais sons e rústico tocar”. E aos domingos aqueles padres tinham cantares a Nossa Senhora em tom gentílico, e tocavam os mesmos instrumentos que aqueles bárbaros usavam quando queriam beber seus vinhos e matar seus inimigos!²³

.....

²² Sobre os objectivos didácticos e pedagógicos deste teatro no ensino da Retórica e dos bons costumes *vd.* M. Miranda, *op. cit.*, *maxime* p. 247-250, bem como “Miguel Venegas, dramaturgo e mestre de Retórica” *Actas* do Congresso “A Retórica Greco-Latina e a Sua Perenidade” (Instituto de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 11 a 14 de março de 1997), Porto, Fundação Engº António de Almeida, 2000, p. 655-670. *Vd.* também Bruna Filippi, *La scène Jésuite. Le Théâtre scolaire au Collège Romain au XVIIe siècle*, Thèse de Doctoract, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994, p. 106-124.

²³ Carta do Bispo ao P. Simão Rodrigues, de Salvador, a 6 de Outubro de 1553, *apud*

Testemunhas da mesma versatilidade cultural dos missionários eram os Autos Sacros de Anchieta, representados quando a Aldeia recebia solenemente relíquias de santos, ou recebia a visita do Provincial.

Não podem ser aceites sem restrições as acusações que recentemente têm sido dirigidas contra os missionários quinhentistas, nomeadamente de que sobrepuseram a cultura ocidental às culturas indígenas, esmagando-as. Manifestamente o poeta missionário José de Anchieta procurou valorizar o dom natural dos seus actores e do seu público para a música, a dança, o espectáculo, a festa e o rito.²⁴

Conquanto fosse proveniente de uma sociedade europeia tendencialmente hegemónica, mesmo assim Anchieta soube criativamente reproduzir um **paradigma humanístico e humanizador** a um público culturalmente remoto. Pois que havia de crime contra a humanidade em que um missionário do séc. XVI se servisse da imagem do martírio de S. Lourenço para lutar contra o costume de assar e comer prisioneiros de guerra em festa honrosa, no terreiro da aldeia?

Inadmissível seria que o missionário culto impusesse aos índios as prescrições formais dos géneros dramáticos aristotélicos, que aprendera enquanto jovem aluno de Diogo de Teive no Colégio das Artes, ou os rigores da retórica latina, que a *Ratio* destinava universalmente a todos os colégios. Pelo contrário, nas suas peças de teatro, o humanista José de Anchieta reconhece aos povos do Novo Mundo a ‘alteridade’ suficiente para não imitar os cânones literários escolares, mas antes a estrutura do ritual indígena da ‘saudação e recebimento’, como revelou o P. Armando Cardoso.²⁵

Os objectivos do teatro do missionário Anchieta eram tão didácticos como os do teatro de Colégio, mas menos escolásticos. Não se tratava de fazer mera propaganda teológica, mas de ensinar costumes. O teatro de Anchieta era dirigido não só a colonos, soldados, marinheiros, e negociantes, mas sobretudo aos Índios. Anchieta seria o primeiro a reconhecer quão talentosos eram estes últimos (as cartas dos padres são

.....
Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Livraria Portugália, 1938, Tomo II, p. 105-107.

²⁴ Na verdade, os escritos contemporâneos sublinham o gosto dos indígenas por qualquer género de representações. *Vd.* “Memorial” do P. Beliarte *apud* Serafim Leite, *op. cit.*, p. 599-613.

²⁵ *Teatro de Anchieta*, São Paulo, Edições Loyola, p.16.

também unânimes em afirmá-lo), mas, por outro lado, aquela terra era relaxada, remissa e melancólica, e tudo se ia em festas, cantar e folgar.²⁶ Era preciso por isso comunicar com a mesma linguagem: a do jogo cénico e dramático, das vestes coloridas, da dança e a da música.

Entre os Autos populares de Anchieta e o teatro erudito dos Colégios não podia haver grandes semelhanças. É questão que pertence ao campo das literaturas comparadas e da história do teatro nas diversas missões jesuíticas. No entanto o que as considerações acima feitas permitem afirmar é que, se José de Anchieta foi o fundador do teatro brasileiro, foi-o sem dúvida com as propícias circunstâncias que naquela terra encontrou. Mas a semente, essa veio consigo de Coimbra – a mesma semente, aliás, que frutificou na legislação positiva da *Ratio Studiorum* sobre teatro escolar, para os Colégios de todo mundo.

²⁶ Anchieta, *Cartas*, 415, *apud* Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo I, p. 83. Esta era aliás uma das dificuldades com que mais frequentemente se debatiam os primeiros educadores no Brasil: o escasso interesse local pelos estudos. Além disso, se nos colégios ao modo europeu havia lugar para a função temível do Corrector, a verdade é que aos meninos dos índios não se podia ralhar, muito menos castigar, pois fugiam para o mato com os mais fáceis pretextos: bastava que se lhes falasse mais alto ou se lhes castigasse um filho.



MARIA DOS PRAZERES MENDES

*Brasil, Universidade de São Paulo
Pontifícia Universidade de São Paulo*

PRENÚNCIOS DE BRASILIDADE: POR UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA DA OBRA DE ANCHIETA

Se nos atentarmos ao início do percurso de Anchieta como poeta, o encontraremos em Coimbra, como aluno de Diogo de Teive, professor de Humanidades e, em particular, de poesia. Recebe, então, o apelido de “Canário” pela facilidade com que poetava. Como afirma Padre Armando Cardoso

não é improvável que ele tivesse cultivado desde Coimbra a lírica, tanto portuguesa, como castelhana: Coimbra antiga com suas belezas espirituais de igrejas e altares, e com o esplendor natural do monte em que está construída e do rio Mondego que lhe corre aos pés, o inspiraria, para suas elevações sagradas, como inspirou tantos outros poetas.

Assinale-se aqui a necessidade de leitura da obra de Américo Costa Ramalho, *Coimbra no tempo de Anchieta* (8º Congresso Brasileiro de Língua e Literatura, Ed. Gernasa, Rio, 1976).

Em Coimbra, no ano de 1548, faz voto de castidade perpétua, após procissão em festa da Imaculada Conceição, ao que deduzimos do grande poema, em oração diante da imagem de Maria, na velha Sé. Tem início aqui sua vocação religiosa e sacerdotal, “impulsionado pelo ideal

de pureza, de que quis ser apóstolo nesse período e depois em idênticos perigos no Brasil” (Cardoso, 1984, 23)

Em 1º de maio de 1551 é noviço da Companhia de Jesus. Após 1555 tem alcançadas duas graças: emitir os primeiros votos religiosos e ser destinado ao Brasil, onde chega, a princípio para ensinar Pai-Nosso e Ave-Maria às crianças índias, em 13 de julho de 1553, e onde trabalharia 44 anos a fio. Tendo aprendido a língua tupi, logo ao chegar, faz poemas nessa língua, em português e espanhol.

Resumiremos sua atividade poética e religiosa, através das palavras de Pe Armando Cardoso (1984, 35):

Na simplicidade, candura e virgindade de suas estrofes e rimas; na viveza, gaiatice e realismo de seus diálogos e autos, canções e danças, reconheçamos a boca do pai que se adelgaçou, para que o Brasil menino pudesse balbuciar a sua língua de amor, de cultura e elevação moral, que o tornariam grande em tradições de doçura, de igualdade racial e de progresso humano-divino.

Anchieta, que compôs 2130 versos em língua portuguesa, assimilou influências tanto do Cancioneiro Geral de Garcia de Resende, que aparece em 1516 em Lisboa e recolhe poesias do século XV e início do século XVI, quanto de Gil Vicente, dramaturgo popular de características líricas marcantes, e de Sá de Miranda, que em 1527 traz para Portugal, da Itália, ritmos novos. As obras de Sá de Miranda começavam a ser editadas quando Anchieta acabava seus estudos em Coimbra.

Para atingir colonos portugueses, índios americanos e escravos africanos que aqui viviam, Anchieta elabora suas poesias em linguagem simples e popular – daí o uso de redondilhas – de forte apelo afetivo. Longe de desmerecer seu estilo, Pe Cardoso (1984, 55) o tem por virtuoso: “Ninguém pense que nessa candura ingênua não haja arte ou merecimento de artista. (...) A simplicidade, cheia de emoção e riqueza ideológica, qual a do estilo anchietano, é altíssimo dote, de tempo e ambiente, difícil de se obter.”

Deve-se também, segundo Cardoso (1984, 61-62), separar sua produção literária voltada à catequese, feita na igreja ou na escola, através da *Doutrina*, pequeno livro de Anchieta que constava de per-

guntas e respostas curtas que se aprendia de cor, daquela que vem a ser sua poesia :

As poesias não têm propriamente a finalidade de catequese, que é instruir na religião, mas falam diretamente ao coração, através do conteúdo religioso, tendo em mira o prazer estético, a cultura literária, a feliz convivência humana. Não se considere negativo, entretanto, o assunto religioso, como se as verdades do espírito cristão fossem um freio ao sentimento lírico.

É porém Leodegário Amarante de Azevedo Filho (*Anchieta, a idade média e o barroco*, Ed. Gernasa, Rio, 1942) quem aponta ser a poesia de Anchieta, quanto à conceituação, pré-barroca ou barroca. É dele a conclusão:

Anchieta é um poeta realizado, refletindo na simplicidade de sua poesia a experiência do Mundo Novo, lançado num contexto social diverso do contexto europeu. Nele a simplicidade e o primitivismo, longe de representarem uma limitação, atestam qualidades estéticas de seu estilo. E se os ritmos empregados são tradicionais e populares, nem por isso deixamos de encontrar, em suas peças líricas, recursos estéticos apreciáveis. (Azevedo, 1942, 58-59).

Mesmo detectando o poético na obra de Anchieta, Paula Martins constata que a obra literária de Anchieta tem menos interesse estético que científico ou histórico e que a linguagem não será sempre polida e elegante, mas a idéia é viva, simples, pitoresca, útil. Segundo Paula Martins, “uma análise criteriosa e inteligente é obrigada a reconhecer a arte com que ele soube aproveitar valores psíquicos e ajustá-los às necessidades instantes”. Afirma também que “há momentos em que o poeta domina o missionário. São os momentos de solidão, na imensidade americana. Os versos brotam espontâneos e irresistíveis, ardentes, por vezes sempre comovidos”.

Sabemos que parte da produção lírica de Anchieta molda-se na tradição medieval portuguesa e espanhola, como em “*A Santa Inês*”, “*Do Santíssimo Sacramento*”, e “*Em Deus, meu criador*”, textos escritos em metros breves, da “medida velha”, onde traduz sua visão de mundo alheia ao Renascimento. Há aqui símiles com os quais Anchieta faz representar a emoção religiosa, como no poema “*Cordeirinha linda*”.

Sempre com linguagem simples, beira, às vezes, o cômico como em “O Pelote Domingueiro”, que Anchieta compôs para o mote : “Já furtaram o moleiro / o pelote domingueiro”.

Constatamos aqui a presença do elo plagiocrópico que se detecta no diálogo de Anchieta com seus sucessores. Lembrando Borges, “o fato é que cada escritor *cria* seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro” (*Kafka e seus precursores*). Tem-se aqui a noção de que a obra literária não é um fato consumado, mas, sim, em movimento, “porque traz inscritas em si marcas de sua gênese, dos diálogos, absorções e transformações que presidiram seu nascimento: e porque a recepção está constantemente transformando a leitura desses processos”. (Leyla Moisés, 1990, 95). Daí a obra exigir não uma atitude passiva diante de um objeto tido por acabado e imóvel, mas sim uma postura nova que venha propor “uma desmontagem ativa dos elementos da obra, para detectar processos de produção e possibilidades variadas de recepção”.

O movimento plagiocrópico, assim nomeado por Haroldo de Campos e sistematizado nas obras de Literatura Portuguesa por Maria dos Prazeres Gomes (1991), designa o processo de derivações tecidas em analogia, sincronicamente.

Interessa-nos a configuração da poesia em desdobramentos paródicos, dialógicos, em consciência escritural, tanto em reflexões metalinguísticas como em soluções técnico-estilísticas, em tessitura poética, anelo de jogos linguageiros e, sobretudo, em transgressões, contrafacções. Em síntese, marcas de sua/nossa modernidade. Efetivamente, a poesia luso-galaica era já, no seu aparente primitivismo e singeleza, habitada por signos de invenção que irão perviver ao longo de oito séculos. Signos que traçam não uma linha, mas um círculo (com brechas para o imprevisto): o fim em seu começo.

É a partir dessa reflexão que julgamos tornar válida nossa leitura de que os autores modernistas, ao lerem a obra de Anchieta, aí encontram índices, marcas, tanto de nacionalismo (o sentimento nativista já por nós explicitado), quanto a formalização do discurso, que em alguns momentos, em Anchieta, já se faz moderno.

Podemos citar como um desses mecanismos, a atitude de crítica à linguagem, o exercício da metalinguagem, que é a marca de moder-

nidade, que já se vê presente na obra de Anchieta. Citaremos passagens do poema “*De beata virgine Dei matre Maria*”, (tradução de Pe Armandinho Cardoso):

Cantar ou calar?
Mãe Santíssima de Jesus, os teus louvores
hei de cantar ou hei de calar?
A mente alvoroçada
sente-se impelida pelo agulhão do amor
e oferecer à sua rainha uns versos...
Mas receia com a língua impura
decantar tuas glórias:
inúmeras culpas carregam-na de manchas.
Como ousará mundana língua enaltecer
a que encerrou no seio o Onipotente?

Ao comprovar a insuficiência ou inadequação da língua para compor versos que decantem as glórias de Maria, Anchieta debruça-se sobre seu próprio material, a “argila” com que moldaria seu trabalho. Esta função metalinguística (Jakobson) alia-se à função poética, resultando imagens belíssimas, como que a desmentir o próprio poeta naquilo que julga ser incapaz: a expressão adequada, em versos, do amor que sente: “a mente alvoroçada sente-se impelida pelo agulhão do amor”. Graças à ajuda de Maria, Mãe divina, que expulsa “do coração o medo que o possui”, Anchieta pode, enfim versejar admiravelmente:

Ó! se o amor da Mãe divina me não dobrar,
se à glória da Virgem meus lábios não se abrirem,
que meu coração vença em dureza
a pedra, o ferro, o bronze,
o diamante indomável!
Quem me dera encerrar na arca do peito
a tua divinal imagem
para envolver-te, piedosa Mãe, em chamas!

As metáforas, nesta passagem do poema, arquitetam hipérboles, prevendo-se as antíteses barrocas (o sólido e frio das pedras x o calor

das chamas). Tal mecanismo provoca a adesão do receptor, em plena e densa afetividade.

A questão paródica e intertextual também se mostra de maneira evidente no poema “*O Moleiro ou o Pelote Domingueiro*” que, segundo Cardoso (1984, 95) é uma alegoria construída como canção de amor por quatro autores, em Portugal, no fim da Idade Média. Anchieta, além de refazê-la por inteiro, atribuiu-lhe conceituação sagrada, “conseruando-lhe algo do estilo medieval, métrica, estrofe e música: mas resumi-a em duas partes, perda e restituição da graça ou amor de Deus”. Adaptou-se ainda o prólogo e epílogo do Auto de Natal ou Pregação Universal (1561 em Piratininga e 1576 em São Vicente). Percebemos o caráter de retomada textual, de diferentes feições, em diálogos de releitura.

Já em “*Cordeirinha Linda*” ou “*A Santa Inês*” (1576), Anchieta lança mão de símiles para concretizar a emoção religiosa: a nutrição, o calor e o medicamento (Bosi, 1978: 24). Interessa-nos apontar aqui a estrutura paralelística na construção dos versos: a retomada em redondilha menor do estribilho (1a e 2a partes) e maior (3a parte), promove o compasso de um poema a ser declamado.

Essa estrutura paralelística lembra mais a composição das cantigas de amigo, como vemos em *Outra* (em Paula Martins, p.57, restituída do original em língua tupi e traduzida por Anchieta), em que os versos “agora eu amo / a Jesus meu Senhor” formam-se em paralelo – o estribilho retomando o mote – criando uma circularidade de leitura que persuasivamente faz acatar a concatenação lógico-discursiva do pensar de Anchieta: “O ataque do demônio prenderia minha alma pecadora” mas “Ele nos redimiu / sujeitando-se à morte, vencendo o demônio / e a morte também”, e, por fim: “vinde, ó vós todos, / juntamente comigo, / saudar a Jesus / símbolo do amor”. Fechando o poema, uma evocação propicia o engajamento do leitor de modo mais enfático:

Ao grande Jesus,
eia vós, amai!
Jesus, meu amor,
Jesus, o meu pai!

Assim, o paralelismo cria a repetição que se faz artifício intensificador (Melo e Castro, ao analisar a cantiga de D. Dinis “*Levantou-s’a velida*”). Em Anchieta esse artifício faz-se em prol de sua catequética.

Completamos nossas reflexões com a observação feita por Cassiano Ricardo (Cardoso, 1984, 66), para quem Anchieta teve intuição exata de seu valor primitivo e plenamente adaptado ao povo. Partindo do princípio de que “toda a vez que é preciso instaurar uma nova posição, uma nova vanguarda, apela-se para o primitivismo, que é sempre descomprometido, sempre inaugural”, conclui: “Meu Anchieta é o poeta, hoje ainda de vanguarda, pois são até os vanguardistas de 1965 que o citam como precursor, por sinal, de certas formas de composição (a repetitiva, entre outras) que a nova poesia pratica em seus experimentos mais avançados.”

Bibliografia

ALONSO, Dámaso, *Poesia de la Edad Media y Poesia de Tipo Tradicional*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1942.

AMARANTE DE AZEVEDO F^o, Leodegário, *Anchieta, a Idade Média e o barroco*, Rio de Janeiro, Gernasa, 1966.

ANCHIETA, S.J., Pe. José de, *Lírica portuguesa e tupi* (Tradução, introdução e anotações ao texto de Pe. Armando Cardoso, S. J.), São Paulo, Ed. Loyola, 1984.

BOSI, Alfredo, *História Concisa da Literatura Brasileira*, São Paulo, Cultrix, 1978.

CARDOSO, Pe. Armando (Vd. ANCHIETA...)

CASTELO, José Aderaldo, *História da História da Literatura Brasileira – vol.I: Era colonial*, São Paulo, Cultrix, 1967.

CASTRO, E.M. de Melo, *Literatura Portuguesa de Invenção*, São Paulo, Difel, 1984.

COUTINHO, Afrânio, *Introdução à Literatura no Brasil*, Rio de Janeiro, Bertrand, 1995, 16^a ed.

GOMES, Maria dos Prazeres, *Outrora Agora, Movimentos Plagiotrópicos da Poesia Portuguesa de Invenção*, Tese de doutorado, PUCSP, São Paulo, 1991.

MARTINS, Paula, *Anchieta*, São Paulo, Assunção, s.d.

MOISÉS, Massaud, *História da literatura Brasileira*, São Paulo, Edusp, 1883.

RONCARI, Luiz, *Literatura Brasileira*, São Paulo, Edusp, FDE, 1995.



MARLEINE PAULA M. E FERREIRA DE TOLEDO

*Brasil, Universidade de São Paulo
Universidade Cidade de São Paulo
Universidade de Sorocaba*

ANCHIETA, O ÉPICO

O Padre José de Anchieta, S.J., escreveu um único poema épico, em latim, em mais de três mil perfeitos hexâmetros datílicos, denominado *De Gestis Mendi de Saa Praesidis in Brasillia (Feitos de Mem de Sá Governador do Brasil)* – DG ¹

1. Autoria do DG.

O único manuscrito existente do poema é apógrafo, de modo que a primeira questão que se levanta é a da sua autoria. Argumentos intrínsecos e extrínsecos apontam para a autoria de Anchieta.

O exame do texto em si, a partir da *Epistola Nuncupatoria (Epístola Dedicatória)*, acena para um autor religioso, culto, humanista, contemporâneo do herói a quem celebra, conhecedor da paisagem brasileira, dos usos e costumes indígenas e enfronhado nos acontecimentos históricos que relata.

.....

¹ O texto utilizado para este trabalho foi: Pe. Joseph de Anchieta, *De gestis Mendi de Saa* (Introdução, versão e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J.), São Paulo, Ed. Loyola, 1986, 341 páginas [*Obras completas* - 1º volume].

Além disso, a comparação do *DG* com outras obras reconhecidamente de Anchieta revela inúmeros pontos em comum – sobretudo a comparação com o conhecido *De Beata Virgine (DB)*: existe extrema semelhança de conceitos e até de versos entre os dois poemas. A título de exemplo, confrontem-se:

DG, v. 19: “*Qui tamen astrigeros divino robore caelos / temperat...*”²

e

DB, v. 139: “*Astrigeros pulchro cum temperat ordine caelos*”.³

O *Catálogo dos Escritores da Província do Brasil*, composto em 1780 por um jesuíta e publicado por Serafim Leite em sua *História da Companhia de Jesus*, enumera o *DG* entre as obras de Anchieta. Esse catálogo faz supor que o *DG* estava guardado nos arquivos da Ordem, até a extinção da mesma. Finda a Companhia, perdeu-se o poema. Mas em 1928, o Pe. Florentino Ogare, S.J., achou-o em Algorta, pequena cidade da província de Bilbau, no solar dos Anchietas espanhóis, num caderno manuscrito, de folhas numeradas, junto com o *De Beata* e outras composições de Anchieta.

2. Manuscrito do *DG*

O único manuscrito conhecido do *De Gestis* é este de Algorta (MA), cujo nome deriva da vila homônima. Tem a aparência de cópia do séc. XVII e não é autógrafo de Anchieta.

Provavelmente é uma transcrição do rascunho perdido de Anchieta, que ficara guardado no arquivo provincial e serviu de base para uma cópia oferecida por Anchieta a Mem de Sá, a qual teria sido enviada por este a sua família em Portugal.

O MA tem 28cm x 16cm. Começa pela *Epístola Nuncupatória*, cujas páginas não são numeradas. Em seguida, vem o *De Gestis*, em páginas numeradas de 1 a 83, com 2946 versos hexâmetros ou heróicos divididos em três livros. Da pag. 84 a 106, estão seis pequenos poemas

.....

² Aquele que rege com força divina os céus estrelados.

³ Rege com bela ordem os céus estrelados.

eucarísticos ainda inéditos. Da pág. 107 até o fim do caderno está o longo poema *De Beata Virgine*. O *De Gestis* está mais bem conservado do que o *De Beata*.

Todo o *MA* está cheio de erros, porque provavelmente o copista sabia pouco latim; há correções feitas com letra diferente, o que leva a pensar em uma sumária revisão posterior. A cópia oferecida por Anchieta a Mem de Sá desapareceu – e faz muita falta para dirimir as dificuldades apresentadas pelo *MA*.

3. Edições do *DG*

Em 1958, saiu a que se presumia primeira edição do *DG*, levada a efeito pelo Dr. Eugênio Vilhena de Moraes, historiador e diretor do Arquivo Nacional. Contém longa introdução histórico-literária, o texto latino com a tradução portuguesa ao lado, e anotações ao texto, de caráter histórico, literário e crítico. Introdução, tradução e notas são do Pe. Armando Cardoso, S.J.

O texto latino é o do *MA*, com as correções da revisão antiga (provavelmente de Simão de Vasconcelos), acrescidas de outras do próprio tradutor.

Contudo, em 1926, Antônio Joaquim Anselmo editou em Lisboa uma *Bibliografia de Obras Impressas em Portugal no século XVI*, que faz referência à publicação do *DG*, nas páginas 25 e 26.

Descobriu-se que essa edição original do *DG* foi conservada na Biblioteca Pública de Évora e foi impressa em 1563 pelo então tipógrafo régio João Álvares, às expensas de Francisco de Sá, filho de Mem de Sá.

Cotejando a cópia fotostática desta edição de 1563 com o *MA*, notam-se as seguintes diferenças:

A edição de 1563 omite 687 versos, talvez por alguma conveniência, ou mais provavelmente por economia, pois a família de Mem de Sá tinha poucos recursos. Os recortes provavelmente se devem a Francisco de Sá.

A edição de 1563 apresenta algumas mudanças, com relação ao *MA*: melhor correção ortográfica, métrica e gramatical; ausência da divisão em três livros.

Paradoxalmente, a edição de 1563 apresenta acréscimos com relação ao *MA*: 29 versos a mais.

A lógica manda pensar antes em omissões do MA. A história dos manuscritos e edições seria a seguinte: Anchieta teria escrito um primeiro rascunho, guardado no Arquivo Provincial, sem assinatura, como ele costumava fazer, por humildade. Desse rascunho o próprio Anchieta teria feito uma cópia autógrafa cuidadosa, com correções, que ofereceu a Mem de Sá e que foi perdida. Desse mesmo rascunho saiu a cópia apógrafa existente, o MA, com incorreções e omissões, porque o copista sabia provavelmente pouco latim. A cópia autógrafa oferecida a Mem de Sá deu origem à edição de 1563, com alguns cortes, por motivos econômicos. O MA foi a fonte da edição de 1958, feita antes da descoberta da edição de 1563.

A edição mais recente, de 1986, é da editora Loyola, São Paulo, em convênio com a vice-postulação da causa de canonização do Beato José de Anchieta; é o primeiro volume das *Obras Completas de Anchieta*. Introdução, tradução e notas são do mesmo Pe. Armando Cardoso, S.J., que refundiu a edição de 1958, depois do precioso achado da edição de 1563. Mantém a divisão em livros (que não deve ser de Anchieta, pois não aparece na edição de 1563), mas reparte o terceiro livro em dois, reservando o quarto à campanha do Rio de Janeiro, dada a importância e a extensão do assunto.

A tradução procurou manter fidelidade não à letra, mas ao sentido, à harmonia e ao gosto estético. A cada verso latino corresponde uma linha em português, para que o leitor possa localizar no texto latino sobretudo as palavras e expressões que procuram reproduzir o pitoresco indianista. Os versos são livres e magníficos; o tradutor adotou, na medida do possível, um ritmo que procura imitar o hexâmetro, com uma ou duas pausas até o meio da frase, lembrando a cesura latina, e a cadência final, lembrando o dátilo e o espondeu. Vejam-se, a título de exemplo, os versos 864-865:

Ite, viris inquit, captumque adducite, qui nos

Adversum multa est insana voce locutus:

Assim diz: Ide e trazei-me preso esse louco

que tantas ameaças está contra nós vomitando.

Observe-se que as duas tônicas finais dos versos portugueses procuram reproduzir os dátilos e espondeus finais dos latinos.

4. Cunho histórico do *DG*

O *DG* é uma epopéia de cunho inteiramente histórico. O confronto com documentos contemporâneos⁴ permite fixar as seguintes datas para os sucessos narrados no poema, em perfeita cronologia:

- Chegada de Mem de Sá ao Brasil: 28 de dezembro de 1557.
- Empresa do Espírito Santo, onde são relatados os principais acontecimentos da expedição e a morte de Fernão de Sá, filho de Mem de Sá: janeiro a abril de 1558.
- Primeiros decretos de Mem de Sá sobre os índios, para moralização dos costumes: janeiro e fevereiro de 1558.
- Fundação das quatro primeiras aldeias da Bahia (aldeias de São Paulo, São João, Espírito Santo e Santiago): todas em 1558.
- Guerra dos Ilhéus, contra os índios revoltados: junho a julho de 1559.
- Guerra do Paraguaçu, também contra os índios: agosto a setembro de 1559.
- Preparativos contra os Caetés, em represália contra a antropofagia praticada com o bispo Sardinha: novembro de 1559.
- Empresa do Rio de Janeiro, contra os franceses: dezembro de 1558 a março de 1559.

5. Fontes do *DG*

O *DG* tem muito provavelmente fontes orais: informações colhidas por Anchieta de testemunhos visuais de capitães, soldados e do próprio Nóbrega, quando se reuniram todos em São Vicente (abril de 1560), depois da vitória do Rio de Janeiro. O que leva a pensar em fontes orais é o fato de nenhum dos escritos contemporâneos (as cartas

.....

⁴ Esta documentação está arrolada no capítulo II da “Introdução histórico-literária” à citada edição do *DG*.

dos jesuítas, por exemplo) fornecer os pormenores que se encontram nos versos de Anchieta, que são tão positivos que não poderiam depender unicamente de imaginação criadora.

Além disso, existe grande coincidência entre os fatos narrados no DG e os depoimentos do próprio governador e dos soldados registrados no *Instrumento dos Serviços de Mem de Sá* (em *Anais da Biblioteca Nacional*, volume XXVII, p. 129 e seguintes). Pode-se até pensar que o poema tenha ajudado Mem de Sá a recordar mais tarde, diante dos tabeliães, os serviços que havia prestado ao Rei aqui no Brasil.

Assim sendo, o pequeno poema de Anchieta tem inegável valor histórico para os três primeiros anos do governo de Mem de Sá; tem-no também para a história da Igreja no Brasil, documentando a união do temporal com o espiritual, e a morigeração do ambiente advinda das leis civilizadoras impostas por Mem de Sá.

O poema também contribui grandemente para a narração do naufrágio e morte de nosso primeiro bispo, D. Pêro Fernandes Sardinha. Anchieta deve ter tomado depoimento de um dos sobreviventes do naufrágio, soldado de Mem de Sá, a quem teria falado em São Vicente.

6. Argumento do DG

Epístola Dedicatória (*Epistola Nuncupatoria*)

Escrita em dísticos, começa com a piedosa epígrafe *Jesus* (Jesus), costume de Anchieta, e dirige-se ao governador Mem de Sá (*Mendo de Saa Praesidi*).

Anchieta convida Mem de Sá a contemplar os feitos que Deus realizou por seu intermédio: pacificar os índios; impor-lhes leis justas, morigerando-lhes os costumes, sobretudo a antropofagia, e cristianizá-los; vencer os franceses. Exorta o governador a não se ensoberbecer com as honras do mundo, perecíveis e passageiras, e dar glória a Deus, esperando a recompensa celeste.

Aconselha-o a desprender-se da riqueza, seguindo o conselho evangélico: “Se queres ser perfeito e galgar as alturas celestes/, vai, vende o que tens, e dá-o todo aos pobres!” (vv. 73-74). Augura-lhe bom

sucesso nos restantes anos de seu governo, que seja imitado por seus vintouros, “para que Cristo expulse o tirano infernal das terras do Sul/ e nelas implante o seu reinado” (vv. 107-108).

Poema propriamente dito

“Feitos de Mem de Sá Governador do Brasil” (*De Gestis Mendi de Saa Praesidis in Brasillia*)

Livro I (*Liber Primus*)

A “proposição” abrange os versos 109-118. Anchieta propõe-se a cantar “as glórias do Pai celeste” (v. 1) e o nome de Cristo Rei, cuja força recentemente “descerrou uma aurora por entre a escuridão das regiões brasileiras” (v. 114), encharcadas pelas tempestades provocadas pelas rajadas do vento Sul.

A “invocação” compreende os versos 119-130 e é dirigida a Jesus: que o Filho de Deus ilumine a mente do poeta e lhe fecunde o coração, para que ele possa celebrar os prodígios que o potente braço divino realizou há pouco na terra brasileira.

A “narração” começa no verso 131: havia no Sul uma nação escravizada pelo poder do demônio, cruel e sanguinária, que matava e devorava os cristãos. Mas um dia Deus volveu seu olhar às terras brasileiras e mandou-lhes um herói das plagas do Norte, para vingar tais crimes horríveis e abrandar a ferocidade dos que os praticavam.

Trezentos e doze lustros depois do nascimento de Cristo, uma esquadra aporta na Baía de Todos os Santos, trazendo o herói Mem de Sá, de físico forte e excelente alma, cujo peito fremia de amor a Deus e fé em Cristo, para “arrancar as almas brasílicas às cadeias do inferno” (v. 177). Guerras ferozes o esperavam: ao longe, uns poucos colonos portugueses cultivavam terra fértil, “cingidos em redor de altos montes e praias montanhosas” (v. 199), no lugar em que o vento Sul ergue ondas revoltas e varre os campos com turbilhões, e que por isso se denominou Espírito Santo. Eram terrivelmente atacados pelos índios Tamoios, que lhes talavam as plantações, matavam-nos e devoravam-nos.

Depois de invocar o auxílio do céu, Mem de Sá manda para o Espírito Santo duas caravelas, comandadas por seu filho Fernão de Sá, com quarenta combatentes. Exorta-o a lutar com denodo e entregar-se nas mãos de Deus: se vencer e voltar são e salvo, “a Deus soberano” renderão “os devidos louvores”; “se morrer na peleja”, hão de aguardá-lo “imarcescíveis louros e honra perene” no céu (Cf. vv. 265-266; 272). Durante a viagem, aportando aqui e ali em aldeias cristãs, vão-se-lhes juntando novos companheiros, até se somarem cem.

Os selvagens, por sua vez, vão-se preparando para a luta: pintam o corpo de preto e vermelho, tomam suas armas (arcos, flechas, tacapes e escudos de couro). Ao vê-los, Fernão exorta os companheiros ao combate, recebe o sacramento da confissão, no que é acompanhado por todos.

Então, no meio da noite, “toda essa mocidade guerreira atira-se às armas” (vv. 373-374), subindo o rio para atacar as fortificações indígenas. O combate é terrível, pólvora e espada contra setas envenenadas. Fernão e seus companheiros vão conquistando as posições indígenas e teriam vencido o selvagem, se alguns traidores não tivessem desertado: “para que tanto amor pela vida?”, reflete Anchieta, lamentando a inconstância humana (Cf. vv.559 e 576).

Fernão demora a perceber a traição, porque tinha os olhos fitos na “derradeira vitória” (v. 607). Ao ver que os desertores haviam levado os barcos, percebe que não tem como recuar, e exorta os que lhe permaneceram fiéis a lutar até a morte: “Paira sobre nós a morte? – que paire! Oh que belo/ deixar por Deus as vidas caras na arena sangrenta / e comprar com esse sangue a vida de muitos!” (vv. 625-627). Morre Fernão, e depois que serena um pouco a fúria dos selvagens, seus companheiros restantes correm até a praia, retomam as naus, abandonam seu cadáver no litoral e voltam para as aldeias cristãs; “deixam a um tempo a praia e na praia/ o chefe estendido.” (vv. 691-692).

Os cristãos celebram-lhe honrosas exéquias. Depois, os companheiros soldados, incendiados de ira, voltam às canoas, tornam a subir o rio e vão vingar a morte do chefe; lutam até domar por completo os selvagens, matando uns, prendendo outros – “e voltou aos lusos a paz suspirada.” (v. 791).

Findas as guerras, voltando a segurança às aldeias dos cristãos, os combatentes retornam à esquadra e “largam velas ao vento propício.” (v.

794). Chegando à presença de Mem de Sá, dão-lhe a notícia da morte do filho. Então, “a virtude invencível dominou o sofrimento/ ainda que atroz e consolou o amor dolorido,/ porque a morte do filho salvou a vida de muitos. / Tão digno foi do filho esse pai e do pai esse filho!” (vv. 806- 809).

Livro II (*Liber Secundus*)

Anchieta dispõe-se agora a cantar as obras de Mem de Sá.

Antes que esse chegasse ao Brasil, os selvagens viviam em extrema crueldade e rudeza, praticando a antropofagia, violando as leis da natureza e os mandamentos divinos. Mem de Sá resolve corrigir-lhes os costumes. Antes de mais nada, manda prender durante um ano o índio Cururupeba (Sapo Espalmado), que vomitava insultos e provocações contra os cristãos. Este fato criou entre os índios terror indizível, preparando terreno para o governador, que desejava submetê-los a rígidas leis, proibindo-lhes as guerras e a antropofagia.

Ao saberem das intenções do governante, os colonos se revoltaram: temiam que, impedidos de matarem-se e de entredevorarem-se, os selvagens comesçassem a praticar tais crimes contra os cristãos. Julgavam impossível que os índios abandonassem “estes e outros costumes, herdados dos seus antepassados,/ e transmitidos como direito racial, de há longo tempo” (vv. 937-8). Perguntam ao governador “de que maneira” (v. 959) realizará seus desejos - ao que lhes responde Mem de Sá: “Vive o Deus que criou céus, terras e mares... Sua dextra trar-nos-á auxílio a seu tempo/ e livrará os cristãos de tamanhas desgraças.” (vv. 988; 991-992).

A primeira providência foi aldear os índios, acabando com o nomadismo. Construíram-se quatro aldeias, para que nelas os índios fossem evangelizados; esses “acorriram de todas as partes, movidos da fama/ e do muito medo que do governador se espalhara” (vv. 1038-1039). Em seguida, Mem de Sá lhes impõe “santas leis” (v. 1063): reconhecerem e amarem o único Deus; cessarem as guerras e matanças; deixarem de praticar a antropofagia; respeitarem a indissolubilidade do matrimônio; abandonarem bebedeiras e orgias; deixarem o curandeirismo. E mais: tudo isso passa a ter força de lei civil, com as sanções correspondentes.

Erguem-se quatro templos, para abrigar a catequese, dedicados a “celestes patronos” (v. 1201): Paulo, Tiago, João e Espírito Santo. Os coros celestes e Nossa Senhora alegram-se, ao ouvirem o nome de Jesus enaltecido nas terras brasileiras. As crianças inocentes recebem o batismo; os pecadores confessam seus erros.

Os jesuítas, “ufanos do nome de ‘companheiros de Cristo Jesus’” (v. 1276), são os primeiros a pregar o evangelho nas terras do Brasil. De sua pregação brota uma primavera de almas: “almas de feias culpas manchadas/ limpam-se e inflamam-se.” (vv. 1302-1303). O inferno é vencido e “só a Cristo Jesus, eterna vida, se cantam louvores” (v. 1323).

Mem de Sá rende graças a Deus, que lhe permitiu realizar tal obra. “A recente cidade de Salvador florescia em doce sossego,/ e a nova assembléia dos cristãos, com plácido aspecto, cantava os louvores de Deus” (vv. 1348-1350).

Mas eis que lhes chega uma triste notícia: havia no Sul uma terra fértil, de campos de cana-de-açúcar, onde os colonos viviam em paz, comerciando com os índios da vizinhança. Porém esses se sublevaram, começaram a talar os campos e encurralaram os colonos, para matá-los à míngua.

Para lá se dirigem as naus de Mem de Sá, com soldados e alguns índios já cristianizados, apesar do protesto dos habitantes de Salvador, que temiam uma reviravolta dos selvagens já pacificados, na ausência do governador. Mas Mem de Sá confia em Deus e vai. No caminho, Deus amaina o vento Sul, que provocara uma tempestade no oceano.

Chegando ao local da sublevação, “apenas pisou em terra, dignas graças o Chefe/ rendeu a Deus: imitaram-no os fiéis companheiros.” (vv. 1445-1446).

Deixando a praia, transpuseram as montanhas, atrás das quais se localizavam as habitações do inimigo. Era noite escura e, ajudados por Deus, atravessaram perigosa lagoa pela única e estreitíssima ponte existente. Acometeram contra o inimigo, pego de surpresa, e queimaram-lhe quatro aldeias, voltando em seguida para a praia.

Lá os esperavam furiosos os índios, mas o governador lhes preparara uma cilada: deixara escondidos nos bosques alguns combatentes. “Assim, a matança que preparavam voltou-se contra eles” (v. 1513) e muitos para fugir atiraram-se ao mar.

Ao mar também se atiraram os índios cristãos trazidos por Mem

de Sá, e nas ondas se travou um combate feroz, que os soldados puderam contemplar da praia.

Vencido o inimigo, dirigiram-se os conquistadores para a cidade – e foram recebidos com cantos de vitória pelos habitantes, que louvavam a Deus e a seu enviado Mem de Sá. “Enfim a cidade despe a veste de luto pesado.” (v. 1605).

Contudo, não se curvara ainda por completo o orgulho dos selvagens. De toda parte reúnem-se jovens índios valentes, para vingarem os companheiros aprisionados ou mortos, os lares queimados. “Dirigem-se para a cidade,/ apostados ou a matar o chefe ou morrer fatalmente.” (vv. 1631-32). Mas, com a proteção de Deus, vencem os nossos. Os índios revoltados pedem paz, prometem submissão às leis de Mem de Sá e “regozijam-se de seguir no futuro/ as divinas campanhas de Cristo.” (vv. 1693-94).

Não foi a cobiça de glórias ou riquezas que levou o monarca português a dominar as terras brasileiras; foi o zelo pela evangelização. Por isso o Pai eterno “tornou temido de todos o nome de nosso monarca” (v. 1711).

Grandes alegrias fazem vibrar o peito de Mem de Sá, ao ver os povos selvagens submissos às leis e ansiosos por conhecer o nome de Cristo.

“Mas o inimigo ainda não despiu de todo o ódio implácavel.” (v. 1722). Continua sendo necessário combatê-lo.

Livro III (*Liber Tertius*)

Anchieta tem de contar guerras maiores e para isso pede a inspiração divina.

Certo dia, chegou à cidade de Salvador a triste notícia de que três cristãos haviam sido mortos por índios insubmissos na praia, enquanto pescavam.

Mem de Sá reúne os soldados, entra nas naus e singra para o Sul, aportando “no seguro ancoradouro da remansosa baía.” (v. 1764). Entra na cidade, recebido com muitas aclamações. Sem demora, envia embaixadores aos inimigos, com um ultimato: entreguem-lhes os assassinos, que deverão pagar morte por morte.

Os selvagens hesitavam entre o amor fraterno pelos companheiros e o medo da guerra; “mas houve uns loucos”, chegados “há pouco de suas terras natais” onde já haviam experimentado a guerra contra os cristãos, e que incitaram os índios à luta. Mandam dizer ao governador: “perante esquadrões de mulheres, de que serve tremer?” (vv. 1785,1788,1792,1793). Mem de Sá não podia suportar tal afronta: “manda arrolar de todas as partes/ batalhões de indígenas já submissos ao jugo de Cristo”, que, “arreatados de ardor”, “suspiram pelos belos riscos da guerra.” (vv. 1799,1800,1804,1805).

Armam-se índios e lusos. O mar fica coalhado de naus, barcos e igaras. O vento Sul os leva às praias da terra inimiga, cercada de densas florestas, íngreme e escarpada.

Os nossos adentram a mata penosamente, noite e dia, abrindo picadas. Chegando ao cimo de um alto monte, atacam e derrotam a primeira cidadela do inimigo; muitos fogem e são perseguidos e mortos na mata.

Acontece um fato inédito: um dos índios cristãos corta e rouba um braço de um cadáver, pensando talvez em devorá-lo às ocultas, “vencido/ do antigo costume” (vv. 1876-1877). Ameaçado de morte pelo governador, devolve a presa em segredo.

Depois de uma noite de descanso, partem os nossos para o ataque à segunda cidadela, de acesso ainda mais difícil, no cimo de um monte mais alto e mais áspero. “As hordas selvagens contra-atacam de cima do monte” (v.1929), “mas aos esquadrões de Cristo nem flechas nem pedras/ conseguem parar” (vv. 1939-40). Vencem os nossos.

Um balanço da luta revelou cento e sessenta aldeias incendiadas, mil casas arruinadas e todos os campos talados. Era tempo de voltar a casa: tinham sido quinze dias de combates e destruição.

Os nossos encaminham-se para a praia, onde os esperava um bando de inimigos, que também foram vencidos.

Voltam os nossos para casa e são recebidos com alegria pelos colonos. Todos elevam louvores a Deus pela vitória.

Três dias depois, os índios derrotados comparecem diante do governador para entregar-lhe manietados os assassinos que tinham desencadeado guerra tão cruel. Prometem obedecer às suas leis e pedem paz. Mem de Sá ordena-lhes que deixem as guerras, a antropofagia e que construam em seu torrão natal igrejas onde poderão ser instruídos na

doutrina de Cristo. Assim suas almas, duras, tais quais o rochedo do deserto, “fecundadas pela torrente/ da palavra divina... serão novas fontes.” (vv. 2106-2108).

Depois de tais feitos, o governador começa a preparar-se para ir às praias “onde bárbara gente/ espostejara a muitos cristãos juntamente com o Bispo” (v. 2114). Lembremos o infausto naufrágio e morte do Bispo. Esse, juntamente com inúmeros cidadãos, embarcou “da cidade do Salvador, rumo ao litoral das Espanhas.” (v. 2124). Tolhida por uma tempestade, a nau bateu em um rochedo. Muitos morreram no mar; alguns tentaram, sem sucesso, salvar-se nadando; outros, inclusive o Bispo, foram ter à praia num escaler.

Lá os esperavam os índios, que se fingiram de amigos e armaram-lhes uma cilada. Quando os nossos perceberam suas intenções, tentaram fugir, mas foram esmagados. O Bispo teve sua cabeça fendida por um golpe de foice. A crueldade foi imensa. Alguns poucos que se salvaram, escondidos na mata, chegaram à cidade e deram notícias da tragédia.

Estava o governador decidido a vingar essas mortes cruéis, quando maiores combates o chamaram a outro campo.

Livro IV (*Liber Quartus*)

Longe de Salvador, no Sul, estabeleceram-se os franceses, querendo tomar para si a terra que os lusos conquistaram. Esses hereges comerciavam com os índios: trocavam espadas, anzóis, foices, por pau-brasil, pimenta, aves e animais. Construíram uma fortaleza sobre altos rochedos. Com o coração “infeccionado pela heresia” (v. 2327), procuravam perverter também “com falsas doutrinas os míseros povos índios, de todo ignorantes” (vv. 2329-2330).

O governador prepara uma esquadra para expulsá-los. Chegando ao Sul, os nossos capturam uma nau francesa, atiram contra o forte e matam sete franceses.

Prevedendo que a guerra seria sangrenta e ceifaria muitas vidas, Mem de Sá manda ao chefe francês um bilhete, propondo-lhe que se retire pacificamente da terra que por direito pertence aos lusos.

O Francês responde que cumpre ordens de seu rei e que jamais abandonará o forte. Haverá luta.

Mem de Sá pede reforços de tropas índias à cidade de São Vicente. Junto com elas, vai um sacerdote jesuíta para dar os sacramentos aos soldados, acompanhado de um irmão de Ordem; os outros jesuítas permanecem em contínua prece.

Reunida a oficialidade, dizem a Mem de Sá que é impossível escalar o forte, mas o governador confia na Providência Divina e decide o ataque: Deus “abaterá e esmagará o inimigo, castigando co’a morte/ corações ímpios, vazios da fé verdadeira.” (vv. 2500-2505).

Em uma pequena ilha, no meio da baía, havia duas cidadelas francesas, no alto de dois montes, cercadas de rochedos, praticamente inacessíveis.

Mem de Sá consegue, por um estratagema, afastar os franceses da primeira colina, fingindo que ia debandar. Os franceses descem de lá, e Mem de Sá a conquista.

Mas havia ainda a segunda colina fortificada - e os nossos estavam muito cansados. Os franceses contavam com o auxílio dos indígenas com quem mantinham relações comerciais. A artilharia dos franceses investia contra a nossa - e vice-versa, havendo também combates individuais. Mas humanamente era impossível aos nossos a vitória.

Então Mem de Sá invoca o auxílio divino contra os hereges: “Ai! por que nos entregas, supremo Criador do universo,/ sem recurso nenhum, aos últimos riscos da vida?” (vv. 2785-86). “Como podes deixar que sejamos/ o opróbrio do inimigo? Por que zombarão de teu nome/ esses bárbaros? Por que há de o francês conspurcado/ pelo crime feio da heresia, insultar teus soldados/ cristãos e fiéis?” (vv. 2788-2791). O Senhor do céu e da terra não tarda e incute um terror mortífero nas hostes francesas, que fogem, abandonando a fortaleza e as casas.

Então os lusos, vitoriosos, “fincam logo a cruz vencedora/ no cimo do forte e aclamam o nome santo de Cristo” (vv. 2851-52). Entram nas casas e encontram livros heréticos de Lutero e Calvino. Como poderiam esses hereges vencer a Cristo, “Senhor do céu e da terra?” (v. 2901).

No forte vencido, celebram a eucaristia. Os soldados apoderam-se dos despojos. Arrasam e queimam o forte.

Conclusão: foi Deus quem realizou essas obras. Foi Cristo, que tudo rege. Cristo outrora providenciou a paralisação da Torre de Babel para combater a soberba, abriu o Mar Vermelho para salvar Israel, abriu o Jordão e derrubou as muralhas de Jericó para permitir a entrada em Canaã.

Para salvar-nos do pecado de nossos primeiros pais, fez-se homem, morreu por nós, desceu aos infernos, ressuscitou, subiu ao céu e está sentado à direita do Pai. Essa é a obra de Cristo, rei do universo, a quem todos adoram – e a quem um dia também adorarão as gentes brasileiras. A ele, com o Pai, o Espírito Santo e a Virgem Maria, seja dada toda a glória!

FIM (*FINIS*)

7. DG: epopéia clássica

O *DG* é uma epopéia clássica, renascentista, virgiliana.

Como todas as epopéias, celebra as guerras, dirigidas aqui contra os índios e os franceses. Acresce que foi escrito numa época em que os cristãos da Península Ibérica ainda respiravam os ardores das cruzadas contra os Mouros, e em que as armas de fogo começavam a fazer sua entrada triunfante nas lides bélicas.

Como a epopéia clássica, apresenta a quádrupla divisão em “proposição” (v. 109-118), “invocação” (v. 119-130), “narração” (v. 131-2940) e “conclusão” (v. 2941-3055).

A influência de Virgílio faz-se notar na métrica, nas descrições, comparações e discursos. Assim, Fernão de Sá é Ascânio, a quem o pai Enéias instrui com seus exemplos.⁵

. Não se trata, porém, de imitação servil: Anchieta sente à sua maneira o que Virgílio sentiu à sua.

8. DG: epopéia americana

Por isso, a originalidade do *DG* está em ser uma epopéia americana, indianista; em revelar ao Velho Mundo, na língua de Virgílio, a exuberância e o pitoresco do Mundo Novo.

Descreve a natureza tropical, o clima, as estações do ano, por-

.....

⁵ “Disce, puer, primis virtutem quaerere ab annis,/ eximiumque labore decus...” (“Aprende, filho, desde os anos mais tenros a buscar no trabalho as virtudes e a glória”) (*DG*, vv. 236-237). Cf. *Eneida* 10, 435.

menores geográficos, sobretudo da Baía de Guanabara. Descreve também a fauna exótica que povoava essa natureza tropical e que fascinava os europeus do tempo.

Porém, o maior interesse de Anchieta está na pessoa humana do indígena, mais do que em seu atraso na civilização e na fé. Revela simpatia por suas qualidades naturais e anseia por libertá-lo de sua barbárie. Descreve-lhe o regime de vida, aldeias, casas, ocupações, festas, guerras, orgias, festins antropofágicos, com muito realismo:

*Proxima crudelis circumstant littora terrae,
Saevus inaccessas ubi silvas hostis et atra
Tecta colit multum fumum eructantia, cantus
Assiduos resonans, magno spumantia vina
Igne coquens, caelumque replens clamore profundum.
Humano hic semper tellus perfusa madescit
Sanguine, quem, misero confringens tempora, fundit
Dextera saevorum, tectis pendentque sub atris
Humanae assatae vulcani ad lumina carnes,
Et nudata suis calvaria crinibus ipso
Portarum ingressu, spoliataque carnibus ossa. (vv. 2153-63) ⁶*

9. DG: epopéia cristã

Paradoxalmente, apesar das guerras e matanças cruéis, o DG é inteiramente atravessado pelo espírito cristão. Os sinais mais óbvios da inspiração cristã do DG são extrínsecos.

A *Epístola Dedicatória* dá o sentido religioso geral da epopéia: júbilo pela mudança de costumes dos índios, pela vitória sobre os hereges franceses, convite a Mem de Sá a uma vida de santidade.

.....
⁶ “Próximas estão já as praias da bárbara terra/ onde o índio feroz habita, em inacessíveis florestas,/ ocas escuras que ressumam densa fumaça:/ Entre cantos contínuos o bárbaro coze seus vinhos/ sobre grandes fogueiras e enche de uivos o espaço./ Aí a terra está sempre empapada no sangue/ dos pobres prisioneiros, a quem os malvados esmagam/ as cabeças com crueldade .Pendem dos tetos escuros/ carnes humanas, assadas ao fumo das brasas,/ enquanto os crânios desnudados dos cabelos e os ossos/ despojados das carnes se colocam à entrada das portas”.

O herói invisível da luta é Cristo Rei, a cujo serviço está Mem de Sá. A invocação do poema não se dirige às musas pagãs, como acontece no Renascentismo, mas a Jesus, com o qual estão presentes também o Pai, o Espírito Santo e a própria Virgem Maria.

Os anjos aparecem como os inspiradores do poeta; os santos são reverenciados nos topônimos das vilas recém-fundadas, Baía de Todos os Santos, Vila de São Vicente, etc.

A guerra tem o sentido de cruzada contra infiéis e hereges; os soldados rezam na partida e na chegada; a ação dos jesuítas é exaltada, porque lavraram anos sobre uma terra estéril e conseguiram uma primavera de almas.

As palavras mais duras do poeta são dirigidas contra os franceses hereges, que vieram espalhar seus erros na Terra de Santa Cruz.

A Sagrada Escritura é fonte de inspiração e comparações para os episódios narrados, como, por exemplo, a aproximação entre o rochedo do Horeb, que verteu água ao toque de Moisés, e os corações de pedra dos indígenas, amolecidos pela palavra de Deus.

Contudo, o que constitui a marca realmente cristã do *DG* são elementos intrínsecos: uma visão cristã da história humana; a certeza subjacente aos acontecimentos de que Deus é o senhor da História; a crença verdadeira na Divina Providência.

Assim sendo, as intervenções divinas não são, como na epopéia renascentista, um sucedâneo do maravilhoso pagão, um artifício de retórica. Refletem a crença verdadeira do autor. Por isso, quando o governador reza antes das batalhas, suplicando o auxílio divino; quando Deus intervém com todo o seu poder em favor dos fiéis; quando os cristãos glorificam a Deus; quando a corte celeste se regozija pela conversão dos pecadores – é a fé de Anchieta que se manifesta, é sua crença nas coisas invisíveis; Anchieta é realmente um narrador cristão da História.

As intervenções divinas não têm como pano de fundo os deuses *ex machina* da Antigüidade, mas Iahweh Sabaoth, que intervinha salvificamente em favor de Israel. A esse respeito é interessante estabelecer um paralelo entre a vitória sobre os franceses, porque Deus semeou o pânico entre eles, e a vitória de Gedeão sobre os Madianitas, entre os quais Iahweh também semeou o terror:

*Imperat et vacuum pernicious aëra pennis
Scindat et horrificum nigranti nocte timorem
Immittens, saevos celsis fuget aedibus hostes.
(DG vv. 2813-2815)⁷*

“E todos [os israelitas] se mantiveram imóveis, cada um no seu lugar, ao redor do acampamento. Todo o acampamento então se agitou e, gritando, os madianitas se puseram em fuga.” (Livro dos Juízes 7, 21).

Da mesma forma que o governador ousa lembrar a Deus que não se deixe vencer por Calvino e pelos hereges⁸ – Moisés chama Iahweh aos brios para não deixar Israel perecer no deserto, dando ensejo a que os egípcios zombem de seu santo nome:

Por que, ó Iahweh, se acende a tua ira contra o teu povo, que fizeste sair do Egito com grande poder e mão forte? Por que os egípcios haveriam de dizer : ‘Ele os fez sair com engano, para matá-los nas montanhas e exterminá-los da face da terra’? Abranda o furor de tua ira e renuncia ao castigo que pretendias impor ao teu povo.⁹

Enfim, na conclusão do poema, Anchieta faz um resumo dessas ingerências divinas na história humana, culminando na intervenção maior, que é o mistério pascal de Jesus Cristo.¹⁰

O capítulo da história americana narrado no poema, à semelhança do Apocalipse de São João, está inserido na luta maior e mais prolongada do poder das trevas contra o da luz, na qual a luz sairá vencedora.¹¹ Isto é, a história humana não é cíclica, mas tende para uma terminalidade, que é o triunfo de Cristo Rei em todas as nações, inclusive no Brasil:

Et subiecta Noto noscet tua nomina tellus;

.....
⁷ “Manda-lhe que corte os espaços com as céleres asas/ afugente os inimigos do posto altaneiro,/ insuflando-lhes o terror pelas trevas da noite.”

⁸ Cf. DG, vv. 2785-91.

⁹ Ex 32, 11 ss.

¹⁰ Cf. vv. 2941-3054.

¹¹ Cf. Ap 22, 10-15.

*Aureaque australi succedent saecula mundo,
Cum tua Brasilles servabunt dogmata gentes.
(DG vv. 3052-3054)*¹²

10. DG: cristianismo e belicismo

Estamos acostumados a conhecer os índios pelo filtro dourado do Romantismo e pela influência do *bon sauvage* de Rousseau. Mas Anchieta viveu no meio deles; conheceu-os como eram realmente, e amou-os a ponto de entregar sua vida por eles. Como os missionários da época, acreditava que o melhor método para civilizá-los e cristianizá-los começava pela sujeição e pelo temor: os índios estavam profundamente habituados às guerras entre tribos; conviviam com a crueldade e a violência; praticavam a antropofagia ritual; assim sendo, só se renderiam à civilização por temor a uma força maior, que lhes incutisse respeito.

É certo que os colonos praticaram muitas injustiças contra os índios. Mas na época necessitavam de um socorro imediato, pois estavam sem ação, encurralados, sem saída.

Aos olhos do homem de hoje causa escândalo a anuência da ação evangelizadora às atividades guerreiras. O Papa João Paulo II por diversas vezes já pediu perdão em nome da Igreja, pela condescendência frente a métodos de intolerância ou até mesmo de violência no serviço à verdade, durante alguns séculos. Considera que houve condicionamentos culturais atenuantes, mas que não exoneram a Igreja de lastimar as fraquezas de alguns filhos seus, que lhe deturparam o rosto – e conclui: “a verdade não se impõe de outro modo senão pela sua própria força, que penetra nos espíritos de modo ao mesmo tempo suave e forte.”¹³

Cumpro, pois, destacar os condicionamentos culturais atenuantes. Ainda se respiravam as brisas medievais, e na Idade Média a Igreja vivia num contexto histórico diferente do das origens e diferente também do de hoje.

A Igreja dos três primeiros séculos viveu uma situação especial,

.....
¹² “A terra em que sopra o Sul, conhecerá o teu nome/ e ao mundo austral advirão os séculos de ouro,/ quando as gentes brasílicas observarem tua doutrina.”

depurada pelas perseguições de quase todos os imperadores e pela polêmica com as heresias. O ideal supremo de amor a Deus e ao próximo, levado então ao radicalismo e às últimas conseqüências, manifestava-se em atitudes de não resistência ao mal (entre matar ou morrer, o cristão escolhia morrer), de perdão incondicional, de virtudes morais comprovadas, de ativa caridade fraterna, de vivência comunitária. A formação na fé (catecumenato) era muito séria, exigente e realizada em pequenas comunidades eclesiais.

Como então entender, na Idade Média, as Cruzadas contra Mouros e hereges e as guerras toleradas pela Igreja?

No *Cantar de mio Cid*, gesta castelhana do século XII, o bispo D. Jerônimo, muito bem armado, anseia por ser o primeiro a matar mouros. Obtida a permissão do chefe, abate dois com a lança e cinco com a espada. Depois de ter celebrado a missa!¹⁴

O exame da história da difusão do cristianismo ajuda a entender essas disparidades. O ano 313 foi fundamental, marcando uma reviravolta na Igreja nascente: convertido o imperador Constantino, oficializou-se a religião cristã no Império. Antes era uma religião de minorias perseguidas; a partir de então, vai-se transformando na religião das massas. Surgem as grandes catedrais para abrigar o povo de Deus, que passa a ser numeroso. Impõe-se uma organização de governo, que copia mais ou menos a administração imperial centralizadora; oficializa-se o papado em fins do século IV; nascem as dioceses eclesiásticas, no modelo das imperiais.

Impõe-se, então, um novo modelo catequético, pois os novos reinos históricos exigem que a evangelização saia de ambientes reduzidos fechados para defrontar-se com massas humanas vindas do paganismo, isto é, da religiosidade mítica e telúrica.

A opção catequética foi cristianizar rapidamente crenças, festas e templos pagãos. É certo que a Igreja continuou a ter santos e a guardar intacto o depósito da fé. Mas, nas massas populares, o cristianismo consorciou-se com a religiosidade primitiva, sublimando-a sem conseguir abafá-la. Como resultado, a religiosidade medieval ganhou um aspecto dualista, pois o dualismo é a forma mais evidente de apreender a vida, a

.....

¹³ JoãoPaulo II, *Tertio millennio adveniente*, São Paulo, Ed. Paulus, 1994, 2ª ed., nº 35.

¹⁴ Afonso Lopes Vieira, *O poema do Cid*, Lisboa, Sociedade Editora Portugal-Brasil, 1929, p. 98-99.

natureza e o cosmos: há acontecimentos bons e maus, alegrias e tristezas, prosperidade e miséria, bons e maus caracteres, vida e morte. No âmbito do sobrenatural, existe o poder da luz e o das trevas, o senhor do bem e o senhor do mal.

O dualismo gera naturalmente um contratualismo. Assim, tolerar mouros e hereges é pactuar com o Anticristo; combatê-los significava defender e propagar a fé. O cristianismo passou a ser sinônimo de cristandade, isto é, de uma cristocracia a ser implantada a todo custo. Era a guerra santa, que descontextualizava as máximas evangélicas pelo entendimento literal levado às últimas conseqüências: “Quem não está comigo, está contra mim” (Mt 12, 30); “Toda árvore que não produz bons frutos é cortada e lançada ao fogo” (Mt 7, 19); “Vai pelos caminhos e trilhas e obriga as pessoas a entrarem, para que a minha casa fique repleta.” (Lc 14, 23).

Os próprios clérigos tinham sua parte na luta, usando uma armadura simbólica – a batina – e armas igualmente simbólicas: os sacramentos, os exorcismos, o crucifixo, a água benta. O diabo não era entendido teologicamente como o orgulhoso, mas como o traidor, cujos seguidores era preciso derrotar.¹⁵

O contexto da Contra-Reforma, berço da Companhia de Jesus, é mais ou menos o mesmo: dilatar a fé e o império e combater a heresia de Lutero. Os verdadeiros combatentes são Cristo e o diabo, saindo derrotado esse último:

*Quis memoret quali nomen celebretur honore
Christe, tuum? quam pulsa procul nigrantia regni
Agmina Tartarei... (DG vv. 1160-62).¹⁶*

Esses pressupostos explicam a cristianização *ex abrupto* dos selvagens, que, ou se convertem rapidamente nas aldeias de Mem de Sá, ou vêm pedir o batismo para escaparem do extermínio:

.....
¹⁵ Cf. Marleine Paula Marcondes e Ferreira de Toledo, *O sirventês político: um discurso da utopia*, São Paulo, USP [tese de Pós-doutorado ainda não defendida].

¹⁶ “Quem cantará a glória que agora se dá a teu nome, / ó Cristo? Que desbarato sofreram as negras fileiras do inferno!”

*Christi pariter vox illa sonora:
Coge illos intrare mei sacraria templi...* (vv. 1093-94)¹⁷

*Nulla mora est jussis: faciunt quaecumque libenter
Imperat, et Domini subdunt se legibus omnes;
Atque fidem Christi amplecti, verbumque salutis
Audire exoptant, et noscere nomen Iesu.* (vv.2084-87).¹⁸

Tomadas essas providências, a fé talvez não fosse ainda muito profunda. Porém, se os índios recebiam o batismo, considerava-se iniciada a implantação do cristianismo na terra brasileira, e os recém-convertidos tornavam-se soldados de Cristo:

*...acciri Brasilles undique turmas,
Quae supposta iugo Domini iam colla gerebant,
Imperat.* (vv. 1799-1800).¹⁹

Da mesma forma se entende a ânsia de derrotar os franceses, que aqui vieram implantar sua heresia:

*Hiccine te contra caelestia robora posset
Tutari? hos arcus, haec tela ignita parasti,
Impie galle, tibi? Caeli terraeque potentem
Calvinus Christum superaret?* (vv. 2898-2901).²⁰

.....
¹⁷ “Também a seus ouvidos [de Mem de Sá] soava/ a voz de Cristo: ‘Força-os a entrar em meu santuário!’”

¹⁸ “Para logo [os selvagens] submissos executam quanto lhes manda/ e de bom grado sujeitam-se aos preceitos divinos,/ desejosos de abraçar a fé e ouvir a palavra/ da salvação e conhecer o nome de Cristo Jesus.”

¹⁹ “[Mem de Sá] manda arrolar de todas as partes/ batalhões de indígenas já submissos ao jugo de Cristo.”

²⁰ “É este quem te protegerá contra a força celeste,/ ó ímpio francês? Estes são os arcos, estas as balas de fogo/ que para ti preparaste? Calvino vencer a Cristo,/ Senhor do céu e da terra?”

11. O DG e a nova evangelização

Por outro lado, ainda que nesse contexto do *compelle intrare*²¹, o sinal que identifica o cristianismo está presente no poema: a entrega da vida de um para a salvação de muitos. É o caso da morte salvífica de Fernão de Sá:

*Tene, caput nobis ut tutarere, cruentae
Obiecisse caput morti, saevosque labores
Bellorum nostrae non antetulisse quieti!
Tantim nostra fuit diris ut parta veniret
Vulneribus, dux clarae, tuis, carique parentes
Ingenti maerore, salus (vv. 710-715)²²*

O próprio sacrifício salvífico de Cristo é aplicado aos brasilíndios:

*Tua sunt Brasillica regna,
Omnipotens Iesus, proprio tibi sanguine parta,
Quae tu de saevo crudelis iure tyranni
Morte redemisti informi, infandoque dolore!
(vv. 1182-1185)²³*

O mandato missionário de fazer de todas as nações discípulos²⁴ foi o que impeliu o rei português à conquista de terras estrangeiras, e não a cobiça de glórias e riquezas:

*...sed divinum deducere ad omnes,
Christe, tuum nomen gentes, quae climata terrae*

.....
²¹ Cf. Lc 14, 13.

²² “Tu, para nos proteger a cabeça,/ entregaste a tua à morte sangrenta, aceitaste/ pelo nosso descanso os duros trabalhos da guerra./ Valia tanto, ilustre chefe, nosso bem para comprá-lo/ com tão duras feridas tuas e com tanta amargura de teu amado pai?”

²³ “Teus são os brasílicos reinos,/ onipotente Jesus, que com o próprio sangue os comprou/ e com morte horrenda e sofrimento indizível/ os arrancaste das garras do malvado tirano.”

²⁴ Cf. Mt 28, 19.

*Cumque colunt, movit mentem succensa cupido
 Insolitas tentare vias terraeque labores
 Oceanique minas, tumidumque furentibus undis
 Intactum armatis discindere puppibus aequor*
 (vv. 1704-1709) ²⁵

A metodologia catequética dos jesuítas antecipa, ainda que paliadamente, aquela que preconiza a *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI: anúncio do querigma (isto é, da boa nova da vitória de Cristo sobre a morte); adesão a Cristo; entrada em uma comunidade eclesial, onde o modo cristão de viver vai surgindo pouco a pouco, pela moção do Espírito.²⁶ Ainda que por imposição legal, foi esse o procedimento de Mem de Sá com os selvagens: tirou-os do nomadismo, reunindo-os em aldeias, onde passaram a ser catequizados, receberam o batismo e dispuseram-se a seguir as leis promulgadas pelo governador ²⁷. Nessas leis está inegavelmente implícito o Decálogo e a Lei Natural: exigir que os índios reconheçam e amem o único Deus e abandonem o curandeirismo corresponde ao primeiro mandamento, “amar a Deus sobre todas as coisas”; obrigá-los a deixar guerras, matanças e antropofagia corresponde ao quinto mandamento, “não matar”; exigir a indissolubilidade do matrimônio, o abandono de orgias e bebedeiras corresponde aos sexto e nono mandamentos, “não pecar contra a castidade”, “não desejar a mulher do próximo.”²⁸

A evangelização deve comportar uma mudança de vida, o abandono de antigos costumes e deve ter um reflexo sobre a cultura. “Importa evangelizar - não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes - a cultura e as culturas do homem.”²⁹ Era o que pretendia,

²⁵ “...foi, sim, o zelo abrasado/ de levar teu nome, ó Cristo, a todas as gentes,/ em qualquer clima da terra, o que moveu o régio peito/ a afrontar sendas desconhecidas, trabalhos na terra,/ ameaças no mar, e a rasgar com esquadras inteiras/ oceanos enfurecidos e dantes jamais navegados” - É evidente o subtexto paulino em “trabalhos na terra,/ ameaças no mar” (Cf. 2Cor 11, 26), que paraleliza o esforço do rei português ao do Apóstolo dos Gentios.

²⁶ Cf. Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi* (EN), São Paulo, Ed. Loyola, 1978, 8ª edição, nº 17 a 24.

²⁷ Cf. DG, v. 1027 e seguintes.

²⁸ Catecismo da Igreja Católica, São Paulo, Ed. Vozes *et alii*, 1993, p. 470-471.

²⁹ EN 20.

ainda que por imposição extrínseca, a sábia legislação de Mem de Sá. E quando seus subordinados lhe objetaram que era impossível mudar hábitos avoengos, tidos como “direito racial”, o governador lhes acena com o poder soberano de Deus:

*‘Cuius opem feret opportuno tempore nobis
Dextera, Christicolas et cladibus eximet omnes!’
Sic ait, atque animo quod iam conceperat alto
Effecisse parat, nec vulge voce movetur.
(vv. 991-994)³⁰*

Aí está, ainda que de forma incipiente, a inculturação do evangelho, uma das metas prioritárias dos últimos documentos pontifícios e das conclusões do documento de Santo Domingo. Veja-se, a título de exemplo, o que diz o Papa João Paulo II no Discurso Inaugural da Conferência de Santo Domingo: “Nos nossos dias torna-se necessário um esforço e um tato especial para inculturar a mensagem de Jesus, de tal modo que os valores cristãos possam transformar os diversos núcleos culturais, purificando-os, se necessário for, e possibilitando a consolidação de uma cultura cristã[...]”³¹

A preocupação que transparece no DG de evangelizar a todo custo antecipa de certa forma o “novo ardor missionário” que deve caracterizar a nova evangelização.³² A utopia final a respeito do Brasil, de que Cristo será o rei do universo, a quem todos adorarão, inclusive as gentes brasileiras³³, é a esperança da Igreja para o terceiro milênio, com relação a todas as nações: “A ele pertence o futuro: ‘Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e sempre’” (He 13, 8).³⁴

A doxologia final do DG é genuinamente apostólica e é o grito alegre de toda a Igreja, de ontem, de hoje e de sempre:

.....
³⁰ “‘Sua dextra trar-nos-á auxílio a seu tempo/ e livrará os cristãos de tamanhas desgraças’./ Assim disse e destemido põe-se a realizar seus projetos.”

³¹ Santo Domingo, *Conclusões* (SD), São Paulo, Ed. Loyola, 1992, p. 40.

³² Cf. SD, p. 29.

³³ Cf. DG, vv. 3051-3054.

³⁴ *Tertio millennio adveniente*, nº 56.

*Gloria summa tibi, Pater optime; gloria, Nate,
Summa tibi; Flamen, Gloria summa tibi!
Quae concepisti Sancto de Flamine Prolem
Aeterni Patris, gloria, Virgo, tibi! FINIS
(vv. 3055-3058).³⁵*

Bibliografia:

1. *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.
2. ANCHIETA, S.J., Pe. Joseph de, *De gestis Mendi de Saa*. Introdução, versão e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Ed. Loyola, 1986. [Obras completas - 1º volume].
3. *Catecismo da Igreja Católica*, São Paulo, Ed. Vozes et alii, 1993.
4. JOÃO PAULO II, *Tertio millennio adveniente*, 2ª ed., São Paulo, Ed. Paulus, 1994.
5. PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, 8ª ed., São Paulo, Ed. Loyola, 1978.
6. *Santo Domingo, Conclusões*, São Paulo, Ed. Loyola, 1992.
7. TOLEDO, Marleine Paula Marcondes e Ferreira de, *O sirventês político: um discurso da utopia*, São Paulo, USP [tese de Pós-doutorado ainda não defendida].

.....
³⁵ “Glória imensa a ti, ó Pai bondoso; glória, ó Filho/ imensa a ti; ó Espírito, glória imensa a ti!/ Tu que concebeste pelo Santo Espírito ao Filho/ do Pai eterno, glória ti, ó Virgem! FIM”

8. VIEIRA, Afonso Lopes, *O poema do Cid*, Lisboa, Sociedade Editora Portugal-Brasil, 1929.

9. VIRGÍLIO, *Eneida*.

(Página deixada propositadamente em branco)



MAXIMIANO DE CARVALHO E SILVA

Brasil, Universidade Federal Fluminense

JOSÉ DE ANCHIETA: UNO E MÚLTIPLO.
O MISSIONÁRIO E OS VÁRIOS DESDOBRAMEN-
TOS DAS SUAS ATIVIDADES EVANGELIZADORAS
EM TERRAS DO BRASIL (1553 A 1597)

O PRESENTE CONGRESSO NA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Foi com o mais vivo interesse e satisfação que recebemos o honroso convite para participar deste Congresso Internacional patrocinado pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra com a finalidade de comemorar os 450 anos de fundação do Colégio das Artes e a presença de José de Anchieta entre os integrantes das primeiras turmas da instituição. É auspicioso verificar agora que, graças aos ingentes esforços da Comissão Organizadora do Congresso, professores e pesquisadores de diversos países aqui se congregam para ao mesmo tempo rememorar o que representa na história da cultura portuguesa o Colégio das Artes e para deixar bem claro como foram benéficos e proveitosos aqueles anos intensamente vividos por José de Anchieta em Coimbra, onde teve ocasião de fazer os seus estudos mais avançados e onde ingressou como noviço na Companhia de Jesus.

Na certeza de que ainda há muita coisa a ser feita, temos a convicção de que é este o melhor ensejo para dar prosseguimento às pesquisas e às análises sobre a vida e obra de Anchieta, cujos resultados

não podem mais ficar circunscritos ao grupo dos iniciados, mas precisam com urgência ser levados ao conhecimento de inúmeros professores de história, de história da cultura e da literatura, de história da Igreja, e até de membros da hierarquia católica, de sacerdotes e seminaristas, para muitos dos quais Anchieta é apenas um nome assaz louvado, ou pouco mais do que isso.

Vemos pois este Congresso como um momento propício para outras reflexões e debates sobre as questões propostas pelo temário, indispensáveis ao progresso dos estudos anchietanos. Parece-nos que a melhor maneira de atingirmos nossos objetivos comuns seria a criação de um Centro Internacional para coordenar tais estudos, sob a direção de instituições dos três países a que o nome do Apóstolo está vinculado – Espanha, Portugal e Brasil. Essa entidade, com sedes nos citados países, poderia encarregar-se de realizar três tarefas básicas: a promoção de outros Congressos que dêem continuidade aos de iniciativa da Universidad de La Laguna, em Tenerife (1997) e da Universidade de Coimbra (1998); a preparação e publicação de uma bibliografia crítica que reúna todas as indicações relativas ao que sobre a ação missionária no século XVI já se escreveu em Portugal, no Brasil, na Espanha e em outros países; e a divulgação das melhores biografias de José de Anchieta, dos ensaios interpretativos das suas múltiplas atividades, e das edições mais cuidadas dos textos que nos legou.

JOSÉ DE ANCHIETA: UNO E MÚLTIPLO

Trazemos a este Congresso a contribuição do trabalho a que demos o título “José de Anchieta: Uno e Múltiplo”, tendo em vista demonstrar que o desenvolvimento da ação missionária foi a preocupação dominante em toda a vida do grande Apóstolo do Novo Mundo. Queremos ainda acrescentar em nossa análise outras observações necessárias à percepção de algumas grandes verdades nem sempre reconhecidas ou apresentadas com a devida nitidez e realce, e até mesmo questionadas ou negadas por ensaístas da atualidade em sua tentativa de revisão da história do Brasil.

Como se sabe, a vida do Padre José de Anchieta compreende três etapas sucessivas: a dos 14 anos iniciais – 1534 / 1548 – passados em sua

terra natal, em Tenerife (Ilhas Canárias); a dos cinco anos seguintes – 1548 / 1553 – na cidade de Coimbra; e por fim os 44 anos vividos no Brasil – 1553 / 1597, em permanente desempenho da ação missionária a que se devotou incansavelmente, sem nunca ter regressado à Europa. Essas circunstâncias fizeram dele um patrimônio dos três países em que viveu e a que está ligado por fortes vínculos. Foi no Brasil que exerceu o notável papel de aglutinador dos elementos da cultura espanhola, da cultura portuguesa, da cultura brasileira e das culturas indígenas, dos quais adquirira fundados conhecimentos, deles se utilizando na composição da sua obra literária.

A vida de Anchieta começou a ser narrada por dois dos seus contemporâneos no Brasil, os padres Quirício Caxa e Pero Rodrigues, que nela destacaram as marcas de uma autêntica vocação religiosa, e testemunharam ter sido ele sempre visto como figura rara pelas virtudes heróicas no mais elevado grau, mas também pela invulgar inteligência e aptidões de que era dotado. Seguindo também os impulsos da vocação literária, deixou-nos o Apóstolo do Brasil nos seus escritos de boa qualidade inúmeras provas incontestáveis de que sempre visou ao propósito supremo de propagar a doutrina católica e as mensagens evangélicas.

Pelo valor desses escritos ele deve ser visto como o iniciador da literatura brasileira e o principal precursor das pesquisas lingüísticas e etnográficas no Brasil. As mais autorizadas biografias e ensaios interpretativos das suas obras demonstram que, sendo um típico herdeiro da cultura medieval, alargou de muito os seus horizontes culturais nos anos passados em Coimbra, onde conseguiu bom domínio da língua portuguesa, leu obras de autores como Gil Vicente e outros, aprofundou os conhecimentos da língua e da literatura latina, e assimilou em contato com os humanistas como Diogo de Teive a renovação trazida pelas idéias do Renascimento. Sua obra literária, como já tem sido assinalado, se por um lado conservou traços da literatura medieval, também incorporou inovações renascentistas, e antecipou características do estilo barroco que vai assinalar tantas obras da literatura do século XVII.

Convém lembrar os aspectos principais da atuação múltipla de Anchieta: a ação missionária que desenvolveu; a prática pedagógica em que se destacou como um dos primeiros professores em terras do Brasil; os esforços constantes para se assenhorear dos mistérios das línguas indígenas e de transmiti-los aos seus companheiros; a ação diplomática exer-

cida com a finalidade de resolver os conflitos entre os colonos e os índios; a participação de relevo em acontecimentos históricos, entre os quais a fundação das vilas de São Paulo de Piratininga e a do Rio de Janeiro; o exercício continuado das funções de enfermeiro, a proporcionar recursos da incipiente medicina da época aos que a ele recorriam; o empenho de fazer chegar aos seus superiores, em escritos e cartas numerosos, todas as preciosas observações que pôde fazer sobre fatos e costumes daquela época; a produção com que, exprimindo-se em quatro línguas, atendeu à vocação literária; a promoção de espetáculos teatrais reunindo colonos e índios, para a representação de autos religiosos de finalidade catequética.

O reexame de todos estes aspectos, que temos feito ao longo dos anos, com apoio na leitura dos ensaios biográficos desde os primeiros até os mais recentes, dos escritos jesuíticos do século XVI, das obras fundamentais de história do Brasil e da Companhia de Jesus, dos tratados sobre a nossa formação histórico-cultural (sem excluir os de autores que ultimamente têm julgado com tanto rigor e com tanta incompreensão os acontecimentos e as grandes figuras do passado), já nos fez chegar a várias conclusões, que vamos procurar resumir. Não são conclusões nossas exclusivamente, queremos deixar bem claro: coincidem com as de ilustres historiadores e críticos literários, brasileiros e estrangeiros, alguns deles absolutamente insuspeitos por não se filiarem ao pensamento da Igreja Católica, como – para citar apenas dois exemplos – o crítico literário Sílvio Romero e o historiador Capistrano de Abreu, renovador dos métodos de pesquisa histórica no Brasil.

Razões ponderáveis poderiam dispensar-nos de estar repetindo o que aos bem informados sobre assuntos anchietanos parecerá óbvio. Todavia, como faremos ver em seguida, é uma repetição imperiosa, pois a visão da singularidade e da grandeza do Apóstolo continua a ser empanada ainda na atualidade por uma série de inexatidões e preconceitos difundidos por escritores e professores de nome, em obras de vulto e repercussão no Brasil e no estrangeiro (em análises críticas, tantas vezes pseudocientíficas, de quem se acha no direito de avaliar o passado pelos padrões da civilização e da cultura contemporânea, aplicados aos métodos pedagógicos de que se valeu Anchieta, às idéias que traduz em seus escritos, à sua obra literária, à sua gramática da língua tupi, e inclusive – mais grave ainda – à figura humana, cuja santidade também se põe em dúvida).

Na exigüidade do tempo de que dispomos para esta conferência, torna-se impossível tratar extensamente de cada um destes pontos. Limitemo-nos pois a falar dos que nos parecem de maior interesse. Anima-nos a esperança de que outras comunicações ao Congresso venham demonstrar o despropósito dos que, em vez de na vida e obra de Anchieta procurar ressaltar primeiramente o lado luminoso da sua contribuição à nossa formação histórico-cultural, timbram em apontar o lado sombrio, inerente à condição humana, que deve ser levado em conta, não há sobre isso a menor dúvida para nós, mas a partir da exata visão do contexto e da mentalidade do século XVI e das condições de vida enfrentadas pelos agentes do projeto de colonização do Brasil.

A AÇÃO MISSIONÁRIA E A PRÁTICA PEDAGÓGICA

Num artigo escrito em 1997 para o número 14 da revista *Confluência*, publicação do Instituto de Língua Portuguesa do Liceu Literário Português do Rio de Janeiro ¹, procuramos responder às críticas contundentes que têm sido feitas à atuação dos jesuítas, entre eles em destaque o Padre José de Anchieta, naqueles rudes tempos do início da colonização portuguesa. Deste artigo transcrevemos, com breves alterações ao texto anterior, a seguinte passagem:

Sabendo que a vida de Anchieta e de seus companheiros foi de pleno devotamento às causas que abraçaram, sabendo dos imensos sacrifícios que suportaram durante toda a vida, é óbvio que, por outro lado, não estamos no pressuposto de que esses abnegados apóstolos de Cristo deixaram de pagar tributo à mentalidade da época, a qual não tinham condições de avaliar plenamente com senso crítico mais aguçado como podem fazê-lo à luz dos ensinamentos modernos os espíritos mais iluminados dos dias atuais. Não falta quem aponte e condene implacavelmente na ação dos jesuítas falhas e erros que teriam cometido no seu ardor missionário. Todavia, para uma exata compreensão do que se passou naquela época, é preciso antes de mais nada levar em

.....

¹ O artigo recebeu o título de “Padre José de Anchieta, o Apóstolo do Brasil / Patrono da Cadeira Número 1 da Academia Brasileira de Filologia”, e está estampado nas páginas 85-106 do referido número.

conta uma série de dados sumamente relevantes: eram os jesuítas agentes da Contra-Reforma, na linha de Santo Inácio de Loiola, e portanto comprometidos com as idéias de propagar a boa doutrina e de deter os avanços das doutrinas heréticas; estavam imbuídos, no desejo de salvar as almas, do dever de converter sem demora ao Catolicismo os pagãos e os hereges, que deviam ser batizados para que pudessem alcançar a graça da vida eterna; vinham do contexto de uma concepção européia etnocêntrica, o que lhes dava a certeza de que os seus valores culturais tinham em certa medida de ser impostos sem delongas aos que se convertiam à religião cristã. Tudo isto pode explicar quaisquer exageros em suas atitudes e no emprego do método pedagógico e do método de catequese de que se valeram com a mais pura das intenções. Ao contrário do que afirmam historiadores e analistas que distorcem os fatos para que estes se ajustem às exigências dos esquemas de interpretação que adotam ou das ideologias a que estão ligados, os missionários jesuítas não foram, por motivos inconfessáveis, cúmplices de autoridades portuguesas no trabalho de destruir as culturas indígenas e de subordinar os índios à escravidão. Os mais isentos historiadores e analistas da vida brasileira no século XVI, diante dos fatos e das atitudes mais inaceitáveis (segundo o modo de ver atual) da atuação desses missionários, já têm feito perceber que isto em nada ofusca o lado luminoso e permanente da obra de construção educacional, cultural e religiosa que realizaram e que os coloca sem sombra de dúvidas entre os grandes vultos da história da humanidade. Com efeito, Nóbrega e Anchieta no século XVI, Antônio Vieira no século XVII, e os seus heróicos companheiros de missão, deixaram-nos exemplos os mais eloqüentes de participação na defesa da dignidade da pessoa humana e na defesa das populações indígenas contra todas as tentativas de escravização a que foram submetidas. Desmentindo a afirmação de que a obra da colonização se fez com uma presença preponderante de marginais da sociedade portuguesa, a vinda dos sacerdotes católicos e o papel que lhes foi reservado atestam que houve na ocupação da América Portuguesa um propósito de promover o bom entendimento entre os colonizadores e os habitantes primitivos da terra conquistada. Infelizmente, porém, a boa intenção se viu seriamente prejudicada pelo espírito aventureiro e ganancioso de grande parte dos colonizadores que, sem freios, cometeu todas as violências contra populações indígenas, no desejo de dominá-las e submetê-las aos seus caprichos e ambições. Os jesuítas – diga-se a bem da verdade – nunca deixaram de condenar e denunciar todos os desmandos que presenciaram, e por isso só merecem da nossa parte, pela força da resistência e pelo inconformismo com que

enfrentaram as situações de vida mais dramáticas, o profundo reconhecimento de quem os vê como participantes da tentativa de construir um mundo novo pautado pelas normas de vida cristã que incansavelmente propagaram.

É muito fácil, analisando à luz das teorias formuladas no século XX os métodos pedagógicos e de catequese adotados pelos missionários, apontar falhas e defeitos graves, como se em nossos dias tivéssemos atingido a perfeição pedagógica, e não víssemos hoje com freqüência tantas manifestações de autoritarismo, de cerceamento da liberdade discente, de emprego de falsos métodos de ensino no exercício do magistério de todos os níveis. Como explicar então a condenação absoluta do que no século XVI fizeram os jesuítas, havendo tantas provas de que ensinaram com amor, em precaríssimas e quase incríveis condições de trabalho, como está relatado nos documentos da época? Por que simplesmente estranhar e reprovar – como se vê em autores e obras atuais – algumas das suas práticas pedagógicas e catequéticas, sem procurar ao mesmo tempo ressaltar acima de tudo o pioneirismo em tudo o que fizeram, as terríveis condições de trabalho que enfrentaram, e o lado heróico da sua atuação?

O Professor Fernando de Azevedo, com a autoridade de quem alcançou grande projeção como propagador dos métodos da Escola Nova no Brasil e figura de relevo entre os fundadores da Universidade de São Paulo, deu o exemplo de uma análise isenta, firme e documentada da obra educacional dos missionários no seu grande livro *A Cultura Brasileira*, em que há todo um capítulo sobre “O Sentido da Educação Colonial”². Procedendo ao levantamento dos dados históricos, e vendo bem nitidamente que a vinda dos padres jesuítas em 1549 propiciou “a primeira fase, a mais longa” da história da educação no Brasil, afirma ter sido ela, “certamente, a mais importante pelo vulto da obra realizada e sobretudo pelas conseqüências que dela resultaram para nossa cultura e civilização”. No correr da sua exposição usa Fernando de Azevedo as expressões “gênio político de Nóbrega”, “ardente zelo apostólico”, “uma autoridade moral imensa, selada pelo martírio”, “espantosa atividade, política e educadora” subordinada inteiramente “às exigências

.....
² Fernando de Azevedo, *A Cultura Brasileira: Introdução ao Estudo da Cultura no Brasil*, São Paulo, Melhoramentos, 1964, 4ª ed. revista e ampliada, p. 502-549.

ecumênicas da Igreja e aos supremos interesses da religião”, “todo um vasto sistema de educação” – para definir o que fizeram os missionários. E acrescenta enfaticamente ao assinalar o que ficamos devendo de mais notável à ação por eles desenvolvida:

Atraindo os meninos índios às suas casas ou indo-lhes ao encontro nas aldeias; associando, na mesma comunidade escolar, filhos de nativos e de reinóis – brancos, índios e mestiços, e procurando na educação dos filhos conquistar e reeducar os pais, os jesuítas não estavam servindo apenas à obra de catequese, mas lançavam as bases da educação popular e, espalhando nas novas gerações a mesma fé, a mesma língua e os mesmos costumes, começavam a forjar, na unidade espiritual, a unidade política de uma nova pátria.

Tudo isto nos diz Fernando de Azevedo, sem deixar no entanto de mencionar desacertos e erros maiores ou menores cometidos pelos missionários, como o de sacrificar componentes das culturas indígenas, desacertos e erros tidos por ele na conta de praticamente inevitáveis no contexto histórico-cultural-religioso do século XVI, por uma série de razões que a apurada visão histórica e o bom senso no juízo crítico fazem perceber sem maior dificuldade.

A Anchieta particularmente, que “domina com a fama de sua santidade e de seus milagres quase meio século da vida colonial”, aplica Fernando de Azevedo as expressões “figura taumatúrgica” e “educador eminente, que tinha o segredo da arte de ensinar”, e, comparando-o aos seus companheiros de missão, também extraordinários apóstolos, conclui:

nenhum adquiriu mais direitos [...] ao título de mestre-escola, educador, protetor e apóstolo dos pequeninos índios, a que se dirigia, certamente, para convertê-los à sua fé e servir assim ao triunfo de suas idéias, mas com todo o seu coração e com uma inteligência e lucidez admiráveis.³

Trazemos este depoimento seguro e insuspeito à consideração dos que nos ouvem, porque nos nossos dias não poucos escritores e professores timbram em pinçar aqui e ali, como pedra de escândalo, nos

.....

³ *Op. cit.*, p. 507.

escritos do missionário, sobretudo entre os desabafos momentâneos de suas cartas, expressões menos felizes ou até mesmo injustificáveis, apresentadas como se fossem o pensamento único e definitivo do autor, e assim induzindo o leitor a crer que Anchieta foi um desastrado educador e catequista, de cuja atuação redundou a destruição dos valores das culturas indígenas em nosso país, ou, pior ainda, que ele foi mero aliado de maus colonizadores na sanha de submeter os índios à iniquidade da escravidão. Pelo contrário, um verdadeiro historiador que se disponha a avaliar com base nos fatos rigorosamente apurados o que se passou no Brasil do século XVI há de ver – como já viram tantos deles – que para José de Anchieta a defesa dos hoje chamados “direitos humanos” e a opção preferencial pelos pobres e pelos mais necessitados não foram uma abstração teórica, muito cômoda de sustentar no plano especulativo, mas estiveram nas ações do dia-a-dia, quando enfrentava os maiores abusos de colonizadores contra os índios cruelmente atemorizados. As provas imensas que deu de extrema coragem e destemor na defesa dos índios o desculpam dos erros que terá cometido em circunstâncias especiais por estar convencido de que cumpria deveres de consciência a que não podia fugir.

ANCHIETA – FUNDADOR DA LITERATURA BRASILEIRA

Muitos falsos conceitos e inexatidões, que chegaram até o século XX, excluíram por vários motivos José de Anchieta do quadro de autores da literatura brasileira: o fato de não ter ele nascido no Brasil; a qualidade tida como duvidosa dos textos que publicou; a alegação de não serem esses textos propriamente literários, mas apenas de caráter religioso e apologético. Autores há, como o renomado crítico literário José Veríssimo, que só incluem na literatura brasileira o que se publicou do século XVII em diante, e dessa idéia errada ainda há reflexos em publicações recentes, como por exemplo a *Bibliografia Crítica da Literatura Brasileira* de Otto Maria Carpeaux, tão utilizada em nossas pesquisas de nível superior, na qual não há nem mesmo uma breve menção ao nome de José de Anchieta. Na Academia Brasileira de Letras, fundada em 1897, Anchieta não foi lembrado para Patrono de nenhuma das 40 cadeiras destinadas aos membros efetivos e das 20 aos sócios correspondentes da instituição, embora figurem entre os patronos alguns nomes de muito menor significação.

O que estamos dizendo pode parecer aos desinformados um exagero da nossa parte. Exemplo muito expressivo queremos no entanto apresentar para que se veja bem que Anchieta continua em nossos dias vítima de preconceitos os mais incríveis. O crítico Wilson Martins, que com vasta erudição mas algumas vezes com discutível avaliação crítica e percepção dos valores em causa se dispôs a fazer em sete alentados volumes a *História da Inteligência Brasileira*, diz logo no primeiro volume, em dez páginas consagradas a Anchieta:

Fazendo das letras apenas instrumento de catequese, Anchieta paga, como poeta, o pesado tributo dos que as sacrificam a outros fins que não elas mesmas. Sua literatura é mais religiosa que poética, se não for exclusivamente religiosa e nada poética ⁴.

Wilson Martins ora nega, ora confirma a importância da produção poética de Anchieta, deixando no espírito do leitor muitas dúvidas sobre o seu pensamento crítico, e é pena que assim seja, pois tem o missionário em boa conta como vulto da história e da cultura brasileira e trata com lucidez de outros pontos essenciais para a análise da obra anchietana.

Na segunda década deste século, duas contribuições valiosas já desfizeram as dúvidas sobre o lugar de Anchieta na literatura brasileira: o progresso dos estudos de teoria literária e de história das literaturas e a publicação de edições completas que revelaram a profusão e a qualidade dos escritos do missionário. Fixou-se o verdadeiro conceito de literatura brasileira, que nos faz agora considerar também como autores brasileiros os portugueses e estrangeiros que, radicados no Brasil, aqui compuseram sob a influência do nosso meio a sua obra literária, como Anchieta, Vieira, Tomás Antônio Gonzaga no passado, ou por exemplo Clarice Lispector, russa de nascimento, neste século. Por outro lado, já se pode entender que no âmbito da literatura brasileira se não de incluir não apenas textos em língua portuguesa, mas também em outras línguas, de autores brasileiros, ou de autores estrangeiros que se radicaram no Brasil ou nele viveram durante algum tempo e deram depoimentos sobre diferentes aspectos da vida e da cultura brasileira. Portanto, no nosso

.....

⁴ Wilson Martins, *História da Inteligência Brasileira*, São Paulo, Cultrix, 1976, p. 32.

entender, também fazem parte do patrimônio da literatura os textos de Anchieta em latim, em espanhol e em tupi, como os cronistas do século XVI, como os textos em várias línguas estrangeiras produzidos por autores brasileiros⁵.

Porém, a verdade é que não são poucos os ensaístas e críticos de prestígio e professores universitários de Letras e de História que continuam a desconhecer Anchieta como escritor, ou sabem dele pouca coisa, ou estão convencidos do diminuto valor literário do que escreveu, o que é profundamente lamentável, por afastá-lo da cogitação de bem maior número de leitores. Enquanto isso, os que se dispõem a estudar a literatura brasileira à luz de outros critérios, valendo-se de amplos recursos bibliográficos, e levando em conta o contexto em que se produziram as obras de cada autor, chegam a conclusões bem diferentes em relação a Anchieta, como as que expressou a grande brasilianista Luciana Stegagno Picchio, Titular da cátedra de Língua e Literatura Portuguesa na Universidade de Roma, autora de excelentes trabalhos de investigação nos campos da Lingüística, da Teoria da Literatura e da Crítica Textual, na sua primorosa obra *La Letteratura Brasiliana*. Com a inteligência e a acuidade crítica que a caracterizam e lhe permitem o bom aproveitamento da espantosa soma de informações que acumulou, Luciana Stegagno Picchio vê em Anchieta “uma completa personalidade literária” e uma “criatividade artística” incomum, aliada a “singular atitude de investigação lingüística” que o fez dominar com mestria quatro línguas e pela primeira vez elevar o tupi à “dignidade literária”. Sem deixar de perceber na produção literária de Anchieta a finalidade de atender ao projeto missionário, não lhe tira o “caráter de autonomia e espontaneidade artística” que sempre está na base de toda criação literária⁶.

No que diz respeito ao teatro anchietano, que é o tema de várias comunicações neste Congresso, cabe aqui uma referência ao Padre Lemos Barbosa, de saudosa memória, um dos maiores tupinólogos brasileiros, que tanto favoreceu a valorização do mesmo com o seu estu-

.....
⁵ Sirvam de exemplo, entre tantos outros, os escritos de Machado Assis, Alphonsus de Guimaraens, Joaquim Nabuco, Ribeiro Couto, em língua francesa.

⁶ As palavras entre aspas são traduções nossas de expressões de Luciana Stegagno Picchio, *op. cit.*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1972, p. 60-61.

do do *Auto de São Lourenço*, publicado em 1950⁷. Este *Auto* é uma peça redigida em três línguas (tupi, espanhol e português), que como acentua Lemos Barbosa foi representada a 10 de agosto de 1587 junto à igreja de São Lourenço, em Niterói, “perante a platéia mais heterogênea que já se reuniu para um teatro: a colônia, na variedade das suas classes sociais, e a indiada, na maioria temiminós do Espírito Santo, gente de Araribóia, mas também tupis de São Vicente e de Piratininga, além de tamoios, remanescentes das tragédias do Rio de Janeiro e do Cabo Frio”. Tratando de uma questão em controvérsia, firmou Lemos Barbosa o ponto de vista de que a variante da peça levada à cena na data citada “não é a primitiva, mas sim resultado de arranjos, em que podem ter tomado parte outras mãos além das de José de Anchieta”, o qual, admitindo-se a hipótese, é ainda assim, no seu entender, por fundadas razões o autor principal. Referindo-se às “interessantes ilustrações” aos estudos etnológicos no *Auto de São Lourenço*, acrescenta Lemos Barbosa:

Nele se espelham as principais vicissitudes do Brasil quinhentista: lutas com os franceses, lutas entre os missionários e os colonos, entre os índios e os brancos, lutas de tribos, êxitos e reveses da catequese, a eterna diferença com o castelhano, entradas de caça ao índio, o tráfico do índio pelo próprio índio, etc., etc.

Esclarece Lemos Barbosa que o *Auto* como obra literária “tem seus defeitos”, faltando-lhe acima de tudo “unidade de conjunto”, mas que o seu valor está precisamente “nos pormenores, nas cenas colecionadas, essas sim, com gosto”, que o assemelham “a uma espécie de teatro-revista indígena”. E diz em seguida:

Na história de nossa literatura, ele é como a recordação de um sonho, o lindo sonho que embalou os missionários ao aportarem a esta terra: o de uma nova cristandade, um povo que, convertido ao Evangelho, iria adorar a Cristo em uma nova língua neste mundo novo.

.....

⁷ Cf. *O Auto de São Lourenço - Uma Peça Teatral de Anchieta em Tupi, Castelhano e Português*, separata da revista *Verbum* VII, 2 (Rio de Janeiro, Universidade Católica, 1950) 201-247.

Diante de tais pareceres, perguntamos: como no ensino universitário de História e de Literatura Brasileira e nos cursos de formação religiosa dos seminários católicos continuar a ignorar os escritos de Anchieta em prosa ou em verso – estudos lingüísticos, cartas, textos históricos e doutrinários, sermões, peças teatrais, poemas – sem cuja leitura tantos dados preciosos são sonogados à correta avaliação da cultura brasileira e do trabalho missionário realizado no Brasil dos primeiros séculos da colonização?

OS TEXTOS ANCHIETANOS EM LÍNGUA TUPI

Merecem a maior atenção dos que se dedicam a pesquisas históricas, lingüísticas, filológicas e literárias os textos anchietanos em língua tupi, de que há boas edições ao alcance de todos, preparadas pelo Padre Armando Cardoso na coleção das obras completas de Anchieta da editora Loyola, em São Paulo. Esses textos compõem integral ou parcialmente os seguintes livros: *Arte de Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil*; *Teatro de Anchieta*; *Lírica Portuguesa e Tupi*; *Diálogo da Fé*; *Doutrina Cristã*.⁸

Já foi dito que ao chegar ao Brasil, com 19 anos de idade, José de Anchieta, além da sua língua, o espanhol, estava habilitado a expressar-se em duas outras, o português e o latim. Foi o fervor de missionário, desejoso de levar ao conhecimento dos índios a mensagem evangélica e de convertê-los à fé cristã, que o fez perceber logo, sabendo das experiências anteriores de alguns dos seus companheiros, ser indispensável o domínio das línguas indígenas nas regiões em que se operava o trabalho catequético, para atingirem plenamente os missionários os objetivos de comunicação com os grupos indígenas. Em pouco tempo conseguiu assenhorear-se dos mistérios da língua mais falada na costa do Brasil, a língua tupi, a exemplo de integrantes do grupo a que pertencia, como os padres Azpilcueta Navarro, Luís da Grã, Pêro Correia, Antônio Rodrigues e alguns outros. Sem demora elaborou esquemas para escrever uma gramática da mesma, o que mais uma vez prodigiosamente já tinha conseguido aos 22 anos de idade. Essa *Arte de Gramática da*

.....

⁸ Devemos aqui prestar justíssima homenagem ao sábio sacerdote jesuíta Armando Cardoso por toda uma vida de dedicação sem limites aos estudos anchietanos.

Língua Mais Usada na Costa do Brasil, que todavia só no ano de 1595 viria a ser publicada em Coimbra, desde 1556 já passara a circular em cópias manuscritas entre os missionários.

Sobre a língua indígena cuja descrição Anchieta resolvera fazer em sua gramática, e sobre o seu destino histórico, há o seguinte parecer do Padre Lemos Barbosa:

Língua vulgar, prevalente nos primeiros tempos da Colônia, falada na catequese e nas bandeiras, instrumento das conquistas espirituais e territoriais da nossa história, o seu conhecimento, sequer superficial, faz parte da cultura nacional. Adotada como língua “geral” ou “comum” por índios de outros grupos étnicos e lingüísticos, pelos próprios portugueses e, ao que parece, até por muitos negros, tornou-se laço de união entre os vários povos que formaram o Brasil, e destarte contribuiu para fortalecer, na América Portuguesa, aquela unidade política que faltou à América Espanhola. De sua antiga preponderância são vestígios os nomes geográficos que semeiam o território nacional e os milhares de palavras incorporadas ao léxico brasileiro.⁹

No tópico intitulado “O Precursor dos Estudos Lingüísticos no Brasil” do nosso citado artigo sobre José de Anchieta publicado na revista *Confluência*, reunimos várias comprovações de que não fazem sentido as afirmações de que esse “tupi antigo é uma criação artificial dos jesuítas e de que Anchieta subordinou a sua descrição lingüística ao modelo da gramática latina”. O professor Frederico Edelweiss, um dos nossos maiores estudiosos da matéria, historiador e impulsionador dos estudos tupinológicos na Universidade da Bahia, sem deixar de reconhecer “a presença da gramática latina no espírito dos tupinistas inacianos em suas elucubrações lingüísticas”, contestou com as seguintes palavras a falsa explicação com que se tentou depreciar a *Gramática* de Anchieta:

Entretanto, concluir daí que a *estrutura* latina era por eles considerada o modelo e que, para melhorar o tupi, o disciplinaram pela gramática latina, é ultrapassar os limites. É uma afirmação não apenas impossível de provar, mas

.....

⁹ Cf. *Curso de Tupi Antigo: Gramática, Exercícios, Textos*, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1956, p. 9.

ilógica, porque tais alterações dificultariam grandemente a evangelização, somando, para gente bronca, o abstruso de concepções religiosas, tão diferentes, à sua transmissão em linguagem desajustada com a dos índios. A história mostra que o jesuíta não anularia grande parte do seu esforço pela falta de adaptação lingüística adequada. Ao contrário, esse preparo, segundo a declaração expressa de Antônio Vieira, foi sempre exigência primordial entre os jesuítas, ao ponto de sobreporem, para os missionários, o conhecimento do tupi ao do latim desde o tempo de Nóbrega e de admitirem de preferência elementos conhecedores do tupi, por haverem convivido com os índios.¹⁰

Há duas indagações imperiosas a serem feitas neste momento: como explicar a pouca importância em que é tido o tupi antigo ou o esquecimento a que é relegado por estudiosos da lingüística moderna? Por outro lado, que interesse real pode ter o retorno ao estudo desse tupi antigo nos dias atuais? Para responder, cremos ter argumentos de muito peso, graças principalmente a três tupinólogos brasileiros: os já citados Padre Lemos Barbosa (autor do *Curso de Tupi Antigo*, 1956, do *Pequeno Vocabulário Tupi-Português e Português-Tupi*, 1967 e 1970) e o Professor Frederico Edelweiss (autor de *Tupis e Guaranis – Estudos de Etnonímia e Lingüística*, 1947, e de *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis*, 1969), e mais o Professor Eduardo de Almeida Navarro, da Universidade de São Paulo, que com grande entusiasmo e saber retomou há alguns anos o caminho desses seus dois ilustres antecessores. Este último acaba de publicar o livro *Método Moderno de Tupi Antigo – A Língua do Brasil dos Primeiros Séculos* (Petrópolis, Editora Vozes, 1998), em cujo prefácio apresenta as principais razões que justificam o interesse pelos estudos do tupi antigo: como “a velha *língua brasílica* dos primeiros dois séculos de colonização do Brasil”: a língua indígena que “mais importância teve na construção espiritual e cultural do Brasil”, chegando a ser, “por séculos, a língua da maioria dos membros do sistema colonial brasileiro, de índios, negros africanos e europeus”, assim “contribuindo para a unidade política do Brasil”; e que, além disso, “marcou a língua portuguesa do Brasil com milhares de termos, nomeou milhares de lugares no nosso país [...], penetrou em nossa literatura

.....

¹⁰ Cf. *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis - Confrontos e Revisões*, Rio de Janeiro, Livraria Brasileira, 1969, p. 43.

colonial, no Romantismo, no Modernismo, foi referência fundamental de todos os que quiseram afirmar a identidade cultural do Brasil”¹¹.

Hoje já se percebe com nitidez que há na verdade dois campos distintos de investigações sobre as línguas indígenas no Brasil: o dos estudos do tupi antigo, por reconstituição filológica, isto é, através dos textos que nos foram legados, principalmente por José de Anchieta; e o dos estudos das línguas indígenas remanescentes, portanto faladas, que tem sido feito por pesquisa *in loco* preferencialmente, graças à iniciativa de institutos de alto nível científico que, na linha do movimento de defesa dos direitos dos grupos indígenas e de preservação dos seus traços culturais, passaram a organizar programas cuja execução já tem alcançado excelentes resultados, como os do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, e os da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), e consagraram o nome de outros grandes lingüistas, entre os quais o professor Aryon Dall’Igna Rodrigues (autor do excelente livro *Línguas Brasileiras – Para o Conhecimento das Línguas Indígenas*, São Paulo, Edições Loyola, 1986). Sabe-se que entre os estudiosos de Lingüística Moderna no Brasil, vários deles com atuação no ensino universitário, não são poucos os que por lamentáveis equívocos só reconhecem real importância nos estudos de lingüística sincrônica. Daí advém entre outras coisas o equívoco de depreciar o tupi antigo e os textos respectivos, em que ele foi retratado tão custosamente por diferentes razões, como o apoio ao trabalho de catequese dos missionários. É uma depreciação que absurdamente põe em confronto os métodos rigorosos da ciência lingüística hodierna com o precário método usado no século XVI por Anchieta para organizar a sua *Arte de Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil*. Felizmente, porém, vozes autorizadas já se ergueram – como as de Lemos Barbosa, Frederico Edelweiss e Eduardo de Almeida Navarro – para comprovar a leviandade com que esses lingüistas estabelecem comparações infundadas e depreciam o que de fato não estão em condições de avaliar.

Ademais, Anchieta, escrevendo para os índios, com a percepção de que eles eram muito afeiçoados à música e à dança, cometeu o feito extraordinário de alçar a língua tupi à condição de língua literária, usando-a em poemas para cuja composição se valeu dos recursos de ritmo,

.....

¹¹ *Op. cit.*, p. XI.

métrica e rima da versificação quinhentista. Como hoje toda a população do Paraguai é bilíngüe, e pois se exprime em espanhol e em guarani, esta última uma língua-irmã do tupi, é de crer que um paraguaio, mesmo de nível escolar secundário, tenha possibilidade de entender um texto anchietano em tupi. O tupi antigo de Anchieta não é, por conseguinte, uma língua morta, como por equívoco se poderia afirmar com base na constatação de que seu uso foi progressivamente abandonado no Brasil a partir do final do século XVIII. Num dos capítulos do seu livro sobre as línguas indígenas do Brasil, há pouco citado, Aryon Dall'Igna Rodrigues, tratando da família lingüística tupi-guarani, da qual cerca de 21 línguas ainda são faladas no Brasil, lembra que o tupi antigo e o guarani antigo “são conhecidos por documentos dos séculos XVI e XVII”, esclarece que o guarani paraguaio é falado por cerca de três milhões de pessoas, e em seguida com os dados registrados e as observações que faz patenteia a importância dos estudos tupinológicos como forma de interpretar corretamente todos os remanescentes da cultura e língua tupi na vida brasileira, e fornece boa bibliografia aos interessados em tais estudos.¹²

.....

¹² Cf. *Línguas Brasileiras - Para o Conhecimento das Línguas Indígenas*, São Paulo, Ed. Loyola, 1986, p. 29-39.

(Página deixada propositadamente em branco)



MILTON MARQUES JÚNIOR

Brasil, Universidade Federal da Paraíba

ANCHIETA, DOCTRINA E POESIA

Entre os estudiosos, é unânime a condição do padre José de Anchieta (1534-1597) como o personagem mais importante do Brasil do século XVI, tendo em vista a obra cultural que desenvolveu e nos legou¹. Aos 19 anos de idade, ainda um noviço, ele chega ao Brasil para dar continuidade ao trabalho de catequese, iniciado pelo padre Manuel da Nóbrega quatro anos antes, em 1549. Como missionário jesuíta, sua maior incumbência era a conversão dos índios, a expansão da cristandade entre aquela gente, que não tinha fé, nem lei, nem rei, segundo o testemunho dos cronistas da época, dentre eles, Gândavo² e Gabriel Soares

.....

¹ Deixamos proposadamente de fora, Flávio Kothe, que, em atitude mais diatríblica do que polêmica, não vê na produção de Anchieta, mais do que “catecismo rimado”, cuja poesia “A Santa Inês”, por exemplo, não apresenta senão “estrofes ridículas, a que se sucedem outras ainda piores”. Pretendendo estabelecer o cânone colonial, o autor desconstrói os cânones do livro didático e instaura a sua verdade inabalável, firmada na grande descoberta de que os textos de Anchieta não tinham a precípua finalidade literária, mas doutrinária. (Flávio R. Kothe, *O cânone colonial: ensaio*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1977, p. 312-318).

² “A língua deste gentio toda pela Costa, é uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.” (Pêro de Magalhães

de Sousa³. Cabia-lhe, ainda, cuidar da saúde moral e espiritual dos colonos que habitavam a então Terra de Santa Cruz. José de Anchieta, no entanto, produziu obra maior do que a que se esperava de um catequista, em pleno Novo Mundo, com a missão de difundir os ideais católicos.

Nos seus trabalhos, consta desde uma tentativa de se fazer a crônica da Companhia de Jesus no Brasil, de que nos restaram apenas fragmentos, até um poema épico em louvor dos feitos heróicos do então Governador Mem de Sá, escrito em latim, passando pela poesia e o teatro religiosos. Sua obra poética, por sua vez, tanto apresenta o lado do conforto espiritual, quanto a preocupação com a catequese, constituindo-se, nesse sentido, obra doutrinária e pedagógica. O aprendizado da língua indígena, veículo importante na sua obra de conversão dos gentios, rendeu-lhe a publicação em 1595, daquela que seria a primeira gramática do Brasil – *A Arte da Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil* –, e o pioneirismo na sistematização da língua tupi entre nós. Como se sabe, Anchieta utilizava-se de vários idiomas, produzindo os textos de acordo com o público-alvo a quem se destinavam suas publicações. O tupi é, portanto, a língua de que ele mais fez uso, visto que

.....

Gândavo, *Tratado da terra do Brasil e História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, Belo Horizonte – Itatiaia, São Paulo – EDUSP, 1980, p. 52). “A língua de que usam, toda pela costa, é uma: [...] esta de que trato, que lhe é geral pala costa, é mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar. Alguns vocábulos há nela de que não usam senão as fêmeas, e outros que não servem senão para os machos: carece de três letras, convém a saber, nem se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido” (*id. ibid.*, p. 123-124).

³ “Têm muita graça quando falam, mormente as mulheres; são mui compediosas na forma da linguagem, e muito copiosos no seu orar; mas faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, cousa muito para se notar; porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronunção, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz a lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronunção, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som da sua vontade; [...]” (Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (Edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, e acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagen), São Paulo, Companhia Editora Nacional – EDUSP, 1971, 4ª ed., p. 302).

seu intuito era o de atingir os índios ou o colono que já entendia a língua mais usada na costa brasileira, no século XVI.

A sua obra oscila, pois, do meramente documental, sem valor literário reconhecido, mas de capital importância para a nossa formação histórico-cultural, à valorização literária da sua poesia e do seu teatro, cujos resultados superavam os conseguidos com os sermões ou a prédica religiosa tradicional.

Em seu ensaio sobre José de Anchieta⁴, Alfredo Bosi propõe-se a analisar a cisão existente entre as obras lírica e teatral do padre espanhol, revelando o quanto elas apresentam diferenças internas de forma e de sentido. Alegoricamente, na obra doutrinária, Anchieta abstrai-se da crítica ou do louvor a pessoas, aproximando estas práticas de instituições e/ou de valores. Como uma maneira de suprir a ausência de palavras e concepções inexistentes no tupi, Anchieta cria novas palavras, fundindo elementos do mundo indígena com os do mundo cristão, aprontando uma terceira via, no dizer de Alfredo Bosi, diferente da teologia cristã e da crença tupi. Deste modo, se as palavras e a sintaxe do seu teatro são tupi, o ritmo permanece português. Alfredo Bosi chama a atenção para esta aculturação “pontuada de soluções estranhas quando não violentas”⁵, em que se transforma, por exemplo, a idéia de Tupã, originariamente uma força da natureza, confundida com o trovão, em um deus do bem, que terça armas, em luta cerrada com o mal, representado por Anhangá, cujos maus hábitos – antropofagia, poligamia, culto aos mortos, beberagem de cauim, o fumo, provocador de transe –, eram dura, insistente e veementemente combatidos. De modo a reificar a noção de pecado, inexistente entre os índios, o padre Anchieta criou, por exemplo, a palavra *angaipaba*, significando literalmente, coisas da alma perversa⁶. Desse modo, tornava-se mais fácil a manipu-

.....

⁴ Alfredo Bosi, “Anchieta ou As Flechas Opostas do Sagrado”, In *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 64-93.

⁵ *Id. ibid.*, p. 66.

⁶ *Id. ibid.*, p. 67. Em José de Anchieta, *Poesias* (Transcrições, traduções e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins), Belo Horizonte – Itatiaia, São Paulo – Editora da Universidade de São Paulo, 1989, p. 585, lê-se: “*Emoingó, pabê apiába/ Tupána rekó rupi./ Kuña, guaibi, kurumí,/ tosopá tekó angaipába/ ko taporanga sú!*”, cuja tradução é “Faze que todos os homens/ observem as leis de Deus./ Que mulheres, velhas, crianças,/ afastem os pecados/ desta aldeia formosa!”.

lação maniqueísta de Tupã-Deus, “pai que santifica a minha alma”⁷ x Anhangá-Demônio, “o anjo mau,/corruptor,/ assassino de nossa alma”⁸.

A facilidade encontrada pelos jesuítas na catequese dá-se em virtude da ausência, entre os índios, de um sistema religioso organizado como existia no judaísmo-cristianismo, que, com sua ordem cósmica, aparece para preencher o aparente vazio da cultura autóctone. O único culto que os índios prestavam era aos mortos; o único ritual, o da antropofagia. Este era visto pelos índios como uma forma de assimilação dos valores do devorado, servindo de rito de passagem para os guerreiros nele envolvidos, que, normalmente, mudavam de nome e de condição. Para os jesuítas, estas práticas deveriam ser abolidas. O meio seguro consistia na disseminação do horror aos espíritos malignos e na infusão do medo, através da diabolização das cerimônias.

Identificar o mal, personificando-o nos heróis guerreiros índios, como os chefes Aimbirê e Guaixará, atribuindo-lhes um elenco de vícios, para que sirvam de exemplo, trata-se, sem dúvida, de um modo eficaz de subjugar-lo ao bem⁹. Anchieta apenas reiterava, como prática, o etnocentrismo europeu, amplamente disseminado pelos cronistas do século XVI que não viam as cerimônias indígenas senão como atos bárbaros de uma gente diabólica. Para subjugar tais efeitos, a difusão dos sacramentos e, dentre eles, especialmente a *Comunhão*, é fator dos mais importantes.

.....

⁷ “Ejorí, Pai Tupã, / xe angá moingokatuábo!” (“Vem, Senhor, / santificar a minha alma!”). José de Anchieta, *Poesias [...]*, op. cit., p. 573.

⁸ “Añánga aiba, / morapitiára, / jandé ánga jukasára”. Id. *ibid.*, p. 573.

⁹ Chefes e heróis tamoios, aliados aos franceses, quando estes quiseram tomar o Rio de Janeiro, em 1555. Anchieta os apresenta no Auto de São Lourenço, como a alegoria do mal e de todos os vícios condenáveis: Guaixará é o diabo assado (*xe añangusú mixyra*, - *id. ibid.*, p. 689), que gosta de alvoroçar as tabas, beber cauim até vomitar (p. 690), dançar, tingir o corpo, fumar, curandeirar, enfurecer-se, matar e comer o inimigo, amancebar-se, ser desonesto, ser espião, adulterar (p. 691). Aimbirê, por sua vez, é o grande chefe, pervertedor dos homens (*tubixakatú Aimbirê, / apiába moangaiapára*. - p. 696). Quando São Lourenço pergunta a Guaixará quem ele é, a resposta que obtém é a seguinte: - Sou Guaixará, o bêbado, / grande boicininga, jaguar, / antropófago, agressor, / andirá-guaçu que voa, / demônio assassino (*Guaixará kaguára, ixé, / mboitiningusú, jaguára, / moruára, moroapyára, / andirá-guasú bebé, / añánga morapitiára*. - p. 701).

Já Aimbirê responde ao mesmo São Lourenço: - Sou jibóia, sou socó, / o grande tamoio Aimbirê. / Sucuriju, gavião, / tamanduá grenhudo, / sou demônio luminoso! (- *Xe jibóia, xe sokó, / xe tamuiusú Aimbirê. / Sukurijú, taguató, / tamanduá atyrabebó, / xe añánga moropé!* - p. 702).

A sua alegoria, diz ainda Alfredo Bosi, é concebida para as massas, com um conteúdo doutrinário, destinada a persuadir o espectador anônimo que a recebe passivamente como um sentido a ser assimilado. É a força avassaladora da ideologia contra-reformista no recente mundo da América: “A alegoria foi o primeiro instrumento de uma arte para massas criada pelos intelectuais orgânicos da aculturação”¹⁰.

Se a obra doutrinária fundamenta-se no “didatismo alegórico rígido, autoritário”¹¹, a obra lírica apresenta como fundamento o símbolo e a efusão, na busca da intimidade com o divino. É neste momento que a Eucaristia surge com mais força, como celebração do alimento e do ritual que santifica, como exemplo de substituição da prática da antropofagia, abominável aos olhos do jesuíta. O ato de comer para assimilar as virtudes é agora centrado no amor e não na vingança, come-se um amigo e não o inimigo, esta comida traz a vida e não a morte. Comungar é comer Deus-Tupã, é *Tupã rára*.

Na difusão do império através da fé, utilizando-se da literatura como meio eficaz de chegar à catequese, Anchieta impõe-se, pois, como o primeiro intelectual do Brasil, cuja obra já revela os contrastes que dariam origem ao nosso Barroco, apesar do caráter maniqueísta, em que se punia o mal e se exaltava o bem, como maneira de destruição dos valores e da tradição indígena, para fazer prevalecer os ideais contra-reformistas, numa colonização que devia processar-se dentro dos moldes do catolicismo europeu. É assim que Aderaldo Castello caracteriza a sua obra teatral: “[...] o auto propriamente dito, na sua intenção pedagógica em relação ao indígena, se desenvolve na forma de diálogos explicativos e moralizadores, para a repressão ao que a Igreja condenava”¹².

O seu poema em louvor a Mem de Sá, *De gestis Mendi de Saa*¹³, foi escrito para a exaltação dos feitos gloriosos do Governador-Geral, subjugando os índios Tamoios, aliados aos franceses, e, principalmente, derrotando estes últimos, com a tomada do forte de Villegaignon, em 1560. Poema épico, fundindo o estilo clássico com os elementos do

.....
¹⁰ *Id. ibid.*, p. 81.

¹¹ *Id. ibid.*, p. 93.

¹² José Aderaldo Castello, *Manifestações literárias do período colonial (1500-1808/ 1836)*, São Paulo, Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1975, 3ª ed., p. 50-51.

¹³ José de Anchieta, *De gestis Mendi de Saa* (Original acompanhado da tradução vernácula pelo padre Armando Cardoso S. J.), Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1958.

mundo cristão, nele Mem de Sá aparece como um novo Enéias – a influência de Virgílio e, especificamente, da *Eneida* é marcante –, para fundar uma nova cidade gloriosa: São Sebastião do Rio de Janeiro. O governador, no entanto, mais do que o herói pagão de Virgílio, é o braço armado de Deus, que transforma a sua espada em cruz invencível na punição ao gentio e ao herege francês. Aparece, assim, o governador como o primeiro propagador da fé cristã, subjugando em nome de Deus/Cristo, “os altivos Brasis” – os índios –, cujos costumes ferozes e hábitos diabólicos foram esquecidos¹⁴.

O poema conta com 2946 versos hexâmetros, em latim, divididos em três partes, além de uma epístola inicial. No livro I dá-se a glorificação de Fernão de Sá, jovem filho de Mem de Sá, morto em batalha contra os índios Tupiniquins, pela colonização da Capitania do Espírito Santo (1558), fato depois aludido pelo cronista Pêro de Magalhães Gândavo¹⁵.

O livro II mostra os feitos pessoais do governador, subjugando os índios à sua lei, na campanha de Ilhéus, assegurando a fundação da vila e sua prosperidade. Já o livro III relata a Guerra do Paraguçu (1559), na Bahia, em que alguns portugueses são mortos pelos índios e estes se recusam a entregar os criminosos para serem punidos. Levados à guerra, os índios são derrotados e assinam a paz, libertando-se Salvador e firmando-se o domínio português. Vencedor, Mem de Sá volta ao Rio de Janeiro, faz frente aos Tamoios e aos franceses, culminando com a sua vitória e a derrocada do forte de Coligny (16/03/1560). É o golpe de morte na chamada Confederação dos Tamoios. Genuinamente americano, na apresentação de um tema caro à história nacional e na repre-

.....

¹⁴ “O indômito Brasil já seus anchos orgulhos/ depôs, e tombou, rendido às tuas armas.// O que dantes, furioso, semeava ruínas e guerras,/ aprecia os favores de redentora paz.// O que dantes vivia escondido em sombrias florestas/ aos templos do Senhor já pressuroso corre.// O que há pouco, cão feroz, roía ossos humanos,/ sacia com o Pão dos Anjos o coração já manso.” (p. 47).// “O primeiro a vingar os ultrajes do gentio inumano/ e dobrar-lhes a cerviz às tuas ordens justas.// Ao peso do teu braço, os altivos Brasis esqueceram/ seus ferozes costumes e seus sangrentos ritos.” (p. 51). In: José de Anchieta, *De gestis Mendí de Saa* (Original acompanhado da tradução vernácula pelo padre Armando Cardoso S. J.), Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1958.

¹⁵ Pêro de Magalhães Gândavo, *Tratado da terra do Brasil e História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, Belo Horizonte – Itatiaia, São Paulo – EDUSP, 1980, p. 135.

sentação da cor local e do seu habitante, o poema já deveria, há muito tempo, ser considerado como o início do fato literário no Brasil.

Embora a sua produção literária não tivesse um fim em si mesma, pois era um instrumento de catequese, José de Anchieta é importante para a formação da literatura brasileira, visto que sua literatura doutrinária já esboça as características do que se vai produzir nos séculos seguintes: a poesia religiosa, a tentativa de fusão do sagrado com o profano, o encômio e o teatro.

Nos 44 anos que passou no Brasil, Anchieta revelou uma produção plenamente influenciada pela sua vida de homem erudito renascentista eivada do dilaceramento existencial contra-reformista, “resultando no bifrontismo que caracteriza sua criação literária, herdeira das últimas formas medievais e antecipadoras das primeiras expressões barrocas, mas repassada pelo humanismo renascentista”, conforme bem o diz Paulo Roberto Pereira¹⁶.

Segundo Eduardo Portella,

foi a mistura, mais do que a pureza ou o isolamento, que o comprometeu com as linhas de força do Renascimento. Através dele, a herança clássica, filtrada sem dúvida pelas decisões normativas da *Ratio Studiorum*, chegam sem maiores resistências, ao estuário insólito da vida quotidiana. Anchieta, atento e atencioso para com os mínimos gestos do outro, para com as mais imperceptíveis manifestações da alteridade, escreve uma literatura para – para a convivência, para a catequese, para a conquista. Daí a ciclotomia dos seus diversos registros, no interior dos quais se revezam o terno e o autoritário, a inclinação tolerante e o desempenho sentencioso, em meio a ordens e ordenações peremptórias¹⁷.

Cumprindo-nos, ainda, falar um pouco da poesia religiosa de Anchieta, que inaugura o encômio tão peculiar na poesia brasileira do período colonial, para este trabalho, selecionamos o poema “A Santa Inês”, com rápida incursão por outro, “Do Santíssimo Sacramento”, ambos longos poemas de exaltação à fé cristã.

.....

¹⁶ José de Anchieta, *De gestis Mendi de Saa* (Apresentação de Eduardo Portella; introdução de Paulo Roberto Pereira, Edição fac-similar), Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro, 1997, p. 11.

¹⁷ *Id. ibid.*, p. 6.

No poema “Do Santíssimo Sacramento”¹⁸, Anchieta procura exaltar a importância do sacramento da comunhão. Em sendo um dos mistérios cristãos, originada a partir da última ceia de Cristo com os apóstolos, a comunhão é uma ação de graças (= eucaristia), inicialmente celebrada em memória da libertação do cativo de Israel do Egito (*Êxodo*: 12, 14; 13, 3. 9. 16), na páscoa judaica. A ordem de Jesus de repetir esta celebração/refeição como anamnese (= memória) correspondia, portanto, a uma idéia familiar a seus discípulos¹⁹. Se inicialmente a idéia da comunhão guardava apenas o significado de lembrança da liberdade e da passagem (= páscoa) pelo deserto, fugindo do cativo de Israel do Egito, e, ao ser retomada por Jesus, teve a intenção de celebrar a sua passagem pela terra, após a sua morte, a comunhão passou a ter também a concepção de sacrifício, conforme está em *Mateus*, *Marcos* e *Lucas*. Assim a comunhão é o pão

deixado para memória
da morte do Redentor,
testemunho de seu amor
verdadeiro.

Este manjar, que se recebe no ato da comunhão, põe em comum através da comida, conforme explicita a sua etimologia, e traz em sua substância a vida eterna, em consonância com o que está pregado no Evangelho, em que não só quem crê em Jesus jamais perecerá, tendo como prêmio a vida eterna (*João* 3:16), mas também a concepção de que Pai e Filho são um só (*João* 10:30). É interessante que Anchieta, procurando a melhor maneira de veicular a doutrina religiosa cristã, sobretudo a católica, buscava efetuar a fusão de elementos da cultura indígena com os elementos da Igreja. É assim que a comunhão serve para, a um só tempo, condenar a antropofagia e estabelecer um novo ritual antropofágico, em que desta vez o espírito é comido para que se assimilem as virtudes cristãs que darão a vida e não a morte:

.....

¹⁸ José de Anchieta, *Poesias* (Transcrições, traduções e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins), Belo Horizonte – Itatiaia, São Paulo – Editora da Universidade de São Paulo, 1989, p. 391-397.

¹⁹ *Dicionário enciclopédico da bíblia* (Org. Dr. A. Van Den Born), Petrópolis (RJ), Vozes, 1987, 4ª ed..

Este dá vida imortal,
este mata toda fome,
Porque nele Deus e homem
se contêm.

Em “A Santa Inês”²⁰, poema objeto de nossa análise, constituído na sua maioria por quadras e versos redondilhos menores e maiores, Anchieta se utiliza, além do metro, de uma rima popular – metade dos versos obedece à estrutura rímica da quadra popular, *abcb*; a outra metade utiliza-se da estrutura mais freqüente no soneto, *abba* –, o poeta demonstra que domina a arte da versificação, utilizando-se ora de forma erudita, ora de forma popular para a composição de um texto, cujo objetivo maior é a doutrinação religiosa. Como sua literatura dirigia-se para um público especial – índios e colonos –, Anchieta sabia que devia buscar uma maneira de atingir rapidamente tal público, daí a mescla do erudito com o popular, cujo resultado é um texto que pode ser lido por qualquer viés, sem perda de sua qualidade. Podemos constatar, pois, que do levantamento efetuado na estrutura do poema sobressaem elementos importantes, para a sua compreensão, interpretação e análise.

Homem erudito, conhecedor de várias línguas de cultura, além do tupi, Anchieta vai buscar no grego o sentido etimológico de Inês – santa, pura e casta –, para compor a imagem da virgem romana martirizada no ano 305 da era cristã, por não querer abjurar a sua fé, e de quem seu panegirista, Santo Ambrósio, dizia – *Nomen virginis titulus est pudoris* –, assegurando, assim a sua pureza. Na composição de uma santa, pura e casta, a quem Anchieta faz “santíssima” (Santa Inês é igual a Santa Santa, traduzindo o efeito superlativo com a repetição do adjetivo) e que se dá em martírio pela fé, Anchieta a aproxima de Cristo, igualmente martirizado. Para que esta aproximação seja maior e mais eficaz, Anchieta inicia o poema chamando Inês de “Cordeirinha linda”, em que *agnes*, no latim, a partir do grego *hagnes*, resulta numa identificação com *agnus*, cordeiro, embora sem qualquer aproximação etimológica. O poeta sabe, no entanto, que esta aproximação é perfeitamente viável pela poesia.

Do mesmo modo que Jesus, aguardado com ansiedade, Santa Inês

.....
²⁰ *Id. ibid.*, p. 406-409.

anuncia o pão da vida, que é preciso comer para alcançar a luz, a graça da vida nova aceitando Cristo, a luz do mundo (*João 8:12*), idéia expressa tanto na repetição da palavra “lume”, quanto na palavra “graça”, nos versos abaixo, que se inicialmente é ambígua, tem em seguida a sua ambigüidade desfeita:

Não se vende em praça
este pão da vida,
porque é comida
que se dá de graça.

Ó preciosa massa!
Ó que pão tão novo
que, com vossa vinda,
quer Deus dar ao povo!

Ó que doce bolo,
que se chama graça!
Quem sem ele passa
é mui grande tolo.

Dividido pelo próprio poeta em três partes separadas por algarismo romanos, desprovidas de título, elas bem poderiam se chamar “Anunciação” – em que a vinda da Santa Inês é tão esperada quanto a vinda de Cristo, daí a sua identidade inicial com ele –, “Comunhão” – em que Inês é o pão da vida, o que solidifica a identificação com Cristo (v. *João 6: 51* e *I Coríntios 11:17*) –, e “Exaltação” – em que a santa adentra o altar de Deus, como esposa de Cristo para ser exaltada. Nesta última parte fica evidente a fabricação do poema para um público específico, tendo em vista o poeta iniciá-lo com uma exortação para a exaltação da santa, não só através do verbo solto, no início do poema – *Cantam:* —, mas também de uma estrofe fixa, em itálico, que se repete três vezes, à maneira de um coro:

*Entrai ad altare Dei,
virgem mártir mui formosa,
Pois que sois tão digna esposa
De Iesu, que é sumo rei.*

Se correremos este longo poema de 24 estrofes (19 quadras e 2 quintilhas), constataremos, ainda, que Anchieta não recorre a termos preciosos ou vocábulos rebuscados. Ciente de seu papel de catequista, ele sabia que para atingir os seus objetivos deveria utilizar-se de uma linguagem que atingisse mais rápido o seu público. Linguagem em que a poesia, com sua forma, métrica e ritmo populares era apenas um meio eficaz, não um fim em si mesma.

À guisa de conclusão, vale a pena reproduzir o que diz Maria de Lourdes de Paula Martins, nas Notas Prévias das *Poesias* de Anchieta, por ela organizado:

O poeta tornou-se soldado de Loiola. Usa do metro para não usar a chibata; distrai, com um teatro, os catecúmenos, para mantê-los aldeados. Bem sabe que não é definitiva a conversão desses selvagens, mas está certo, com a Inquisição, de que é preciso fazer morrer em graça, porque a justiça de Deus será inflexível²¹.

Pela contribuição cultural que nos legou, Anchieta figura como precursor da literatura brasileira, conforme José Aderaldo Castello²². Hora já é, no entanto, de considerarmos que está na sua obra lírica, na sua obra dramática e, sobretudo, na sua obra épica, o início do fato literário no Brasil, numa época em que Camões ainda não havia publicado *Os Lusíadas*.

.....

²¹ José de Anchieta, *Poesias* [...], *op. cit.*, p. 38.

²² José Aderaldo Castello, *Manifestações literárias* [...], *op. cit.*, p. 53.

(Página deixada propositadamente em branco)



MIRIAM APARECIDA DEBONI

Brasil, Universidade Federal de Viçosa

DULCE MARIA VIANA MINDLIN

Brasil, Universidade Federal de Ouro Preto

ANJO E DIABO NO DIÁLOGO DA FÉ

Amando a tua virtude,
renunciamos ao vício,
e em ti vivemos,
aspirando ao teu olhar,
buscando-te,
imitando-te,
trazendo-te no coração.

(Cantiga por o sem-ventura à Nossa Senhora)

O texto acima aponta para o uso constante de representantes da Igreja Católica, como por exemplo a Virgem Maria, nas obras catequéticas do padre José de Anchieta. Nesta cantiga, o autor dirige-se à figura virtuosa de Maria, apresentando-a como exemplo a ser imitado e buscado por todos.

Mesmo sendo uma figura muito recorrente em suas obras, não é única. O autor utiliza-se de outras figuras representativas do Cristianismo, como os anjos e diabos.

Apesar de estas figuras poderem ser encontradas em diferentes

estruturas discursivas, todas apresentam-se com uma mesma finalidade: participam no processo de renúncia, por parte dos chamados gentios, de seus costumes, pela imposição dos costumes cristãos.

Quando analisados por uma perspectiva histórico-salvífica, os anjos apresentam-se, em inúmeras passagens bíblicas, como verdadeiros súditos de Deus, que vieram do céu para anunciar aos homens as incumbências divinas. “Não são todos os anjos espíritos encarregados de um ministério, enviados a serviço dos que devem herdar a salvação?” (Hebreus 1,14).

Já a figura do diabo é reconhecida como o opositor, o grande inimigo de Deus. Os relatos bíblicos deixam claro que a função primordial de Satanás é impedir, por ódio contra Deus e seus semelhantes, que a graça divina retorne ao homem pecador, instigando-o a pecar contra os desígnios de Deus. “Sede sóbrios! Vigiai! Vosso adversário, o Diabo, ronda qual leão a rugir, buscando a quem devorar” (IPed 5,8).

No catecismo *Diálogo da Fé*, os anjos não se apresentam somente como mensageiros de Deus, assim como o diabo não se apresenta apenas como o seu grande opositor, mas adquirem outras funcionalidades: auxiliam o autor na propagação dos conceitos do Pecado, Graça, Justificação e Vida Eterna, mediante a fé.

Através de uma relação dialética entre a Sagrada Escritura e o texto anchietano depreende-se a essência desse catecismo: introduzir os chamados gentios na fé, iniciando-os na plenitude da vida cristã, através da pregação das Doutrinas da Igreja Católica. “Portanto, a fé vem da audição e a audição vem da pregação, que é mandamento de Cristo” (Romanos 10-17).

As Doutrinas cristãs propagadas pela obra referem-se à apresentação da figura de Jesus como Nosso Senhor, ao ensino do valor do Sinal-da-Cruz, do nome e invocação de Jesus e dos Santos. Em seguida, o autor trabalha com os Sacramentos (Batismo, Confirmação, Confissão, Extrema-Unção, Ordem, Matrimônio), dedicando uma parte, como não devia deixar de ser, para relatar a vida de Jesus¹

.....
¹ A obra dedica uma grande parte narrando as passagens de Jesus, já que é por Sua morte temos acesso à graça de Deus e à Justificação (entendida como a purificação dos nossos pecados e comunicação da justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo e pelo Batismo, concedida pelo poder da graça do Espírito Santo) Assim está no texto de Romanos « Assim, pois, justificados pela fé, temos paz com Deus, por meio de Jesus Cristo nosso Senhor.

(Paixão, Horto, Anás, Caifás, Pilatos-Herodes, Coluna, Coroa, Cruz). Ao final, aborda os dez mandamentos da lei de Deus, os quais se resumem no Amor de Deus sobre todas as coisas, e (no amor) do próximo como (amamos) a nós mesmos, concluindo com o ensinamento da Oração do Pai-Nosso.

Sendo a obra destinada a um público pagão, o reconhecimento da Fé em todos os temas acima enumerados tem, conforme o texto de Efésios 2-8, a capacidade de tirar o homem do pecado e reconduzi-lo à graça de Deus, proporcionando sua Justificação e Salvação: “Porque é de fato pela graça que estais salvos, por meio da fé não por mérito vosso, mas por dom de Deus”(Efésios 2-8).

Neste contexto, o catecismo *Diálogo da Fé* mostra-se condizente com os primeiros trabalhos de catequese, pelos quais a Igreja não media esforços para ajudar os homens a crerem que Jesus é o filho de Deus, construindo, através da fé, o corpo de Cristo. Essa premissa está registrada no prólogo da Cartas aos Romanos, o qual deixa bem claro que somente por intermédio de Jesus Cristo o homem recebe a graça e os encargos do apostolado, tendo a finalidade de submeter todos os povos pagãos à fé.

Como vimos anteriormente, a figura do diabo, fundamentada na tradição bíblica, apresenta-se como a personificação de todo o mal:

M: A que coisa chamamos mal?

D: Ao demônio inimigo de nossas almas.

M: A que mais?

D: Ao pecado, que é não guardar o que Deus manda.

(*Diálogo da Fé*, p. 233)

Por esse trecho da obra o autor introduz o conceito de pecado como algo que não se encontra condizente com os ensinamentos de Deus. Demonstram também a seus espectadores que seguir ao diabo significa estar, conforme o texto do apóstolo João, em constante pecado e, conseqüentemente, impossibilitados de reconhecer, mediante a fé, a

.....

Pela sua mediação temos acesso por meio da fé a esta graça em que agora vivemos alimentando a esperança da glória de Deus. Por isso nos alegramos na esperança de participar da glória de Deus (Rm 5, 1-2)».

Deus como seu verdadeiro Senhor: “Quem comete o pecado é do Diabo; porque o Diabo peca desde o princípio. Para isto o filho de Deus se manifestou: para desfazer as obra do Diabo” (João 3: 8).

No entanto, o autor não apenas relaciona o diabo ao pecado, mas também mostra as conseqüências da adesão a tal criatura, representado-as nas falas abaixo:

M: É grande mal o pecado?

D: É grande mal, pois por ele se aparta um dia graça de Deus seu pai e se entrega ao poder do demônio.

M: Por isso havemos de aborrecer o pecado mais que a morte e que todas as coisas?

D: Por isso.

(*Diálogo da Fé*, p. 233)

Por esse trecho, além da noção de pecado, introduz-se o conceito de Graça, ratificando ainda mais as concepções católicas trabalhadas no todo de sua obra.

De forma resumida pode-se concluir que a figura do diabo sempre se apresenta relacionada ao pecado, que, por sua vez, mostra-se como condição fundamental para manter o homem longe dos domínios de Deus e, conseqüentemente, de seu perdão. É realidade bíblica o fato de que Deus não habita onde há a mancha do pecado. Deste modo, todo aquele que for instigado pelo Diabo a pecar² será privado do convívio com Deus e de seu perdão:

M: Que coisa quer o demônio?

D: Quer que não guardemos os mandamentos, para nos levar para o inferno.

(*Diálogo da Fé*, p. 226)

.....
² Deve ser feita contudo uma pequena ressalva. Na verdade o diabo não força o homem a pecar, mas instiga-o a tal ato. O homem peca porque lhe foi concedido um livre-arbítrio para tal ato, conforme a obra atesta: « M: Não é o demônio que nos faz cair no pecado? \ D: Não é o demônio: que esse somente nos persuade, nos mesmos nos deixamos cair, (alegando-o) por não nos queremos fazer fortes.» (*Diálogo da Fé*, p. 231).

Em contrapartida, Anchieta faz uso da figura bíblica do anjo apresentando-a como um protetor empenhado em ajudar a todos, através do ensinamento da necessidade de crer-se em Jesus Cristo, mantendo-se sob sua graça:

M: Quem são nossos
intercessores diante de
Deus?

D: É Santa Maria Mãe de
Deus³ e o Anjo da Nossa
Guarda.

M: Cada um de nós tem
seu Anjo da Guarda?

D: Sim.

M: Para que nos deu Deus
esses Anjos da Guarda?

D: Para nos guardarem do
nosso inimigo.

M: De que mais nos
guardam?

D: Do demônio, do pecado
e de toda a coisa má.

(Diálogo da Fé, p. 124)

A estrofe toda é um significativo registro da luta entre o Bem e o Mal, iniciada desde a origem da humanidade. O homem, inserido nesta

.....

³ Após criar os homens, Deus os chamou para a comunhão com ele. No entanto, o ser humano resistindo conscientemente às ordens divinas cai em pecado. Com o Pecado Original foi vedado ao homem o acesso direto à Deus. Esse acesso só volta a tornar-se possível com a mediação de Jesus Cristo. Neste contexto Maria, por sua colaboração na obra da redenção, foi constituída como co-redentora e medianeira dos homens. No Diálogo da Fé e nos autos de Anchieta, Maria, por sua Imaculada Conceição resguardando-se da ação do Demônio, apresenta-se como exemplo a ser seguido e intercessora dos homens junto a Deus.

batalha, deve lutar para manter-se do lado do Bem. Somente com esta adesão alcança a unidade interior proporcionada pelo auxílio da graça de Deus.

Mantendo uma funcionalidade semelhante ao *Diálogo da Fé*, o teatro de Anchieta apresenta-se como eficaz instrumento de propagação das Doutrinas da Igreja Católica. As Doutrinas empregadas nesta obra são difundidas principalmente pela alegoria dos Anjos e dos Diabos.

Observando-se os autos catequéticos, percebe-se que os Anjos utilizados nesta configuração discursiva mantêm semelhanças com os Anjos encontrados na Bíblia Sagrada: apresentam-se como auxiliares divinos ao denunciar os pecados humanos:

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.

Vinde, amados,
para Deus, bem a seus lados!
Trazendo-o no coração,
ireis gozar na amplidão,
junto aos bem-aventurados,
em sua própria mansão.

(NFSL, p. 133)

Fundamentada por uma concepção contra-reformista, há na primeira estrofe uma explícita relação entre os costumes indígenas – bebida, adultério, mentira, briga, motim, assassínio, ferida, – e o pecado.

Já na segunda estrofe, há uma lúcida referência ao trabalho apos-

tólico dos padres. Nesse discurso a figura do padre é mencionada como instrutor, pela qual chega-se ao conhecimento das Doutrinas e consequentemente da fé e da graça de Deus. A última estrofe reitera essa prerrogativa com o anúncio da Salvação Eterna.

No entanto, não cabe somente ao Anjo a principal tarefa de transmissor dessas doutrinas, mas também à figura dos Diabos, o que comprova a sua função na desconstrução do maniqueísmo da obra.

Por essa alegoria é transmitido o princípio de que todo homem é pecador, é que tal ato o afasta de Deus. As falas abaixo comprovam esse fato:

Aimberê:

Não! longe andava, lá fora:
 pelas tabas fiz demora,
 à nossa serra subindo.
 Alegraram-se ao me ver,
 me abraçaram e hospedaram
 e o dia inteiro passaram
 a dançar, folgar, beber,
 e as leis de Deus ultrajaram.

(NFSL, p. 147s.)

Guaixará:

Vivam provocando brigas
 e cometam mil pecados.
 De seu Senhor afastados,
 Vem, e nas nossas intrigas,
 oh, envolve estes malvados.

(NFSL; p.150)

Nestas estrofes, aqui expostas, o Diabo não é somente um denunciador dos pecados, mas mostra-se como portador de um discurso um tanto moralista, chegando ao ponto de mostrar-se muito semelhante ao de um catequista. Nesse ponto, a fala da personagem torna-se opaca, a tal ponto, que não há como negar sua função de porta-voz do ventríloco José de Anchieta, ao fazer referência a alguns caminhos para a remissão dos pecados como, por exemplo, a confissão:

D4:

Mas então os condenados
obtêm o perdão de Deus?

D1:

Não! Somente os confessados,
mesmos muitos, perdoados,
Deus os toma como seus.

(NAG,p. 220).

Apesar de o anjo e o diabo serem figuras recorrentes, tanto no catecismo *Diálogo da Fé* como no teatro anchietano, há diferenças e semelhanças básicas quanto ao uso dessas figuras em cada uma das configurações discursivas.

As semelhanças encontram-se na finalidade das obras. Tanto no catecismo, como nos autos, essas figuras são utilizadas com a finalidade de auxiliar o autor em seu trabalho de conversão dos chamados gentios, às Doutrinas da Igreja Católica, iniciando-os na vida cristã.

No entanto, o modo como estas figuras são utilizadas, para que esta tarefa seja alcançada, difere de um texto para o outro. *O Diálogo da Fé*, seguindo os aspectos básicos dos catecismos da época, estrutura-se no mútuo colóquio entre o ministro que pergunta e o discípulo que responde. Por essa estrutura é permitido ao autor fazer apenas alusões às figuras bíblicas do anjo e do diabo, apresentando-os como abstrações do Bem e do Mal, da Graça e do Pecado. Assim definida, a estrutura leva-nos ao seguinte maniqueísmo: o homem, sob a moção do Diabo, encontra-se sob o poder do Mal e longe da Graça de Deus; já sob a moção do Anjo, encontra-se no caminho do Bem, retornando à Graça de Deus.

A estrutura textual dos autos possibilita ao autor transformar estas figuras bíblicas em personagens alegóricas com atitudes ativas no contexto da representação. Tal fato se dá por necessidade didática: aquelas abstrações apresentam-se agora com uma concretude verdadeiramente pedagógica. Os anjos, semelhantes aos que são empregados no catecismo, empenham-se em trazer o homem pecador de volta ao caminho do Bem e da Graça de Deus. A diferença encontra-se quanto ao uso da figura do Diabo: enquanto no *Diálogo da Fé* esta criatura apresenta-se como

a personificação do Mal, responsável pelos pecados humanos, mostrando-se oposta aos anjos, no teatro, ao transformar esta personagem em alegoria, José de Anchieta extrapola esta função de tal forma que os diabos perdem a identidade maléfica com que são trabalhados no catecismo, mostrando-se equivalentes aos anjos ao se apresentarem como “ventrílocos”, através dos quais as Doutrinas Católicas são passadas para os leitores/espectadores.

Se atualmente José de Anchieta encontra-se ou não “No Limiar da Santidade”⁴, é questão para ser decidida no Vaticano. Pode-se entretanto chegar à conclusão, através da observação do uso da figura dos anjos e dos diabos, no *Diálogo da Fé* e em todos os autos, de que o que vai mesmo sobressair é o caráter pedagógico, militante e ao mesmo tempo apostólico, pelo qual o autor não mediu esforços na tentativa de aliciar os chamados gentios às Doutrinas Cristãs, transformando sua produção artística em eficaz instrumento de conversão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

José de Anchieta, *Diálogo da Fé* (Introd. histórico-literária e notas de Pe. Armando Cardoso, S.J.), São Paulo, Loyola, 1988.

_____, *Poesias*, (Transcrições, Traduções e Notas de Maria de L. de Paula Martins), São Paulo, Boletim IV, Museu Paulista, 1954.

Bíblia Sagrada, São Paulo, Loyola, 1980.

Armando Cardoso S.J., *Teatro de Anchieta*. São Paulo, Loyola, 1977.

Dulce Maria Viana Mindlin, *José de Anchieta: no limiar da Santidade*, Goiânia, Kelps, 1997.

.....
⁴ Cf. Dulce Maria Viana Mindlin, *José de Anchieta: no limiar da Santidade*, Goiânia, Kelps, 1997.

(Página deixada propositadamente em branco)



NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES

Portugal, Universidade de Coimbra

PEDAGOGIA HUMANISTA NO COLÉGIO DAS ARTES AO TEMPO DE ANCHIETA

A consciência europeia nos séculos XV e XVI é condicionada por três acontecimentos determinantes: a queda de Constantinopla em 1453, as guerras de Itália com a conseqüente redefinição dos estados intra-europeus; e, enfim, o movimento da Reforma que veio rasgar definitivamente a túnica da Igreja unida de Roma¹.

Com a queda de Constantinopla, assiste-se à descoberta do grego, como elemento importante do património europeu, mas sofre-se sobretudo a amputação de toda a parte oriental da Europa e a ameaça constante do poderio otomano, de que se torna exemplo significativo a batalha de Lepanto, travada a 7 de Outubro de 1571, que encheu de júbilo toda a *respublica christiana*.

É também no século XVI que se afirma a ideia de nacionalidade, o conceito de pátria², apesar de o latim se tornar língua comum de

.....

¹ Em 1980, decorreu em Paris um colóquio, que contou com especialistas de Literatura Neolatina e de História das Ideias, e se intitulou precisamente *La conscience européenne au XVe et au XVIe siècle*, Paris, 1982 (Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles n. 22). Em diversas perspectivas, estes acontecimentos foram recorrentes pontos de referência.

² A noção de pátria adquire no Renascimento um sentido novo. Sobre o patriotismo

comunicação dos homens cultos, que se movimentam pelos diversos centros do saber, e são responsáveis pelo progresso da educação e das instituições de ensino, que adoptam programas de estudos similares e impõem o universalismo do pensamento clássico a uma *Europa sufficientissima sibi*, no dizer de Sebastião Münster, na sua *Cosmografia* de 1559³.

O domínio do latim representa como que um elo vertical, capaz de «abolir o tempo e religar a Antiguidade ao presente»⁴. De um ao outro lado do continente europeu, toda uma elite formada nas *humaniores litterae* constitui como que um terceiro poder entre o poder político e o poder religioso, o poder da cultura⁵. Assim se justifica a expressão que virá a empregar Francis Bacon, *scientia est potentia*.

No humanismo renascentista, o saber clássico é essencialmente

.....
 como noção viva no século XVI, vd. J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*. Paris, 1967, p. 46-57; J. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, 2 vols., Madrid, 1972: II, p. 457-525.

Em Portugal, a independência nacional, assente numa monarquia que nem guerras, nem lutas religiosas punham em causa, firmou-se o ideal heróico dos nossos homens de Quinhentos, de par com um alto conceito de pátria que mais se arriegava com a distância dela – nos centros do saber europeus, nas paragens longínquas do império, ou mesmo no exílio. Sá de Miranda, na *Carta a D. João III (Obras completas, II, Lisboa, 1977, p. 49)* sintetizará o sentimento colectivo, nestes termos: «no meo dos corações, esculpidas vossas quinas».

³ Precedido já por Pedro Apiano – que já referira a superioridade da Europa sobre os outros continentes, na sua *Cosmographia* de 1524, frequentemente reeditada e traduzida –, Sebastião Münster afirma (*Cosmographia*, Basileae, 1559, p. 40-41) que a Europa, embora mais pequena que as outras partes do mundo, é a mais povoada, a mais fértil e a mais rica em culturas. A Europa basta-se a si própria, tanto na paz como na guerra: ela possui homens bastantes para combater, para trabalhar os campos e para habitar as cidades – *Europa sufficientissima sibi*. É também da *Cosmographia* de Sebastião Münster, edição de 1588, provavelmente a primeira, que o historiador Denys Hay (Europe: The emergence of an Idea, Edinburgh University Press, 1957 – 2ª ed. 1968) retira uma gravura que representa a Europa de maneira alegórica: uma imperatriz coroada, que segura na mão direita a esfera do mundo, encimada por uma cruz, e na mão esquerda um ceptro. Note-se que a cabeça e a cara representam a Hispânia, figuração que surge em Camões, n'Os *Lusíadas*. Sobre a figura alegórica e a respectiva representação das regiões e países europeus, vd. Denys Hay cit., frontispício e p. 119. Vide ainda J. CÉARD, 'L'image de l'Europe dans la littérature cosmographique de la Renaissance', in *La Conscience européenne* cit., 49-63.

⁴ M.-M. de La Garanderie, "Érasme. quelle conscience européenne?", in *La Conscience européenne*, cit., p. 302.

⁵ Vide, a este propósito, André Chastel et Klein, *L'âge de l'Humanisme*, Paris, 1963.

fruto da instituição docente. Se alguns dos primeiros humanistas italianos, a começar por Petrarca, não se encontram directamente ligados à docência, a segunda geração de humanistas e os principais representantes do humanismo europeu são em grande parte indissociáveis da história da pedagogia⁶.

São eles os autores dos tratados pedagógicos desta época, subsidiários, do ponto de vista estético e do ponto de vista doutrinal, dos ideais educativos do humanismo greco-latino, que confluem com a ética cristã, numa interdependência e complementaridade entre *humanitas* e *pietas*, a exemplo dos autores da Patrística e dos Irmãos da Vida Comum, com a sua mensagem da *devotio moderna* – a que se prendem a espiritualidade da *imitatio Christi* e o ideal pedagógico da *docta pietas* erasmianos, de particular significado no século XVI europeu.

Menção especial, neste sentido, merece o opúsculo de S. Basílio sobre a forma de ler os clássicos - que Leonardo Bruni traduz para latim, com o título *De legendis antiquorum libris*, e dedica em 1405 a Coluccio Salutati. Este texto de S. Basílio é frequentemente citado pelos humanistas, o que prova bem a orientação dada à leitura das obras da Antiguidade pagã⁷.

Os autores cristãos da Patrística são assim considerados a par dos clássicos, são ensinados nas escolas humanistas, como na de Guarino de Verona, figuram na *ratio studiorum* proposta pelos tratadistas e merecem ser comentados e editados, desde o *Quattrocento* italiano, e também por Erasmo Por outro lado, é aconselhada, “para inteligência da Sacra Página”, a leitura dos escritores e poetas da Antiguidade pagã⁸.

.....

⁶ Cf. A. Scaglione, “The humanist as scholar and Politian’s conception of the “Grammaticus””, *Studies in the Renaissance* 8 (1961) 49-70.

⁷ Cf. sobre este assunto Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994, p. 226.

Aproveitamento do opúsculo de S. Basílio faz a oração de Arnaldo Fabrício, pronunciada na abertura solene do Colégio das Artes, quando se refere à disciplina da Música. Vide o confronto textual no estudo de Maria José Sousa Pacheco, *A oração inaugural do colégio das Artes de Arnaldo Fabrício*. Introdução, texto latino, tradução e notas. Coimbra, 1959 [Dissertação de Licenciatura, em Filologia Clássica, dactilografada, sob a orientação do Professor A. Costa Ramalho].

⁸ Sobre o interesse pelos Padres da Igreja, no *Quattrocento* italiano, que Erasmo herdou, vd. J. V. de Pina Martins, *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*. Estudo e textos, Paris, 1973, p. 112-136, máxime p. 116.

A lição dos poetas, enaltecida pelos autores do primeiro humanismo italiano – tais como Boccaccio no seu *De genealogia deorum*, considerado já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, ou Coluccio Salutati, em *De laboribus Herculis*, ou ainda Enea Silvio Piccolomini, no *De liberorum educatione*⁹ – vai a cada passo ser seguida pelos tratadistas pedagógicos. Era a lição de Aristóteles, que ditara a Horácio o valor didático, ético, filosófico e lúdico da poesia, o poder de unir *utile dulci*, pois *aut prodesse uolunt aut delectare poetae*¹⁰.

A Poesia e a Arte poética eram integradas como a Retórica na disciplina da Gramática, quer nos tratados de educação, quer no plano curricular dos colégios humanistas.

As obras dos poetas clássicos gregos e latinos, que se impuseram como modelos retóricos, estéticos e doutrinários, eram divulgadas, quer na língua original, quer em tradução, através de edições saídas nos prelos mais famosos da Europa, desde os de Aldo Manúcio, em Veneza, os de Froben, em Basileia, e os de Robert Étienne, em Paris. Outras oficinas lhes seguiriam o exemplo, mesmo as mais modestas, instaladas junto das instituições universitárias ou a elas adstritas. Muitas são as edições, por vezes com intuítos meramente escolares de poetas, sobretudo latinos, que o ensino privilegiava – Terêncio, Ovídio, Virgílio, Horácio.

Era esta a ordem por que estes autores eram estudados no Colégio de Bordéus, a *Schola Aquitanica*, como se pode ver no seu regulamento, e bem assim no Colégio das Artes, em Coimbra¹¹.

.....

⁹ Vd. Aeneae Silvii, *De liberorum educatione*. Text and translation, with an introduction by J. S. Nelson (the catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin, vol. XII), Washington, 1940, p.174-175. Neste tratado pedagógico, que E. S. Piccolomini compõe, cerca de 1450, para servir de base à educação de Ladislau, rei da Hungria, com dez anos de idade, surge o elogio da poesia, contra os alemães que a desprezavam, e a defesa dos poetas. Já antes este humanista escrevera dois tratados, *De litteratura* (1443) e *De legendis poetis*(1444).

O *De liberorum educatione* de Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, liga-se à sua permanência junto da corte do Imperador da Alemanha como legado pontifício. É no desempenho destas suas funções que é encarregado das relações diplomáticas para o casamento do imperador Frederico III com D. Leonor de Portugal – irmã de D. Afonso V -, que viriam a ser pais do futuro Maximiliano I, Mecenas das letras e das artes e patrono de Dürer.

¹⁰ Horácio, *Ars poetica*, v. 343 e 333, respectivamente.

¹¹ *Schola Aquitanica*. Regulamento de estudos de André de Gouveia, publicado em Bordéus por E. Vinet, Coimbra, 1941.

Os objectivos deste ensino das humanidades podem resumir-se, desde a pedagogia do Quattrocento aos colégios dos Jesuítas, na expressão «non multa ad multum», que Montaigne, antigo aluno do Colégio da Guiena, traduz pela conhecida máxima «plutôt la tête bien faite que bien pleine» (*Essais*, I, 26).

José de Anchieta chegara a Coimbra no ano de 1548, vindo da sua terra natal, Tenerife, nas Ilhas Canárias

A 21 de Fevereiro deste ano inaugurava-se o Colégio das Artes e caberia a Arnaldo Fabrício proferir a oração de *Laudes litterarum*, na tradição das que se proferiam na Universidade, desde os tempos em que se encontrava sediada em Lisboa¹².

Apesar de seguir o modelo tradicional, vale a pena referir o conteúdo deste discurso que reflecte bem, dentro da especificidade portuguesa, a mundividência europeia, em que o movimento humanista se afirma e floresce¹³: a modernidade do *curriculum* apresentado, garantia da actualidade do ensino no Colégio das Artes; o orgulho na gesta marítima dos *Viri Lusitani* e a consciência do seu contributo no alargamento do conhecimento e do saber universais; o mecenatismo do rei, defensor da religião e cultor da paz.

Fabrício, nesta oração, confessa-se imitador, não simiesco, de Cícero – autor privilegiado na *ratio studiorum* do Colégio das Artes –, numa época em que, ultrapassada a querela do ciceronianismo, a obra do Arpinate se afirma revigorada¹⁴. Prova-o a edição dos *Opera omnia*

¹² Vd. *Quatro orações latinas proferidas na Universidade e Colégio das Artes (século XVI)*. Publicação e prefácio de Luís de Matos, Coimbra, 1937. Além desta Oração de Arnaldo Fabrício (p. 1-23), figuram ainda nesta obra a oração de Belchior Beleago, proferida no dia 1 de Outubro de 1548, na abertura da Universidade (p. 25-49); a de André de Resende, proferida no Colégio das Artes em 28 de Junho de 1551, como panegírico de D. João III (p. 51-66); e a de Hilário Moreira (p. 67- 92), e de 1552, respectivamente.

¹³ A oração do francês Arnaldo Fabrício – um dos humanistas que acompanharam André de Gouveia de Paris para Bordéus e seguidamente para Coimbra – profundamente inspirada na tradição didáctico-pedagógica greco-latina, e sobretudo na obra retórica de Cícero, vai ser um marco de referência para as futuras orações e designadamente para a de Belchior Beleago, proferida na abertura da Universidade, no mesmo ano de 1548. Se não é certo que José de Anchieta já estivesse em Coimbra a 21 de Fevereiro de 1548, por ocasião da abertura do Colégio da Artes, com toda a certeza terá ouvido a oração solene de Belchior Beleago, proferida na abertura da Universidade para onde viera, nesse ano, o seu irmão Pedro Nuñez frequentar o Curso de Cânones.

¹⁴ A oração de Arnaldo Fabrício está semeada de passos das mais variadas obras ciceroneas

de Cícero, que sai dos prelos de Aldo Manúcio, em Veneza, em 1540-1544¹⁵.

Proclama esta oração inaugural a excelência e, de modo particular, a utilidade da *res litteraria*, suporte da vida em colectividade, através do direito, das leis, da moral. O tema da dignidade do homem, na linha de Giannotto Manetti e Giovanni Pico della Mirandola, apresentado pelo binómio *oratio ratioque*, palavra/razão, verdadeiro *topos* neste tipo de discurso, dá expressamente lugar ao conceito definidor do socratismo cristão, «conhece-te a ti mesmo».

Têm a primazia, no tratamento das diversas artes, a Matemática e a Música. Caracterizada esta disciplina em termos de harmonia e concórdia universais, de reminiscência pitagórico-cabalística, faz lembrar a obra de Guillaume Postel¹⁶. Segue-se a Geometria, a Astrologia, que se identifica com a Astronomia – pois não inclui a astrologia judiciária, ao tempo tão em voga -, com sua importância nas recentes Descobertas do mundo novo.

Enunciadas assim as disciplinas do *quadrivium*, vêm as ciências que visam o aperfeiçoamento da linguagem, no dizer do autor, as que compõem o *trivium*: a Gramática, a Dialéctica, a Retórica, definidoras da eloquência, e por fim ainda a Jurisprudência, a Medicina, a História¹⁷.

.....

nianas, como mostrou Maria José S. Pacheco, cit.

Da inspiração ciceroniana das orações académicas nos fala o humanista Inácio de Moraes, no seu *Elogio de Coimbra, Conimbricae Encomium ab Ignatio Morali editum*. Conimbricae. Apud Ioannem Barrerium Typographum Regium, M.D.LIII: *Copia mulcebit tunc te facunda soluti eloquii, atque fluens de Cicerone lepos* – “Então deleitar-te-á a abundância eloquente da prosa e uma graça que flui de Cícero”. Vd. A. Costa Ramalho, *Latim renascentista em Portugal*, Coimbra, 21993, p. 190-191.

¹⁵ E ainda na segunda metade do século XVI, em 1559, é dado a lume, em Basileia, o *Thesaurus Ciceronianus* de Mário Nizólio, que conhece uma edição aumentada em 1576.

¹⁶ G. Postel, *De orbis Terrae concordiae*, Basileae, 1544.

¹⁷ É este um *curriculum* tipicamente humanista. Já o *Panepistemon* de Angelo Poliziano se tinha alargado aos vários ramos do saber, incluindo as artes da pintura, da escultura, da arquitectura e do desenho.

Note-se, na oração de Arnaldo Fabrício, a importância conferida à disciplina da História, num país que com frequência dava a conhecer ao mundo, em língua latina, a sua gesta contra os defensores do Islão, o mesmo Islão que punha em perigo a unidade da Europa, enquanto príncipes cristãos se digladiavam entre si. Neste ano de 1548 sai a lume o *Commentarius de rebus in India apud Dium gestis* do seu colega Diogo de Teive,

O elogio de D. João III, Mecenas fundador do Colégio Real – a quem Luis Vives se permite aconselhar, na dedicatória do seu *De tradendis disciplinis*¹⁸ – e conservador da paz no reino, à margem das guerras entre príncipes cristãos que avassalavam a Europa, é motivo recorrente nestas orações e em todos os géneros da literatura da época¹⁹.

Ao panegírico régio segue-se, por fim, o do Principal André de Gouveia, enaltecido na sua sabedoria e prudência, nas suas qualidades de grande pedagogo, demonstradas na direcção de colégios com a importância do de Santa Bárbara, em Paris, e o da Guiena, em Bordéus, donde viera para Coimbra.

Apesar dos louros que obteve como Principal destas duas grandes instituições de ensino, que se podem contar entre as maiores da França, a par dos Colégios de Navarra e de Montaigu, André de Gouveia manifestara vontade de regressar à pátria, essa pátria-identidade, cuja ideia neste século, não se apaga, pelo fulgor da universalidade europeia. São de André de Gouveia estas palavras: «[...] E posto que tenha alcançado da villa mill cada anno todavia me parece nada porque nã viuo na patria e faço nella algun fruyto: e Deus sabe meu zelo e vontade quã grande he de poder nella fructificar[...]»²⁰.

Trouxera consigo um grupo de intelectuais, os «bordaleses», alicia-

.....
que exalta os feitos dos portugueses no cerco de Diu de 1546. Sobre a modernidade do ensino em Portugal, traduzido no *curriculum* alargado que as orações de sapiência testemunham e os próprios estatutos regulamentam, vd., “Humanismo e História. *Ars scribendi* e valor do paradigma”, *Máthesis* 1 (Viseu, 1992) 153-169; Id., “Humanismo e pedagogia”, *Humanitas* 47 (Coimbra, 1995) 799-844, máxime p. 820-834.

¹⁸ IOANNIS LVDOVICI VIVIS VALENTINI, *De disciplinis Libri XX in tres tomos distincti, quorum ordinem uersa pagella indicabit. Cum indice copiosissimo*. Lugduni, Apud Ioannem Frellonium, 1551, Aa2-Aa4. Cf. Ibid., *De tradendis disciplinis, liber secundus*, p. 242-243: a descrição minuciosa das características do local em que segundo este humanista deveria erguer-se o *collegium*. Em seu entender, a cidade deveria ter um clima saudável – *coelum ut sit salubre* – e geograficamente situar-se, nem numa cidade demasiado concorrida, nem numa povoação limítrofe – *nec publico itinere adjaceat...non in regionis limitibus...*

¹⁹ É de sublinhar que o elogio do mecenatismo e do pacifismo de D. João III, bem como o da gesta marítima dos portugueses são feitos por um estrangeiro, mas que em nada difere dos que lhe teceram humanistas portugueses, como Belchior Beleago, André de Resende, Hilário Moreira e Diogo de Teive.

²⁰ Vd. carta que dirige ao embaixador Rui Fernandes de Almeida, datada de 11 de Agosto de 1537, transcrita na íntegra por M. Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Coimbra, 1952, p. 112.

dos não tanto pelos bons ordenados que viriam receber, mas sobretudo pela *sodalitas litterarum*, pela amizade, pelo convívio que os ligava ao Principal André de Gouveia, no dizer de Quicherat, «un maître vigilant et capable, plein de gravité, d'une probité à toute épreuve [...] imbu de tout les idées généreux de son siècle, et dans lequel on ne savait quoi préférer du caractère ou du talent»²¹.

O próprio regulamento da *Schola Aquitanica*, da autoria de André de Gouveia, que elevou o Colégio de Bordéus a um dos mais afamados da França, serviu de base ao magistério dos “bordaleses” no Colégio das Artes em Coimbra. Escrito em latim, não houve sequer necessidade de o traduzir para português²². Apesar disso, existem dois documentos em que o monarca regulamenta o funcionamento desta instituição, o *Regimento* do Colégio das Artes de 16 de Novembro de 1547 e os *Statuta* de 26 de Abril de 1548, que em nada colidem, nas suas disposições normativas, com o Regulamento da *Schola Aquitanica* e, em muitos passos, são semelhantes, ou mesmo coincidentes²³.

Todos estes regulamentos são complementares e tratam da orga-

.....

²¹ Quicherat, *Histoire de Sainte-Barbe*, Paris, 1860, p. 127 e 220-221. Vários são os testemunhos do anelo colectivo que unia o escol dos literatos vindos do colégio da Guiana, em Bordéus. Sobre os “bordaleses” Buchanan havia de afirmar: «Erant enim plerique per multos annos summa benevolentia coniuncti ut qui ex suis monumentis orbi claruerunt». Também Diogo de Teive, no seu Processo, nos dá testemunho da sã convivência coimbrã: em Coimbra, passeando pela cidade ou arredores, ou reunindo-se na sua casa, em dias chuvosos ou de muita calma, a divertirem-se ou a discutirem problemas culturais, os homens de letras do Colégio das Artes e da Universidade viram volver-se dias e anos, em ambiente da mais profunda fraternidade. Vide, a este propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, *Fragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*. Introdução, texto, versão e notas. Coimbra, F. C. Gulbenkian/JNICT, 1999, p. 11.

²² Vd. o confronto entre estas duas instituições que partilharam métodos pedagógicos e corpo docente, in: Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le 'modus parisiensis'*, Roma, 1968, p. 192 e sqq.

²³ Vide o “Regimento do Colégio das Artes de 16 de Novembro de 1547”, in: Francisco Leitão Ferreira, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, II Parte (1548-1551), Coimbra, 1944, p. 283-308 e em Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1939, vol. III, p. 108-117; vide ainda em Américo da Costa ramalho “A formação Conimbricense de Anchieta”, *Humanitas* 50, tomo 2 (Coimbra, 1998) 717-720, a tradução de parte do regulamento latino do Colégio das Artes – os *Statuta* de 26 de Abril de 1548. Aqui se podem colher os pormenores sobre um dia de trabalho de mestres e alunos, por demais sobrecarregado, incapaz de ser suportado, nos dias de hoje – embora verdadeiramente expressivo da dedicação e amor à causa das letras e do sucesso pedagógico da instituição.

nização do ensino, que inclui o plano de estudos, as disciplinas a lecionar e suas matérias, de acordo com o progressivo grau de dificuldade, as obras e compêndios adoptados e outros aspectos de carácter pedagógico, de acordo com o *modus parisiensis*²⁴.

O Colégio das Artes, em Coimbra, fazia parte da Universidade como suas Escolas Menores, embora estivesse isento da sua jurisdição. Assim os seus Mestres, oficiais e alunos tinham os mesmos privilégios dos Lentes e estudantes das Escolas Maiores.

Segundo o *Primeiro Regimento* de 16 de Novembro de 1547, o Colégio das Artes devia ter aulas de Latim, Grego e Hebraico, Artes e Matemáticas, com um total de dezanove professores, e destinava-se prioritariamente a preparar os alunos em Latim e Filosofia, habilitando-os a cursar qualquer das Faculdades Maiores de Teologia, Cânones, Leis ou Medicina.

Era assim uma instituição de ensino que visava a preparação dos alunos que frequentariam os cursos universitários. Apesar disso, a reputação internacional dos seus mestres e o alto nível do ensino ministrado, designadamente nas disciplinas literárias, conferiam-lhe um

.....

²⁴ O *modus parisiensis*, assente nos princípios da ordem e do exercício, com vista a uma formação integral, física, intelectual, moral e religiosa, foi iniciado nas escolas humanísticas dos Irmãos da Vida Comum e posto em prática em Paris, nas primeiras duas, três décadas do século XVI, por pedagogos como Johan Sturm, Mathurin Cordier e George Buchanan. Sturm, célebre reformador do Ginásio de Estrasburgo e autor de uma vasta obra pedagógica e de um famoso tratado *De literarum ludis recte aperiendis* (1538), vai influir significativamente na formulação dos métodos pedagógicos e na *Ratio studiorum* dos jesuítas. Mathurin Cordier e George Buchanan integram o grupo de mestres que vieram de Paris para Bordéus, a convite de André de Gouveia, juntamente com humanistas portugueses, como João da Costa e Diogo de Teive.

O *modus parisiensis* – que acompanha o sucesso do ensino nas instituições em que Diogo de Gouveia foi Principal, o Colégio de Santa Bárbara em Paris, o da Guiana em Bordéus e o Colégio das Artes em Coimbra – vai conhecer a maior difusão também nas escolas protestantes da Europa central, por influência de Sturm, e vai impôr-se também nos Colégios Jesuítas que irradiaram por toda a Europa. Vd. R. P. Dainville, *Les jésuites et l'éducation de la société française. La naissance de l'Humanisme moderne*, Paris, 1940, máxime, cap. II, “L'ordre des études”, p.71-155; Giuliano Raffo, S. J., *La ratio Studiorum. Il metodo degli studi umanistici nei collegi dei gesuiti alla fine del secolo XVI*. Introduzione e traduzione dal latino. Roma, 1989; J. Ferreira Gomes, “O *modus parisiensis* com matriz da pedagogia dos jesuítas”, *Revista portuguesa de Filosofia* 50 (1994) 179-196; L. Brockliss, “Curricula”, in *A history of the university in Europe*. II – *Universities in early modern Europe (1500-1800)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, máxime, p. 572.

estatuto de instituição de ensino superior, à semelhança dos colégios europeus, com a prerrogativa de conferir graus²⁵.

O regime e o programa de estudos do Colégio das Artes era de grande severidade e exigência – o dia de trabalho começava às 4h da manhã e terminava às 8h da noite – o que permitia aos alunos adquirir uma excelente preparação nas *humaniores litterae*, exercitar as faculdades intelectuais e educar a vontade, pela criação de bons hábitos, principal fundamento da formação integral.

Se o tempo que decorria das 4h às 8h se destinava à higiene pessoal, à oração privada, à participação na Missa e refeição da manhã, entre as 8h e as 10h ouviam-se as lições do mestre as *praelectiones*, a que se seguiam três horas de *disputationes* até às 13h. As *praelectiones* eram retomadas das 15h às 17h; a hora seguinte ocupava-se com novas *disputationes* até à hora da ceia, às 18h. Terminada esta, os alunos reuniam-se com os professores nas respectivas salas de aula para as *repetitiones*.

Mas a tarefa dos Mestres e do Principal não terminava aqui: aqueles tinham que acompanhar os *porcionistas* da sua câmara na realização dos exercícios diários. O Principal nunca se deitava sem ter percorrido todas as câmaras, a observar as actividades dos alunos²⁶.

O ensino ministrado no Colégio das Artes, tal como nos colégios europeus, verdadeiras empresas pedagógicas e culturais²⁷, – em que o

.....
²⁵ Vd., sobre o Colégio das Artes, os estudos de Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra, 1924-1933; Id., *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, 2 vols. Coimbra, 1948 e 1969; sobre a formação conimbricense de Anchieta, as reflexões sobre as instituições de ensino e o ambiente académico, as obras de Américo da Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, I (Coimbra, 1988); II (Lisboa, 1994); III (1998); IV (2000).

²⁶ Cf. *supra* n. 23.

²⁷ Sobre a estrutura orgânica e funcionamento dos Colégios universitários europeus, vd. A. Graffon, 'Teacher, text and pupil in the Renaissance classroom: a case study from a Parisian College', in *History of universities*, I, 1981, p. 37-70; e os diversos estudos 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, 1991, designadamente os artigos de: J. M. Fletcher, "The history of academic colleges: problems and prospects"; Jacques Verger, "Collegi e università tra Medio Evo e Età Moderna"; Marie-Madeleine Compère, "Les collèges de l'université de Paris au XVIe siècle: structure institutionnelle et fonctions éducatives", máxime, p. 1-17 e 101-115.

Principal tinha como primeira preocupação o prestígio dos mestres, a máxima exigência a nível curricular e o rigor da disciplina – era para os alunos uma verdadeira escola de virtudes. O seu supremo objectivo era formar o carácter e facultar uma excelente preparação nas *humaniores litterae* – na *eloquentia*, a arte da palavra posta ao serviço da *sapientia*, expressão última da *humanitas*²⁸.

Indispensável se torna, no entanto, a um bom entendimento dos referidos métodos uma apresentação sucinta da *Ratio studiorum* do Colégio das Artes.

Desde a décima classe, iniciada pelos seis, sete anos de idade, segundo os ensinamentos de Quintiliano, verdadeira cartilha pedagógica do Renascimento, até à primeira classe, a aprendizagem da Latinidade fazia-se de forma gradual.

O ensino mais elementar, na décima classe, começa pelos salmos e as orações do culto religioso e pelos rudimentos de gramática latina. Na classe seguinte, a nona, estudam-se e aprendem-se de cor os *Disticha Catonis*, impressos por Simão de Millanges. Na oitava os textos programáticos são as *Epistulae* de Cícero, as comédias de Terêncio e os *Colloquia* de Mathurin Cordier.

Nas classes seguintes o ensino da Latinidade obedece também a um esquema progressivo de dificuldade e acompanha o desenvolvimento linguístico e o processo de formação do aluno. Cícero era minuciosamente analisado ao longo de vários anos, desde as *Epistulae*, às *Orationes* e aos tratados de matéria vária. Entre os poetas, Terêncio, primeiro com diálogos de comédias esparsas, depois comédias inteiras. Em seguida, a obra de Ovídio que é estudada pela seguinte ordem, *Tristia*, *Ex Ponto*, *Fasti*, *Metamorphoses*.

Na quarta classe, inicia-se a arte da versificação. Seguem-se, na terceira, os preceitos da arte retórica, a partir de Cícero. Na segunda classe, continuam a estudar-se os tratados de retórica ciceronianos, os poetas Virgílio, Ovídio e o poema épico *Pharsalia* de Lucano.

Havia prelecções de Grego, que se estudava já a partir da 5^a

.....

²⁸ Este é o ideal retórico humanista – inspirado na tradição greco-latina, designadamente em Cícero e Quintiliano – que pretendê formar integralmente o aluno e fazer dele um *uir bonus dicendi peritus*, na definição de Quintiliano (*Inst. orat.*, 12.1.1).

classe²⁹. E o estudo do Hebraico e também o da Matemática, que podia ter lugar já nos últimos anos de Gramática.

A mais adiantada das classes, a primeira, além dos preceitos de oratória de Cícero e Quintiliano, incluía um vasto leque de prosadores, Tito Lívio, Séneca, Justino, Eutrópio, Pompónio Mela. Entre os poetas, Virgílio, Lucano, Horácio, os satíricos Pérsio e Juvenal, e Ovídio, com textos escolhidos de forma a não se ofender a moralidade.

Papel de primordial importância desempenhavam, nesta classe terminal, os exercícios de declamação em Latim, quer em público quer em privado – desenvolvidos já ao longo do curso –, a par da composição latina, em prosa e em verso.

Assim, num ensino perfeitamente individualizado, em que se observava o aluno não só nos tempos lectivos – mas mesmo nos tempos livres e nos dias festivos, em que o *otium cum dignitate*, para usar a expressão ciceroniana, era empregado em debates e em representações dramáticas –, era possível transitar de classe sem limites de tempo determinados para cada uma delas.

A *Ratio studiorum* humanista, seguida, com ligeiras variantes, nas diversas instituições, é a que figura no livro I da *Institutio oratoria*. Os métodos pedagógico-didáticos são os que têm como centro o homem, na individualidade da sua natureza e das suas capacidades. É que os frutos escasseiam, se a natureza é contrariada, *inuita Minerua*, no dizer de Cícero³⁰. Intuitivamente, afirma-se um prenúncio da psicologia diferencial, a que a obra de Huarte de San Juan, de certa forma, dará voz, no último quartel deste século de ouro³¹.

O ensino individualizado e gradual, em que o *ingenium*, a *ars* e a *exercitatio* se combinam³² – para fazer realçar, pela aprendizagem e pela

²⁹ Foi professor de Grego na Universidade e também no Colégio das Artes, por provisão régia de D. João III, o helenista Vicente Fabrício. Vd. Carneiro de Figueiroa, *Memórias da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1937, p. 76. Lente de Hebraico no Colégio das Artes e na Universidade foi Mestre Eusébio, por nomeação régia de 16 de Dezembro de 1547. Tanto no ensino do Grego como do Hebraico as gramáticas de Clenardo são as adoptadas entre nós: Vd. M. A. Rodrigues, “Nicolau Clenardo hebraísta”, *Humanitas* 33-34 (Coimbra, 1981-1982) 49-80.

³⁰ Cícero, *De Officiis*, 1.110, e Platão, *Republica* 536e.

³¹ Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, in Biblioteca de Autores Españoles, tomo LXV (Obras escogidas de filósofos), Madrid, 1922.

³² A tríade educativa que remonta aos pré -socráticos conhece grande actualidade e divul-

exercitação da memória, os dons naturais -, em que a emulação confina com os conceitos de honra e glória humanistas, é a chave do sucesso.

Assente no princípio da *aemulatio* perante uma excelência objectiva, a pedagogia retórica, que desenvolve «competências recapitulativas», visa o aperfeiçoamento de competências literárias, – o ideal absolutamente impessoal do bom discurso, conforme os preceitos da *ars*. Apesar disso, a imitação dos modelos clássicos, a *multiplex imitatio*, apoiada na prática da memória e na *ars combinatoria*, tendo sempre em conta o *decorum*, é posta em prática nas *exercitationes* da pedagogia quinhentista, muito para além da simples *repetitio*³³.

Assuem, neste sentido, um significado particular a *uariatio* e a *correctio* dos diversos *themata* propostos. Através da *uariatio*, que consiste na exploração das múltiplas leituras e aproveitamentos de um tema, e da *correctio*, que visa um tratamento diferente ou melhorado de um determinado texto, num quadro de perfeição objectiva e técnica, a retórica escolar abre-se à expressão da sensibilidade e da criatividade individuais.

Difícil se torna avaliar até que ponto a *imitatio* humanista era intencional ou simplesmente a expressão da própria sensibilidade e da mentalidade do tempo.

Os métodos pedagógicos, que privilegiavam a memória como ponto de partida da criatividade e tinham em conta a gradual dificuldade das matérias, assentavam na emulação, no prémio, no *certamen* poético ou em prosa, que acompanhava muitas vezes os exercícios de composição. A realização pública destas provas, a par das representações dramáticas, abertas não só à comunidade académica, mas aos familiares e à cidade, criavam objectivos imediatos e concretos, que facilitavam o entusiasmo pelos estudos, e envolviam toda a actividade pedagógica numa expectativa lúdica, que muito animava professores e alunos, dentro do mesmo espírito.

Só assim se compreende que um regime deste rigor pudesse prop-

.....
gação no século XVI. Vd. Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 422-425.

³³ Vide a propósito Nair de Nazaré Castro Soares, “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, in *Actas do Congresso internacional sobre Humanismo Português na época dos Descobrimentos* (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 377-410.

iciar o crescimento saudável, físico, moral e intelectual dos alunos e os tornasse cidadãos empenhados, escritores, professores, juristas, médicos, teólogos, missionários, com uma formação e uma cultura admiráveis, capazes de dominar o conhecimento da época, com força criativa, espírito inovador e renovador.

Havia, portanto, todo um percurso educativo, todo um processo didático, em que se firmou a pedagogia humanista, que lançou as suas raízes profundas no saber do mundo antigo. Em toda a Europa, este saber traduziu-se no estudo dos autores clássicos e da sua obra, através da valorização de métodos e processos pedagógicos já teorizados e postos em prática pelas escolas de retórica da Antiguidade. A prática de uma arte da memória, a que dera o primeiro impulso o poeta grego do século VI a. C. Simónides de Ceos³⁴, tivera o maior incremento no período helenístico do mundo greco-romano, sobretudo a partir do século I d. C., nas escolas de gramática e de retórica. Estas concediam grande importância aos *Progymnasmata*, exercícios preliminares de composição, capazes de exemplificar, pelas suas virtualidades de aplicação concreta, os vários géneros de discurso retórico e os valores culturais, ético-políticos e estéticos da Antiguidade³⁵.

A lição dos antigos, de que Séneca e Quintiliano são exemplo expressivo, torna-se basilar na pedagogia e na formação retórica humanistas, no enriquecimento da *res* e dos *uerba* dos autores de Quinhentos³⁶.

³⁴ Cf. Michèle Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu' à la fin du Ve siècle avant J.- C.*, Paris, 1982, em especial p. 181-190; F. A. Yates, *L'art de la mémoire*, trad. de l'anglais par Daniel Arasse, Paris, 1975.

³⁵ Os teorizadores do século I d. C., tais como Aftónio, Hermógenes de Tarso, entre outros, têm ampla recepção no Renascimento, em autores como Rudolfo Agricola – tradutor dos *Progymnasmata* de Aftónio –, Erasmo e Guillaume Budé. Vd. G. Kennedy, *Classical rhetoric and its secular and christian tradition from Antiquity to Modern Times*, Chapel Hill, 1980; Lisa Jardine, “Distinctive disciplina: Rudolph Agricola’s influence on methodical thinking in the humanities” in *Rudolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen (28-30 October 1985)*. Ed. by F. Akkerman and A. J. Vanderjagt, Leiden, 1988, p. 38-57, em especial p. 48 e sqq.

³⁶ Quintiliano (1,9,3) recomenda a anotação de sentenças nas gramáticas escolares e Séneca (*Ep.* 33,7) afirma, que as crianças são bem capazes de as compreender. Este método pedagógico é aconselhado por pedagogos como Erasmo, em *De duplici copia*, (*Opera omnia*, Leiden, 1703: *LB*, I, 100-101) e por Luis Vives em *Introductio ad sapientiam e*

Ilustrativo, neste particular, é o afã pedagógico de Erasmo³⁷, discípulo do primeiro humanismo italiano, sobretudo da filologia de Valla e Poliziano, e ainda de Rudolfo Agrícola, autores que muito contribuíram para a valorização da retórica, que está na base da verdadeira “renascita” humanista³⁸.

Repetidamente Erasmo afirma o valor dos *exempla*, das *sententiae* na formação retórica e na educação moral. Na carta a Lord Montjoy, que serve de prefácio à edição parisiense dos *Adagia*, o humanista afirma que é nos adágios, nas sentenças, nos apotegmas e nos provérbios que se encontram as principais fontes e os principais atractivos do discurso. Conclui mesmo que nestas fórmulas se continha algo de divino e adequado às coisas celestes³⁹.

Entre as obras pedagógicas de Erasmo refira-se o *De duplici copia uerborum ac rerum*, em que reflecte prioritariamente no método de leitura, tendo em vista a capacidade individual de produzir um texto, inserindo e assimilando elementos retóricos – as sentenças de autores da Antiguidade –, considerados *semina dicendi*, modelos paradigmáticos do discurso literário.

Também a organização curricular e o elenco dos autores recomendáveis são objecto da reflexão de Erasmo na *Ratio studii ac legendi interpretandique auctores*. Os alunos, antes de se entregarem ao estudo dos

.....
em *Epistola II de ratione studii puerilis*, in *Opera omnia*, Valencia, 1782 (I, 14 e 272-273).

³⁷ Com a preocupação de defender as *humaniores litterae* contra a *barbaries*, compõe Erasmo obras como a *Paraphrasis* das *Elegantiae linguae latinae* de Valla, o *De copia rerum ac uerborum*, o *De conscribendis epistolis*, os *Antibarbarorum libri*, a *Adagiorum Collectanea*, o *Apophthegmatum opus*, as *Familiarium colloquiorum formulae*.

³⁸ Conhecida é a influência, no pensamento de Erasmo, dos humanistas que marcaram a primeira geração de filólogos italianos, como Valla – a quem se devem as *Disputationes dialecticae* e as *Elegantiae linguae latinae* –, ou de Poliziano, que conta entre as suas obras com um *Liber Miscellaneorum*, modelo moderno da literatura de carácter sentencioso, tanto ao gosto do humanista de Roterdão. Sobre a importância de Rudolfo Agrícola, autor de obras como *De inuentione dialectica*, *De formando studio*, *De usu locorum communium*, na obra e na arte de escrever de Erasmo, vd. v. g. J. Schoeck, “Agricola and Erasmus: Erasmus” inheritance of Northern Humanism”, in *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485)*, cit., p. 181-188.

³⁹ *Correspondance d’Erasmus*. Édition intégrale. Traduite et annotée d’après l’*Opus Epistolarum* de P. S. Allen, H. M. Allen et H. W. Garrod, Tome I, 1484-1514, Gallimard, Presses Académiques Européennes, 1967, p. 264-271.

auctores grauiores, deveriam, preliminarmente, ler os *Disticha Catonis* e as *Sententiae* de Publílio Siro, que o próprio Erasmo edita⁴⁰.

Com a mesma finalidade, que lhe reconhece Erasmo, figuram no programa de estudos do Colégio das Artes os *Disticha Catonis*, que deveriam ser memorizados, logo a partir da nona classe⁴¹.

Aos *Disticha Catonis*, que têm como presumível autor Dionísio Catão do séc. II d. C., cabe o mérito de terem servido no ensino das universidades medievais e continuarem a merecer o interesse dos humanistas⁴². Em Lisboa, dos prelos de Germão Galharde, sai em 1521 uma tradução desta obra, intitulada *Castigos e Exemplos de Catom*, reveladora do papel que lhe era atribuído na formação retórica e moral da nossa juventude.

O próprio Diogo de Teive, colega e amigo de Mathurin Cordier em França, e professor de Retórica e Poesia de Anchieta, nas classes mais adiantadas de latinidade, no Colégio das Artes, em Coimbra, é autor de um livro de *Sententiae*, traduzidas do latim pelo cronista Francisco de Andrade, que o humanista bracarense dedicou a D. Sebastião⁴³.

De acordo ainda com os princípios da educação nova, a educação

⁴⁰ Vide a análise destas obras em J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, II, Paris, 1981, p. 712 e sqq. e p. 415. Sobre a edição das *Sententiae* de Publílio Siro – conhecidas e divulgadas como *Prouerbia Senecae* – que Erasmo edita em 1514, vd. F. Giancotti, *Ricerche sulla tradizione manoscritta delle sentenze di Publilio Siro*, Messina – Firenze, 1963, p.36 e sqq.

Os *Disticha Catonis* são editado por Erasmo e reimpressos muitas vezes em edições colectivas, que reúnem, com fins didácticos, o nome de Dionísio Catão, Rodolfo Agrícola e Erasmo. Vide a edição conjunta dos *Disticha Catonis*, dos *Mimi Publiani (cum scoliis auctis Erasmi Roteradamii)*, dos *Apophthegmata Graeciae Sapientum*, em tradução de Erasmo, do carne deste humanista *Institutum hominis christiani* e da oração *Ad Demonicum*, vertida em latim por Rudolfo Agrícola (Basileae, per J. Frobernum, 1520): B.N.Paris-Rés.Z.933.

⁴¹ Vd. a *Ratio studiorum* da Schola Aquitanica, *nonus ordo*, ed. cit., p. 18.

⁴² No que respeita à Idade Média, vd. *Livro Verde da Universidade de Coimbra*, ed. A. G. DA ROCHA MADAHIL, Coimbra, 1940, p. 49; Mário Martins, *Estudos de cultura medieval*, Lisboa, Verbo, 1969, cap. IV: “Os ‘Dísticos de Catão’ na base da formação universitária”, p. 51-63; Os *Disticha Catonis* são conhecidos e citados por D. Duarte. Vd. D. Duarte, Leal conselheiro. Edição crítica de Joseph M. Piel, Lisboa, 1942, p. 22 e 70.

⁴³ Diogo de Teive, *Epodos Que Conte’m Sentenças Uteis a todos Os Homens, A’s quaes se acrescentão Regras para a boa educação de hum principe*. Trad. no vulgar em verso solto por Francisco de Andrade (conforme à ed. de Lisboa, 1565). Lisboa. Na Of. Patr. de Francisco Luiz Ameno, MDCCCLXXXVI.

humanista, a *Ratio studiorum* do Colégio das Artes, empenhada em ministrar um ensino gradual, capaz de fornecer os fundamentos morais e os recursos retóricos indispensáveis à modelação do espírito ainda tenro dos jovens adopta, na oitava classe, os *Colloquia* de Mathurin Cordier.

Na mesma linha, ia o ensino retórico na Universidade conimbricense, que integrava nos seus *curricula* obras como o *De copia*, os *Adagia* e os *Colloquia* de Erasmo na adaptação de Me. João Fernandes, destinados a oferecerem aos estudantes da latinidade um texto moderno⁴⁴.

Os métodos pedagógicos da *paideia* humanista caracterizavam-se assim, na linha erasmiana, pelo aproveitamento dos *exempla* clássicos e dos *adagia* que funcionavam como entidades argumentativas e estilísticas, ilustrativas da *aemulatio* e *imitatio* tão cara aos autores da época, que cultivavam o gosto pelo recurso constante à citação.

Os alunos de Latinidade, futuros humanistas, eram adestrados na arte da utilização de estilemas, reminiscências verbais e, numa espécie de sincretismo, com um hábil trabalho de *intarsio*, que era entalhe e transformação, chegavam a novas *iuncturae*, reveladoras da sua bagagem cultural e da sua originalidade⁴⁵.

Por toda a Europa se cultivam e adestram os alunos na *latinitas*, através de recolha de *sententiae*: desde a escola da Reforma, em Estrasburgo, dirigida por Johan Sturm, à Schola Aquitanica de Bordéus e ao Colégio das Artes, sem esquecer as escolas Jesuítas⁴⁶.

Estas *sententiae*, frases lapidares do ponto de vista estético e da mensagem ética, unidades frásticas, anotadas em edições escolares, pre-

.....
⁴⁴ VIDE J. ALVES OSÓRIO, O humanismo português e Erasmo. *Os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI*. Estudo e apresentação crítica do texto, 2 vol., Porto, 1978.

⁴⁵ Sobre o método pedagógico utilizado para aquisição da *latinitas*, vide o meu artigo “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*” cit.

⁴⁶ Neste particular, devem ser referidas além das obras de humanistas como Mathurin Cordier e Diogo de Teive, esclarecedoras dos métodos pedagógicos seguidos em Bordéus e Coimbra, a obra do jesuíta Pedro Perpinhão, professor no Colégio das Artes em Coimbra, já sob a direcção dos jesuítas, entre 1551 e 1561 – altura em que foi para o Colégio Romano. No seu tratado *De ratione liberorum instituendorum literis Graecis et Latinis* (1565), que serviu de base à redacção da *Ratio studiorum* jesuíta, no capítulo VII, recomenda o uso de edições adequadas à anotação interlinear, nestes termos: “tum sententiarum tum verborum paraphrasticas interpretationes suo quidque loco inter uersus ipsos /pueri/ interponant” (*Petri Ioannis Perpiniani Soc. Iesu aliquot epistolae*, Paris, 1683, p. 120).

paradas para o registo interlinear, ou simplesmente em blocos de apontamentos sistematizados, o *chirographarium*, segundo os diversos temas, permitiam um enriquecimento da *inuentio* e da *elocutio* retóricas⁴⁷.

Em estreita ligação com esta prática pedagógica, grande divulgação conhecem também as colectâneas de sentenças, que a Antiguidade nos legou, verdadeiros repositórios de doutrina e de *topoi* literários⁴⁸. A exemplo dos antigos e na tradição dos autores medievais – cujas obras enciclopédicas orientavam o ensino memorizado e dogmático, genialmente ridicularizado por Rabelais⁴⁹ – os humanistas organizavam sistematicamente obras de carácter enciclopédico, colecções de *Apotegmas*, de *Adagia*, a que se ligam nomes como Paulo Manúcio e Erasmo⁵⁰.

O conhecimento destas obras e a sua assimilação pelos autores do Renascimento traduz-se na permanente inserção do seu conteúdo na dinâmica criadora do texto literário. O pendor mimético do discurso quinhentista em relação a modelos da Antiguidade greco-latina, manifestado sobretudo através da arte alusiva e dos *loci similes*, levaria Marcel Bataillon a afirmar que “no séc. XVI todo o livro corria o risco de se converter em miscelânea”⁵¹.

.....
⁴⁷ Sobre a utilidade do *chirographarium*, assim lhe chama o humanista Antoine Arlier, na correspondência latina com seu filho Jean Arlier, a quem dá conselhos pedagógicos, vd. *Correspondance d'Antoine Arlier, humaniste Languedocien (1527-1545)*. Édition critique du Ms. 200 (761-R. 132) d'Aix-en-Provence. Texte établi et commenté par J. N. Pendergrass, Genève, 1990, Ep. 79, datada de 24.4.1542.

Consequência desta prática é a inovação do impressor Grapheus, ao publicar uma edição dos *Diálogos* de Luciano (*Luciani dialogi aliquot...*, Anvers, 1527) com espaços deixados em branco para as anotações dos alunos. Vd. Christiane Lauvergnet-Gagnière, *Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVIe siècle. Athéisme et polémique*, Genève, Droz, 1988, p. 66 e sqq.

⁴⁸ Entre estas, contam-se o *Florilégio* de Estobeu, o *Manual* de Epicteto, os pensamentos de Marco Aurélio, os *Apotegmas* de Plutarco, as *Sentenças* de Publílio Siro, conhecidas indevidamente pelo nome de *Prouerbia Senecae*.

⁴⁹ Vd. *Gargantua*, XIV. Cf. *Oeuvres de F. Rabelais*, ed. A. Lefranc et al., Paris, 1921-1931: I, p.141, 143-144.

⁵⁰ Contam-se entre estas obras as muitas edições quinhentistas de C. Rhodiginus; R. Volaterranus; N. Perottus; Vincenzo Cartari; Gregorius Reish; Domenico Nano Mirabellio; J. Ravisius Textor; Albrecht Von Eyb; Octavianus de Florovantis Mirandula; Jorge Fabricio; Bartolomeo Cassaneo; Joannes Stoboeus; J. Gruter; Nicolaus Liburnius. Cf. e. g. PAVLVS MANVTIVS, *Apophthegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus libri VIII*, Venetiis, 1590; DESIDERIVS ERASMVS, *Adagiarium Chiliades*, Venetiis, 1508; Id., *Apophthegmatum opus*, Parisiis, 1532.

⁵¹ Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne*. Nouvelle édition en trois volumes. Texte établi

Uma diversificada produção pedagógica, indiciadora dos métodos e ideais retóricos, de que Erasmo se torna paradigma, vai surgir entre nós no tempo da formação conimbricense de Anchieta⁵². Refiram-se algumas destas obras, provavelmente por si usadas como instrumentos de trabalho: a edição de um tratado de Erasmo, que facilitava a memorização de *loci communes*, por João Vaseu⁵³, autor também de uma *Collectanea Rhetorices*, editada em Salamanca em 1538⁵⁴; o *Dictionarium iuuentuti studiosae* de Jerónimo Cardoso (Coimbra, João Barreira, 1551), um compêndio de fraseologia latina com o significado português, da maior utilidade para a aprendizagem e exercitação do Latim, a única língua permitida no Colégio das Artes⁵⁵; a edição coimbrã dos *Colloquia ad meliorem mentem reuocata* do mestre de Roterdão, por Juan Fernandez, que lhe tinha sido sugerida pelo então reitor da Universidade, Frei Bernardo da Cruz, para servir aos mestres de retórica no ensino da latinidade⁵⁶; um *Compendium rhetorices ad Damianum a*

de l'édition de 1937 par Daniel Devoto. Edité par Charles Amiel, Genève, 1991, p. 678: "Au XVI siècle, d'ailleurs, tout livre courait le risque de se convertir en miscellanée".

⁵² Vd. Nair de Nazaré Castro Soares, "Humanismo e Pedagogia", *Humanitas* 47 (Coimbra, 1995) 799-844.

⁵³ *Index rerum ac uerborum copiosissimus ex Des. Erasmi Roterodami Chiliadibus per Ioannem Vaseum*, Conimbricae, 1549.

⁵⁴ A *Collectanea Rhetorices* de Vaseu inspira-se em Cícero e Quintiliano e utiliza com frequência, no que se refere sobretudo à *amplificatio*, o *De inuentione* de Rudolfo Agricola e o *De copia* de Erasmo, que cita a cada passo.

⁵⁵ A Jerónimo Cardoso dedicaram valiosos trabalhos Justino Mendes de Almeida, Paul Teyssier e Telmo Verdelho. Vide a descrição minuciosa das obras didáticas de Jerónimo Cardoso, o nosso maior lexicógrafo e modelo de pedagogo, feita na Introdução a Jerónimo Cardoso, *Oração de sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas* de , reprodução fac-similada da edição de 1550. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução de Justino Mendes de Almeida, Lisboa, 1965, p. 7-18.

A pensar nos seus alunos, Jerónimo Cardoso, modelo de pedagogo do Renascimento, além da obra referida, redige, em 1552, dentro dos princípios da clareza e brevidade, a sua gramática, *Institutiones in Latinam linguam breuiiores et lucidiores*, editada em 1557, em Lisboa, por João de Barreira. Faz um resumo do Livro V do *De asse* de Guillaume Budé, um opúsculo sobre numismática, impresso em Coimbra por João Álvares, em 1561; e um dicionário de Português-Latim, *Dictionarium ex Lusitanico in Latinum sermonem*, que impresso primeiramente à parte (Lisboa, João Álvares, 1562-1563), se integra no *Dictionarium* de 1569-1570.

⁵⁶ Vd. sobre esta obra, história da sua publicação, reconhecimento do valor da lição de Erasmo, no ensino da Retórica, numa época em que o nome do Humanista de Roterdão figurava no Índice Expurgatório, Vd. Jorge Alves Osório, *O Humanismo Português e Erasmo* (tese de doutoramento dactilografada, apresentada à Faculdade de Letras do Porto), I, Porto, 1978.

Goes Equitem Lusitanum, dedicado por Erasmo a Damião de Góis – que pertenceu à *familia Erasmiana* –, que consiste num conjunto de notas de carácter didáctico sobre lugares comuns e *schemata* retóricos sobre a forma de ampliar ou enriquecer a frase, a estrutura do discurso e os diferentes géneros oratórios; as *Institutiones Grammaticae Latinae*, do humanista flamengo Nicolau Clenardo, editadas em Coimbra em 1546; os *Grammatices rudimenta* de João de Barros; ou mesmo as Colectâneas de *Sententiae*, que cativaram autores portugueses como Diogo de Teive, o mestre de Anchieta na primeira classe de Retórica⁵⁷. Além destas obras que privilegiam o estudo retórico, há ainda a notar as que surgiram nesta altura para o ensino da Filosofia, designadamente para o estudo da Lógica – que Anchieta frequentara⁵⁸ –, da autoria de Jorge de Trebizonda e do aristotélico bordalês Nicholas Grouchy⁵⁹.

⁵⁷ Sobre este género e sua representação no quinhentismo português, vd. Nair de Nazaré Castro Soares, “A literatura de sentenças no Humanismo Português”, cit.; Jorge Borges de Macedo, ‘Para o estudo da mentalidade portuguesa do século XVI. Uma ideologia de cortesão. As sentenças de D. Francisco de Portugal’, *Revista ICALP* 7-8 (1987) 73-106.

⁵⁸ Segundo o Pe. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo II, Lisboa-Rio de Janeiro, 1938, p. 480, José de Anchieta, ao entrar para a Companhia de Jesus em 1 de Maio de 1551 «tinha ouvido Lógica».

⁵⁹ Para uso do Colégio das Artes foi impressa em Coimbra, em 1551 a *Dialectica octo tractatus continens* de Jorge de Trebizonda. Também no Colégio das Artes, como no Colégio da Guiena, em Bordéus, se adopta o manual *Praeceptiones dialecticae* (que viriam a ser editadas em Paris, F. Morel, 1557) do aristotélico Nicolas de Grouchy – um dos bordaleses, professor de Montaigne, que vem para Coimbra com André de Gouveia e é o tradutor para francês da *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda. Este manual de Grouchy, único usado no Colégio de Bordéus, é uma sequência de silogismos que ilustram virtudes morais, com *exempla* retirados da *Ética a Nicómaco*, o mais platónico dos livros aristotélicos. Em Coimbra, para servir de apoio aos seus cursos, Grouchy traduz uma colecção de textos aristotélicos, alguns directamente do grego, outros a partir da tradução de Joaquim Perion (*Dialecticae libri tres*, Lugduni, apud Antonium Vincentium, 1545), que o próprio Grouchy corrige. A edição desta colecção de textos feita por Grouchy (Coimbra, João de Barreira e João Álvares, 1549), hoje muito rara, existe na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e compreende três partes distintas: os livros *Aristotelis de demonstratione siue de secunda pars Analyticon libri duo* – um dos dois livros do *Organon*, que Aristóteles dedica ao silogismo, os *Segundos Analíticos*, conhecido na época por *Aristotelis de demonstratione* (vide edição separada, datada de Paris, M. Vascosan, 1554); uma segunda parte, *Aristotelis Topicorum liber*; e uma terceira, *Aristotelis de reprehensionibus sophistarum liber unus*. Vide sobre as edições de Grouchy, Francisco Leitão Ferreira, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, II Parte (1548-1551), vol. III, t. I, Coimbra, 1944, p. 346-347.

Em apoio do estudo directo dos autores antigos, prosadores e poetas, da assimilação das suas estruturas morfo-sintácticas e sobretudo do seu pensamento, da sua palavra, diversas gramáticas latinas deveriam ser usadas no Colégio das Artes no tempo de Anchieta. Além da de Despautério – utilizada em Bordéus e explicitamente referida no Regulamento da *Schola Aquitanica* –, com toda a probabilidade eram conhecidas e usadas também as edições aperfeiçoadas de Pastrana, Nebrija e possivelmente as dos portugueses Estêvão Cavaleiro, D. Máximo de Sousa e, com menos certeza, a gramática latina de Clenardo, que teve menor aceitação entre os bordadeses do que a sua gramática grega⁶⁰.

A par do cultivo da língua latina, surge a exaltação da língua vulgar, na linha do *De uulgari eloquentia* de Dante e dos autores do *Cinquecento*, de que Trissino, Bembo, Castiglione são figuras representativas⁶¹.

.....

Uma abordagem filosófica da problemática da dialéctica no séc. XVI é feita por M. Baptista Pereira, na sua obra *Pedro da Fonseca, I, – O método da filosofia* (número especial da revista *Biblos* 42 (Coimbra, 1966), no capítulo “Consciência metodológica no séc. XVI”.

Sobre a modernidade do ensino da Dialéctica e da Lógica – ficavam com a designação de lógicos os alunos cuja principal matéria de aplicação era a dialéctica de Aristóteles –, no Colégio da Artes e na Universidade de Coimbra, de acordo com os ensinamentos de humanistas como Lorenzo Valla, Rodolfo Agricola, Jorge de Trebizonda, vd. J.S.da Silva Dias, “A Universidade na sua História. A propósito da edição dos Estatutos de 1559”, *Biblos* 40 (Coimbra, 1964) 319-360, máxime 323-328.

⁶⁰ Sobre o nosso humanismo gramatical, vd. Manuel Saraiva Barreto, “Uma *Ars eloquentiae* dos primórdios do humanismo em Portugal, sep. do *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 37 (1982) 133-160; Sobre o avultado número de edições de gramáticas latinas e seu uso no ensino em Portugal, vd. Amadeu Torres, “Humanismo inaciano e artes de gramática: Manuel Álvares entre a ‘ratio’ e o ‘usus’”, *Separata da revista Bracara Augusta* 38 fasc. 85-86 [98-99] (1984) 5-21.

⁶¹ Embora se imponham os modelos italianos – sob a influência de D. Miguel da Silva, o dedicatário do *Cortigiano*, e de Sá de Miranda –, a “questão da língua” entre nós assume uma intenção expansionista e imperialista, a que a *Gramática Castellana* (1492) de Nebrija dá o tom. São disso reflexo a *Gramática da linguagem portuguesa* (Lisboa, 1536) de Fernão de Oliveira e a *Gramática da língua portuguesa* e o complementar *Diálogo em louvor da nossa linguagem* (Lisboa, 1540) de João de Barros.

Sobre a especificidade da questão da língua vulgar em Portugal, nas suas diversas conexões relativamente à Espanha e à Itália, vd. Eugenio Asensio, “La lengua compañera del Imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal”, in *Estudios Portugueses*, Paris, 1974, p.1-16; Id., *Prologo* à sua edição da *Comédia Eufrosina*, Madrid, 1951, p. XL-LII: “El problema de la lengua”; Introdução de Luciana Stegagno-Picchio a João de Barros, *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, Modena, 1959 (ree-

Gramáticas como a de Fernão de Oliveira e de João de Barros, além de outras obras deste autor de carácter pedagógico, revelam bem o interesse em dotar a língua portuguesa – à semelhança do que fizera Antonio de Nebrija para a castelhana – de regras e cânones linguísticos que a elegessem sobre a falada na vizinha Espanha, que tentava, desde a própria corte, impor-se em Portugal⁶².

Além das gramáticas de língua portuguesa surge a necessidade de elaborar gramáticas das línguas exóticas para estudo e entendimento das línguas faladas nas regiões onde se estende o Império, com vista à missão e conversão dos povos⁶³.

José de Anchieta compõe a sua *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, com base na terminologia linguística, nas estruturas e nas categorias gramaticais da gramática latina – tal como fizeram Fernão de Oliveira e João de Barros –, para de forma contrastiva apresentar a especificidade da língua brasileira⁶⁴.

Nomeado pelo Pe. Manuel da Nóbrega mestre de gramática latina em S. Paulo, logo se empenhou na aprendizagem do tupi, com todas as suas dificuldades, recorrendo sobretudo ao apoio dos ‘línguas’, como

.....
ditada in *La Méthode Philologique. Ecrits sur la littérature portugaise. II. La prose et le théâtre*, Paris, 1982, p. 281-313); M.L.Carvalho Buescu, *Babel ou a ruptura do signo. A gramática e os gramáticos do Século XVI*, Lisboa, 1984; Sylvie Deswarte, *Il “Perfetto cortegiano” D. Miguel da Silva*, Roma, 1989, p. 78-81.

⁶² Sobre as obras pedagógicas de João de Barros, vd. I. S. Révah, *Études Portugaises*, Paris, 1975. A introduzir esta obra, J. V. de Pina Martins esclarece que a *Cartinha* é parte integrante da *Gramática de língua portuguesa*, à qual serve de introdução. Vide as edições modernas de M. L. Carvalhão Buescu: João de Barros, *Gramática de língua portuguesa, Diálogo em louvor da nossa linguagem e Diálogo da viciosa vergonha*, Lisboa, 1971; Fernão de Oliveira, *A gramática da linguagem portuguesa*, Lisboa, 1975.

Sobre o ensino da língua portuguesa, vd. os estudos de Fernando Castelo-Branco, “Portugal quinhentista visto através das cartilhas para ensinar a ler”, in *Presença de Portugal no mundo*. (Academia Portuguesa de História), Lisboa, 1982, p. 355-390; Id., “As cartilhas quinhentistas e o Humanismo”, in *O Humanismo Português 1500-1600* (Academia das Ciências de Lisboa), Lisboa, 1988, p. 309-323

⁶³ Vd. Maria Leonor Carvalho Buescu, *O estudo das línguas exóticas no século XVI*, Lisboa, Biblioteca Breve, 1983. Conhece-se ainda desta época (entre 1548-1549) uma gramática do Pe. Henrique Henriques, *Arte da língua malabar em português*, que tal como a de Anchieta tinha como modelo formal e contrastivo o latim.

⁶⁴ Pe. José de Anchieta, *Arte de gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*. Apresentação de Carlos Drummond. Aditamentos de Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, 1990.

Sobre o modelo latino da *Arte de Gramática* de Anchieta, vd. F. González Luis, “La

revela, nos seus escritos⁶⁵. A gramática de Anchieta, considerada já um verdadeiro monumento de filologia, serviu de base ao ensino, nos colégios jesuítas, da língua brasílica, «a mais principal ciência para cá mais necessária»⁶⁶.

Uma reflexão final se impõe.

José de Anchieta chegara a Coimbra no ano de 1548, vindo da sua terra natal, Tenerife, nas Ilhas Canárias, para frequentar o Colégio da Artes que acabava de abrir as suas portas.

No dizer do seu biógrafo, Anchieta foi enviado na companhia de seu irmão mais velho Pedro Nuñez «à celeberrima Universidade de Coimbra (que entam florescia no mundo) para que alli se aperfeiçoasse na lingua latina e atendesse a maiores sciencias»⁶⁷.

Trazia já «uns princípios de latim», no dizer do Pe. Pêro Rodrigues⁶⁸, ou antes uma boa formação latina que lhe foi facultada pelo mestre Juan Gutiérrez⁶⁹. Esta competência linguística permitiu-lhe fre-

.....

Gramática de la lengua tupi de José de Anchieta y su dependência de la gramática latina”, *Fortunatae* 4 (La Laguna, 1992) 229-244.

⁶⁵ Vd. e. g. José de Anchieta, *Cartas (Correspondência ativa e passiva)*. Pesquisa, introdução e notas de Pe. Hélio Abranches Viotti, São Paulo, 1984, p. 55-56, a carta dirigida a Inácio de Loiola, enviada de Piratininga em Julho de 1554, decorrido um ano da sua chegada. Nela alude à necessidade de acolhimento de nativos, «porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios».

⁶⁶ Pe. Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introdução e notas de Serafim Leite, S. J., Coimbra, 1955, p. 300.

Da actividade de Anchieta, na capitania de S. Vicente, como mestre de humanidades e como autor de manuais em tupi, destinados à catequese, nos fala o Pe. Hélio Viotti, *José de Anchieta, apóstolo do Brasil*, São Paulo, 1980, p. 14: «além de ensinar humanidades aos novos recrutados da Companhia de Jesus e também primeiras letras aos filhos dos índios e dos portugueses», compôs no idioma da terra, que «aprendeu com suma facilidade», além da *Arte de Gramática*, um «*Vocabulário*, traduziu nessa língua um *Catecismo*, compôs nela o *Diálogo da Fé* e diversas outras *Instruções*, para uso dos novos missionários».

⁶⁷ Vd. Simão de Vasconcelos, *Vida do Venerável Pe. Joseph de Anchieta 5º Provincial que foi do Brasil*, Lisboa, 1632, p. 3; Américo da Costa Ramalho, “Anchieta em Coimbra” *Humanitas* 29-30 (Coimbra, 1977-1978) 226-229, comprova o ano da chegada de Anchieta a Coimbra, através do registo da prova de curso de seu irmão Pedro Nuñez, que mostra ter ele iniciado o curso de Cânones em Outubro de 1548.

⁶⁸ *Apud* Américo da Costa Ramalho, *ibidem*.

⁶⁹ Vd. F. González, *José de Anchieta, Vida e obra*, La Laguna, 1988. Cf. ainda a comunicação a este congresso de Manuela Marrero Rodríguez, “La enseñanza en Tenerife en la época de José de Anchieta”.

quentar as classes mais adiantadas no Colégio das Artes, como as lecionadas por Diogo de Teive, e aproveitar ainda do ambiente coimbrão, onde se encontrava uma plêiade notável de poetas latinos.

Aluno de Diogo de Teive, na primeira classe de gramática, recebeu do mestre o gosto pela poesia e colheu do seu magistério a arte de a cultivar com elegância formal e originalidade temática.

Em Coimbra, Anchieta, «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 facil: ouviu dialéctica e parte da filosofia»⁷⁰.

José de Anchieta, ao partir para o Brasil, a 8 de Maio de 1553 – integrando a terceira expedição missionária que aporta na Baía a 13 de Julho de 1553 –, tinha adquirido além de saber filológico, a mestria na versificação e na arte de compor, com perfeição estilística e inspiração, que o tornam um verdadeiro poeta, nos géneros lírico, épico e dramático.

Como humanista, impõe-se pelos seus dotes de composição na língua latina, em obras de vulto, como o poema épico *De gestis Mendi de Saa*⁷¹ – que canta os feitos do conimbricense Mem de Sá, irmão de Sá de Miranda, nos três primeiros anos do seu governo no Brasil –, em que as reminiscências clássicas, de acordo com a sublimidade do estilo, surgem a cada passo, em conseguida realização estética.

Inspirado poeta latino se revela ainda no poema de louvor à Virgem Maria, *De beata Virgine Matre Dei Maria*, de tom virgiliano, à maneira dos que lhe dedicaram o carmelita Giovanni Battista Mantuano e Jacopo Sannazaro⁷².

⁷⁰ Apud Américo da Costa Ramalho, *Anchieta em Coimbra*, cit., p. 228.

⁷¹ Vd. Pe. José de Anchieta, S. J., *De gestis Mendi de Saa*. Introdução, versão e notas do Pe Armando Cardoso, S. J., São Paulo, 1986. Sobre a figura do conimbricense Mem de Sá, irmão de Sá de Miranda e Terceiro Governador-Geral do Brasil entre Dezembro de 1557 e 1572), em cujo governo foram fundadas a cidade do Rio de Janeiro, São Sebastião do Rio de Janeiro, e São Paulo, vd. Américo da Costa Ramalho, “O Conimbricense Mem de Sá, Terceiro Governador-Geral do Brasil”, in *Para a História do Humanismo em Portugal*, II, Coimbra, 1987, p. 165-180.

⁷² Sobre o poema de Anchieta e a vasta poesia mariológica humanista, em que figuram os *Parthenices primae libri II* de Giovanni Battista Mantovano Spagnoli (Mântua, 1447-1516) e o *De partu Virginis* de Sannazaro (Nápoles, 1455-1530), vd. Francisco González Luis, “El *De Beata Virgine Dei Matre Maria* de José de Anchieta en la poesía mariológica del Humanismo latino”, in *Actas – Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, vol. I, coord. Maurilio Pérez González, Universidad de León, p. 381-389.

Essencial a Anchieta teria sido o exercício constante de memorização a que o habituara o ensino no Colégio das Artes, pois foi graças à sua prodigiosa memória que, encontrando-se refém dos Tamoios, em Iperuí, levou a cabo a empresa de escrever, na areia, e fixar os cerca de seis mil versos de que se compõe este poema.

O ensino gradual, centrado nas capacidades do aluno e na sua livre expressão, pelo exercício assíduo e pela criação original, que caracteriza a pedagogia do Colégio das Artes, moldou a vontade, a inteligência e o coração do jovem Anchieta, que vai colocar todo o seu saber e todo o seu talento ao serviço da missão e conversão dos índios do Brasil.

E não foram poucas as directrizes que colheu do ensino dos ‘bordaleses’, em Coimbra, e levou consigo para o seu ministério missionário em terras do Brasil.

Tal como Diogo de Teive, Georges Buchanan, Guillaume de Guérente, Anchieta cultiva, entre todos os géneros literários, aquele que é mais capaz de atingir um público numeroso, o teatro.

Anchieta inspira-se sobretudo no teatro bíblico que conheceu e, com toda a certeza representara: a tragédia neolatina *David* de Diogo de Teive, hoje perdida, mas que ficou por muito tempo na memória de todos pela beleza dos seus coros, fora levada à cena em Santa Cruz, no claustro da portaria, em 16 de Março de 1550, quando do bacharelato em Artes de D. António, futuro Prior do Crato, filho do Infante D. Luís. Foram actores os alunos do Colégio das Artes. Anchieta frequentava, nesse ano, a primeira classe de Gramática de Diogo de Teive⁷³.

Anchieta, indo de encontro aos dons naturais dos indígenas e ao seu gosto pelas representações, pela festa, com música, canto e dança, escreve e faz representar peças de teatro, adaptadas à sua finalidade última: um teatro de catequese, de missão, de carácter litúrgico e paralitúrgico.

.....

⁷³ Sobre a representação desta peça e as «tropelias que a rapaziada por lá fez», nessa noite de teatro (de que dá notícia o artigo de Fialho de Almeida, “Em Coimbra – Réclitas de estudantes”, in *À Esquina*, 1903, p. 13), vd. Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*, cit., p. 20-21. Cf. ainda Mário Brandão, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes* cit., I, p. 672 e II, p. 540; p. 1003-1004 sobre esta representação e seus actores. Por altura desta peça ser levada à cena, era aluno de Teive, na primeira classe de gramática, D. Jorge de Ataíde, colega de José de Anchieta, o que prova, por via indirecta, que este também o era. Teria, por certo, Anchieta desempenhado um papel importante, reservado aos melhores alunos, capazes de memorizar longas falas, com correcção e elegância expressiva.

São sobretudo mistérios bíblicos ou hagiográficos, moralidades alegóricas, em que se assiste ao debate entre os vícios e as virtudes do homem, cujos modelos dramáticos se prendem mais com as raízes medievais, presentes no teatro vicentino, do que com a matriz clássica, vigente na Europa, e designadamente em Coimbra⁷⁴.

Dentro das directrizes pedagógicas do Colégio das Artes, o teatro neolatino é posto ao serviço de uma dupla finalidade: contribuir para a aprendizagem e adestramento da língua latina e da eloquência e ajudar à formação moral daqueles que participam na sua representação ou a ela assistem. Também Anchieta, ao escrever um teatro catequético, em português, castelhano, tupi, latim, muitas vezes macarrónico, pretende atingir objectivos pedagógicos: ensinar costumes e familiarizar os actores e o público com a mensagem evangélica.

É, em suma, através do ensino dos «bordaleses» que Anchieta assimila e acolhe um dos objectivos primordiais do Humanismo, desde o *Quattrocento* italiano: a importância dada ao saber e à cultura no prosseguimento da vida activa. Também, neste aspecto, Anchieta se vai tornar, como jesuíta e *miles christianus*, um continuador desta *forma mentis*, que é apanágio, aliás, de todo o humanismo cristão⁷⁵.

Referência máxima da utilidade da sua formação humanística, sem esquecer o recurso a todas as potencialidades pedagógicas e catequéticas da dramaturgia, é o afã posto no estudo da língua brasílica. Do seu saber filológico e admirável domínio da língua latina, a que alia a persistência do seu labor, resulta a sua *Arte de Gramática*, indispensável à evangelização do Brasil.

A consciência da superioridade da cultura, que torna o homem mais humano, dimensiona-o a nível do universo como *homo faber* de um novo mundo e, não raro, o anima, numa espécie de titanismo prometeico, de uma espiritualidade cristocêntrica de missão, de autêntico *miles christianus*.

Assim se pode compreender a empresa de Inácio de Loiola e seus

.....
⁷⁴ Vd. Joel Pontes, *Teatro de Anchieta*. Ministério da Educação e Cultura/ Serviço Nacional de Teatro, 1978; Décio de Almeida Prado, *Teatro de Anchieta a Alencar*, São Paulo, 1993.

⁷⁵ Sobre a sua vida e obra, vd. e. g. Pe. Hélio Abranches Viotti, *Anchieta, apóstolo do Brasil*, São Paulo, 1980.

companheiros da Universidade de Paris e a receptividade da sua mensagem entre um escol intelectual, que, opondo-se à Reforma, levou além do Atlântico, ao Índico e ao Pacífico, ao Brasil, à Índia, ao Malabar, a conversão pacífica, a civilização e a cultura, que transformam a *feritas* em *humanitas*.

Este espírito de missão, esta vontade inabalável de cinzelar a pedra tosca e a transformar num homem e, quem sabe, num santo, na expressão de Vieira⁷⁶, inserem-se na crença na perfectibilidade da pessoa humana, na possibilidade da virtude ser ensinada, que anima o ideal humanista. A este ideal se resume, na sua essência, o ideal pedagógico do Renascimento, elemento unificador de toda a cultura europeia, que Anchieta cumpriu e a sua obra perpetuou.

⁷⁶ Pe. António Vieira, “*Sermão do Espírito Santo*”, in *Sermoens*, 15 vols. Lisboa, 1679-1748: vol. III (Lisboa, 1683), p.419-420: «[...] É uma pedra, com dizeis, esse Índio rude? Pois trabalhai e continuai com ele (que nada se faz sem trabalho e perseverança), aplicai o cinzel um dia, e outro dia, dai uma martelada, e outra martelada, e vós vereis como dessa pedra tosca e informe, fazeis não só um homem, senão um cristão, e pode ser que um santo».

(Página deixada propositadamente em branco)



NELYSE APARECIDA MELRO SALZEDAS

Brasil, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

ANCHIETA E O POEMA À VIRGEM, UMA ANÁLISE GESTUAL

A história está repleta dos dados representativos que devem permanecer na memória dos povos. A linguagem visual é um dos instrumentos mais usados para registrá-los e presentificá-los. No século XX, a fotografia, o cinema, a televisão, o computador garantem a permanência dos acontecimentos.

Voltando-se aos primeiros tempos do uso da linguagem visual, verifica-se a importância do desenho, da pintura, da gravura como meios de registros históricos da cultura e da civilização. Porém, se a arte pode ser vista como documento histórico e etnográfico, a sua função poética fruidora marca presença em todos os períodos vividos pelo homem. Daí poder-se afirmar que a arte é, a um tempo, fruição e documento.

Um perpassar de olhos pelos afrescos bizantinos, romanos, italianos revelam a preocupação em registrar fatos, torná-los acessíveis à leitura, admirá-los e, usando de um termo muito comum nos meios artísticos de hoje, devorá-los. Os ícones bizantinos, o cotidiano romano, as lendas, a hagiografia, as referências teológicas argumentam o didatismo e a fruição das artes plásticas nos muitos anos que antecederam ao cristianismo e naqueles que viriam após.

Até nos dias de hoje, a História, as Ciências Sociais, a Antropolo-

gia, a Etnografia, a Etnologia servem-se da iconografia como meio e instrumento de pesquisa.

Neste texto, as imagens de Anchieta serão vistas e analisadas como documento de um momento: aquele em que Anchieta, em Iperoig escrevia, na areia, seu poema dedicado à Virgem Maria.

Três telas foram enfocadas para a leitura. Pintadas por artistas diferentes em tempos diferentes, elas se prestam a uma análise documental.

Além de focalizar o gestual como elemento fundamental da leitura, o cenário e os personagens secundários, ora adjuvantes, ora oponentes, serão considerados construtores da composição. Embora as telas digam respeito ao mesmo tema, as visões diferentes permitem organizá-las em uma seqüência narrativa, uma vez que os autores sobrelevam três Anchietas: aquele que pede forças para resistir às tentações; aquele que pede inspiração e, finalmente, aquele que registra emoção.

As imagens emanam do texto *Anchieta nas Artes*¹. A leitura visual, recepção de um texto verbal, sobre um mesmo fato, com pontos de vista diferentes, envolvendo o episódio de Anchieta na praia, a escrever o poema à Virgem, expresso por pinturas de autores diferentes, foi objeto de estudo. O enfoque deteve-se no gestual, pois, segundo Maria Helena Novais Paiva,² a alusão ao gesto é atitude exterior assumida, dá representação visual à pessoa, determina-lhe os contornos plásticos que constituem o gérmen do processo expressivo em que baseiam a representação e o cinema.

O gesto é uma forma de linguagem e dificilmente se desvincula da palavra, pois ambos se enfatizam e se harmonizam. Enfatizam-se uma vez que coexistem, enquanto comunicação. Harmonizam-se, enquanto metalinguagem discursiva. Exercem, por isso, dupla função: fática e metalingüística, e redundam em signos lingüísticos e icônicos.

Pode, ainda, o gesto ser um significante intensificador da palavra. O signo pictórico enfatiza o signo lingüístico ou, inversamente, está oximorizado. Dizemos existirem processos oximoróticos e hiperbólicos

.....
¹ Pe. Hélio Abranches Viotti S. J. & Pe. Murillo Moutinho S.J., São Paulo, Loyola, 1991.

² "Contribuições para uma Estilística da Ironia", *Publicações do Centro de Estudos Filológicos* 12, (Lisboa, 1961) 231.

uma vez que os gestos, em uma leitura sintagmática, são redundantes em relação ao texto explícito, construindo conteúdos hiperbólicos; outrossim, em relação ao texto implícito, produzem conteúdo contraditório, formalizando o oxímoro. Logo, tanto na função oxímora como na hiperbólica, há semias metaforizantes.

O signo lingüístico é arbitrário, imotivado, convencional; portanto, normativo. Já, o pictórico estabelece liames de relação semiótica entre a expressão e o conteúdo; motivação e individualidade, sendo portanto espontâneo e mimético, tenso/distenso. O código pictórico, bem mais universal, apresenta-se com potencial bastante para marcar caricaturas e contrastar o convencional ao pessoal pelo seu poder analógico-expressivo. É um grande elemento caracterizador. Em nível de gestualização estética, o pictórico ajusta-se à palavra ou a desajusta com os contextos situacionais, gerando o grotesco ou, se quisermos, o cômico, pela incoerência entre ação e situação.

Aproveitando o ensaio de Cláudio Bastos³, classificaremos os gestos de Anchieta, segundo proposta do autor: a) corpo inteiro; b) cabeça; c) olhar; d) boca e olhos; e) mãos.

Como foi dito, as três telas selecionadas tematizam Anchieta escrevendo o poema à Virgem. Todas têm em comum a praia, o mar e o taumaturgo. Os demais elementos são variáveis: os índios, o barco e os pássaros. Ainda que acompanhem o cenário, são eles que constituem o traço distintivo, bem como os gestos do chamado apóstolo do Brasil.

Na primeira imagem, a mão espalmada junto ao peito, a cabeça voltada ao céu; os olhos rogativos; a outra mão segurando a vara, seu instrumento de escrita, ao lado da Bíblia, tudo indicia o rogo de Anchieta, pois, atrás estão as índias em posições e gestos sedutores. Ele precisa da proteção da Virgem para manter-se casto e fiel ao voto clerical.

Plasticamente, a composição é dominada por linhas curvas e verticais, gerando tensões que se ajustam ao interior do protagonista. As montanhas são massas que bloqueiam a tela; a praia mais extensa que o mar; o corpo nu das índias fecham-lhe o caminho detrás. Há rimas plásticas por toda tela: duas índias semi-deitadas; três, em pé, ao lado de uma outra criam um ritmo; outra índia, em pé, ao lado de outra, que-

.....

³ “A Linguagem dos Gestos em Portugal”, *Revista Lusitana*, p.06 a 72.

bra a monotonia linear, criando com as três em pé uma barreira vertical. A luz que banha a areia contrasta com o azul-cinza do mar, um tom harmônico com as vestes de Anchieta.

Na segunda imagem, uma tela de Carlos Oswald, o mar quase que se fundindo com o céu, de um azul intenso, é muito maior que o espaço da praia. A Anchieta resta um trecho minúsculo de areia. Já com auréola de santo, ele escreve, com os olhos direcionados ao céu. Escreve como se tudo lhe viesse automaticamente. Seu gesto indicia êxtase místico, sua postura é quase ascética; meio ajoelhado, um braço descansando sobre o joelho e outro segurando a vara, registra. Ignora o barco prestes a partir de Iperoig.

Ao contrário da tensão da primeira imagem, esta composição denota a placidez, uma vez que até os índios do barco fazem-lhe sinais de paz.

Na terceira imagem (1927), o baixo-relevo ilustra a vida de Anchieta, quando escrevia o poema e traz um elemento novo: os pássaros. Mar, horizonte fundem-se. Algumas massas criam as rochas. Os índios, nus, despidos de erotismo, olham o céu admirados, talvez pela relação do jesuíta com os pássaros. A figura de Anchieta domina a cena; não implora proteção, não pede inspiração, apenas escreve os versos latinos em homenagem à Virgem Maria. O mar sereno, a natureza harmônica conjugam-se à placidez e paz de Anchieta com a cabeça voltada aos seus versos, com um braço a segurar as vestes e com o outro a escrever, com o corpo inclinado em direção à areia, pés descalços, em estado total de concentração ele vai compondo seu *carmine*.

Os gestos de Anchieta permitem dividir em três momentos o ato de escrever o poema. *De Beata Virgine Maria*: tentação (imagem 1); inspiração (imagem 2) e consecução (imagem 3).

O movimento da cabeça, a expressão fisionômica e direção do olhar, a posição dos braços são gestos cheios de significação que ampliam as possibilidades de leitura.

Retornando às palavras de Maria Helena Novais Paiva, a alusão ao gesto é atitude assumida, dá representação visual à pessoa, determina-lhe os contornos plásticos que constituem o gérmen do processo expressivo – é uma forma de linguagem. Embora a autora refira-se à linguagem

verbal, a plástica pode ajustar-se-lhe. E o leitor fará o caminho inverso: irá da imagem visual à imagem verbal. Completará, assim, a sua leitura do poema, uma vez que a pintura referente à consecução e à inspiração estão presentes nos versos do poema.

Ficaria de lado a tentação que seria uma visão do poeta sobre o jesuíta – isolamento e tentação. De uma certa forma, o signo pictórico hiperboliza o texto verbal de Anchieta, no qual revela seu amor místico à Virgem Maria.

Uma leitura sintagmática de cada imagem explicita a ação de Anchieta em Iperoig, ao escrever o poema, bem como elas, correlatas entre si, hiperbolizam a devoção do jesuíta à mãe de Cristo.

Se o signo lingüístico é arbitrário, imotivado, convencional, o signo pictórico estabelece relações intersemióticas entre o plano da expressão e o plano do conteúdo, tornando-se, a um tempo, mimético. É um grande caracterizador.

Os registros históricos dessas telas – *Anchieta em Iperoig, escrevendo o poema à Virgem* – são um avivar à memória do leitor-espectador; um elemento iconográfico ao historiador, uma imagem do Beato ao cristão; um *revival* para a História do Brasil.

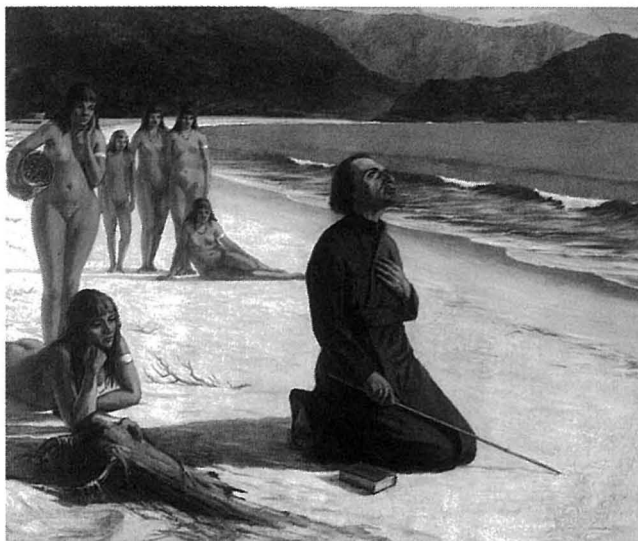


Figura: 01



Figura: 02



Figura: 03



NICOLÁS EXTREMERA TAPIA

Espanha, Universidade de Granada

A LÍRICA DE ANCHIETA: OS CONTRAFACTA

Até 1954 não se publicou na sua totalidade o manuscrito que com a sigla *Opp. NN. 24* se guarda no Arquivo Romano da Companhia de Jesus e que contém, entre outras peças em latim, tupi e português, toda a obra poética e dramática do Padre Anchieta em espanhol.

Do manuscrito tinham-se feito anteriormente várias cópias: a primeira, nos finais do séc. XVII pelo Padre João Antonio Andreoni, para uma antologia de 25 poemas que intitulou *El Canarino del Cielo*, e que não chegou a publicar-se; posteriormente, por volta de 1730, fez-se outra cópia integral quando se enviaram para Roma os papéis de Anchieta com vista à sua inclusão no processo de beatificação. No século XIX, fizeram-se cópias parciais: em 1863 por iniciativa de Franklin Massena e outra pelo Barão de Arinos, publicadas por Melo Morais Filho em 1882. Mais tarde, em 1925, Afrânio Peixoto publicou uma pequena antologia com o título de *Primeras Letras*.

Mas foi preciso esperar que o Padre José da Frota Gentil fotografasse o manuscrito em Roma para que a Dr^a M^a de Lourdes Paula Martins publicasse em edição crítica algumas dessas peças e, por fim, em 1954, por ocasião do IV Centenário da Fundação de São Paulo, desse ao prelo a totalidade do manuscrito em edição diplomática e crítica.

O manuscrito, formado por vários fascículos, desiguais em número de páginas e encadernados num só volume, está escrito com várias letras: a de Anchieta e outras duas principais mais evidentes. A nota que o precedia atribuída a Andreoni ou aos Padres Marcos Coelho ou Gaspar de Faria, os quais prepararam o envio dos documentos, é preciosa para a descrição do códice e reza assim: “Deste livrinho de varias poesias que contém 208 folhas numeradas, das quais se gastou a primeira com o tempo, é fama antiga e constante ser Auctor o V. Pe Joseph de Anchieta. A sua própria letra, de que não se duvida se acha nas folhas 9-10, e na 21 até as 27, e na 61 até as 84, e na 135 até as 142, e na 200 até as 206...”. Esta diferença de letras já tinha sido notada quando em 1730 se enviou o manuscrito a Roma, e deve-se a que, quando morreu Anchieta, o seu biógrafo, o Padre Rodrigues, se encarregou de recopiar todos esses poemas: uns encontravam-se em poder do próprio Anchieta, outros estavam em mãos alheias e foram cedidos para cópia. Assim se reuniram os fascículos do manuscrito: uns com a letra de Anchieta e outros com as dos amanuenses.

O que é certo é que, desde os primeiros biógrafos do Padre Anchieta, já desde 1605, ano da biografia de Pêro Rodrigues, se torna difícil ignorar a influência do Cancioneiro e Romanceiro peninsulares na obra do Padre Anchieta. Ouçamos então estas palavras de Pêro Rodrigues:

Outras muitas obras compôs em diversos tempos, porque tinha para isso muita graça e facilidade, em todas as quatro línguas que sabia, latina, portuguesa, espanhola e brasílica. Mudava cantigas profanas ao divino, e fazia outras novas à honra de Deus e dos Santos, que se cantavam nas igrejas e pelas ruas e praças, todas mui devotas, com que a gente se edificava e movia a temor e amor de Deus¹.

Declaração que pouco depois confirma o Padre Simão de Vasconcelos quando escreve:

.....
¹ Vid. Pêro Rodrigues, *A Vida do Pe. José de Anchieta*, In: *Primeiras Biografias de José de Anchieta*, São Paulo, Edições, Loyola, 1988. (L. 1, C. IX, p. 78-79).

era dextro em quatro línguas, portuguesa, castelhana, latina e brasílica, em todas elas traduziu em romances pios, com muita graça e delicadeza, as cantigas profanas, que andavam em uso, com fruto das almas; porque, deixadas as lascivas, não se ouvia outra coisa senão cantigas ao divino, convidadas os entendimentos a isso, do suave metro de José².

Vemos assim que Anchieta foi tanto ou mais conhecido pela sua qualidade de contrafactor de cantigas profanas para o *divino* que pela sua actividade poética original, e são essas cantigas profanas, que com tanta *gracia y delicadeza* traduzia para o *divino*, o gérmen da poesia brasileira.

Em castelhano existia uma maneira de enunciar as divinizações. Antigamente os títulos rezavam “villancico (ou qualquer que fosse o metro do poeta) *vuelto a lo divino o contrahecho a lo divino*”.

O termo *contrafactum* que figura no nosso título, foi adoptado por Wardropper, porque, em palavras suas,

*en español hace falta un sustantivo sencillo, me ha parecido legítimo servirme en este libro de un latinismo que constituye a la vez la base de los términos castellano y alemán: contrafactum. Tiene la ventaja de ser una referencia internacional, fácilmente comprensible a todos los que estudian la cultura europea; y elimina la necesidad de recurrir demasiado a las voces divinización y espiritualización, que suenan mal, si no tanto en castellano, sí en otros idiomas*³.

A seguir, este autor define o *contrafactum* como

*una obra literaria (a veces una novela o un drama, pero generalmente un poema lírico de corta extensión) cuyo sentido profano ha sido sustituido por otro sagrado. Se trata pues de la refundición de un texto. A veces la refundición conserva del original el metro, las rimas, y aun —siempre que no contradiga el propósito divinizador— el pensamiento*⁴.

.....

² Vid. Simão de Vasconcelos, *Vida do Venerável Padre José de Anchieta* (Prefácio de Serafim Leite), Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1943. (L. I, C. V, n. 5, p. 34).

³ Vid. Bruce Wardropper, “Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental”, *Revista de Occidente*, (Madrid, 1958) 5-6.

⁴ Vid. Bruce Wardropper, *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental*, *op. cit.*, p. 6.

O nosso interesse é sublinhar que, já nas origens do cristianismo, desde o momento em que o mistério divino é concebido em termos humanos, era inevitável que se utilizassem canções de amor para fins religiosos.

Los primeros hombres de letras cristianos, señala Wardropper, no vacilaban en servirse de los estilos paganos. Servus Rhetor, por ejemplo, adapta la égloga clásica a fines cristianos en su Carmen Bucolicum de virtute signi crucis Domini. Otros poetas de los siglos III y IV sacan de obras paganas versos enteros que, combinados diestramente sin respetar su orden en la poesía original, brindan una lección de moral cristiana. Así empezó la moda de los centones. Se hacía un esfuerzo por elaborar la poesía virgiliana de modo que dejara de ser pagana; desde luego, era menester cambiar tal o cual palabra en el texto, porque Virgilio no alude a los símbolos y personajes judeo-cristianos, pero estas alteraciones se hacían las menos veces y con el mayor gusto posibles.

Assim, neste dilema literário que tem as suas origens na controvérsia que se deu nos primeiros séculos da nossa era entre o paganismo greco-romano e o cristianismo novo, o *contrafactum* vinha a representar uma vitória literária do sagrado sobre o profano, embora a desmesura desta actividade vem a provocar a ira dum erudito “*tan sensible a ambos valores como lo era San Jerónimo*”⁵.

Houve que esperar até que Santo Agostinho encontrasse numa frase do *Éxodo*, «*spoliare Aegyptios*», a aprovação divina da actividade desses poetas:

Si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos, no sólo hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso. Porque así como los egipcios no sólo tenían ídolos y cargas pesadísimas de las cuales huía y detestaba el pueblo de Israel, sino también vasos y alhajas de oro y plata y vestidos, que el pueblo escogido, al salir de Egipto, se llevó consigo ocultamente

.....

⁵ *Quasi grande sit, et non vitiosissimum dicendi genus depravare sententias, et ad voluntatem suam Scripturam trahere repugnantem. Quasi non legerimus Homero-centonas, et Virgilio-centonas, ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum; quia scripserit: Jam redit et Virgo, etc... Puerilia sunt haec, et circulatorum ludo similia, docere, quod ignores. Vid. J.-P. Migne, Patrologiae [...] Tomus XIX, Parisiis, 1886, col. 780.*

para hacer de ello mejor uso, no por propia autoridad sino por mandato de Dios, que hizo prestaran los egipcios, sin saberlo, los objetos de que usaban mal; así también todas las ciencias de los gentiles no sólo contienen fábulas fingidas y supersticiosas, y pesadísimas cargas de ejercicios inútiles, que cada uno de nosotros saliendo de la sociedad de los gentiles y llevando a la cabeza a Jesucristo ha de aborrecer y detestar, sino también contienen las ciencias liberales, muy aptas para el uso de la verdad, ciertos preceptos morales utilísimos ya hasta se hallan entre ellas algunas verdades tocantes al culto del mismo único Dios. Todo esto es como su oro y su plata y que no lo instituyeron ellos mismos, sino que lo extrajeron de ciertas como minas de la divina Providencia, que se halla infundida en todas partes, de cuya riqueza abusaron perversa e injuriosamente contra Dios para dar culto a los demonios; cuando el cristiano se aparta de todo corazón de la infeliz sociedad de los gentiles debe arrebatarles estos bienes para el uso justo de la predicación del Evangelio. También es lícito coger y retener a convertir en usos cristianos su vestido, es decir, sus instituciones puramente humanas, pero provechosas a la sociedad, del que no podemos carecer en la presente vida⁶.

.....

⁶ *Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento, et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto, sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vindicavit; non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur: sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo, de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas novi veritatis aptiores, et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos; quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi Evangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertenda christianum.*

Vid. *Obras de San Agustín* (Ed. preparada por el Padre Balbino Martín), O. S. A. Madrid, B.A.C., 1969, 2ª ed., Capítulo XI, *Ab Ethnicis si quid recte dictum, in nostrum usum est convertendum*. 60 p., p. 155 y ss.

Posteriormente, quando as línguas vulgares se emanciparam do latim universal criou-se, em forma de bailados, coros e jogos, uma literatura extralitérgica de devoção colectiva. Paralelamente, a poesia cortesã dos finais do século XIV e princípios do século XV e as versões para o divino relacionam-se tão estreitamente que uma das características mais evidentes da poesia do amor cortês são as contínuas profanações de temas e motivos cristãos. A confusão chega às vezes até tal ponto que se produz uma verdadeira ambiguidade literária. Noutros níveis, estas versões para o profano são decididamente irreverentes: pensemos no uso erótico da liturgia cristã por parte dos poetas goliárdicos ou, em Espanha, por parte de Juan Ruiz, no *Libro de buen amor*. Assim, parece claro que a linguagem do amor profano está completamente confundida com a do amor religioso durante os séculos XV e XVI.

No plano religioso, a *devotio moderna* e os *contrafacta* vieram a encher o vazio espiritual causado pelo desmoronamento dos ideais medievais: vivia-se “*desde Dios, pero cara al mundo*” e, nesse clima, era natural que florescessem os *contrafacta*.

Quando a nova poesia amorosa vira mera retórica surge entre os poetas cortesãos, fartos de parodiar irreverentemente a poesia religiosa, um verdadeiro sentimento religioso e invertem essas técnicas, já bem conhecidas por eles: a “profanação” converte-se em “divinização”. Não é casual que os dois primeiros *contrafacta* espanhóis conhecidos foram escritos por dois poetas cortesãos, Juan Alvarez Gato e Gómez Manrique.

O auge dos *contrafacta* coincide na Península Ibérica com a Renascença do século XVI e estende-se até ao primeiro quartel do século XVII. Porém, o século XVI espanhol -como disse muito bem Dámaso Alonso- “no se volvió de espaldas a la Edad Media” e divinizam-se tanto cantares populares ou vulgares quanto poemas cultos. A poesia religiosa espanhola dos séculos XVI e XVII escrita em metros tradicionais está sustentada em ideias também tradicionais e é preciso voltar à poesia dos séculos XIV e XV tanto tradicional quanto cortesã se queremos encontrar a origem da maior parte dos *contrafacta* posteriores.

Logicamente, estes poetas divinizadores, cheios de zelo missionário, apropriam-se das composições melhor conhecidas do seu tempo para que os seus *contrafacta* resultem assim aproveitados por um

público mais amplo. Juan López de Úbeda refere-se a este aspecto da obra ao divino: “...*Pues ya que estas guitarrillas tan comunmente se usan, y por de suyo no ser malas, no se pueden evitar, como cantas en ellas romances a lo humano y otras canciones prophanas, procura cantar a lo divino, pues se te ofrecen, compuestas al mismo tono*”⁷.

Entrando já na actividade contrafactística de Anchieta, interessa-me sublinhar a subordinação que, na sua poesia, encontramos a este zelo missionário de qualquer outro elemento de índole formal ou estética. A ideia de apostolado, de utilidade para levar a bom fim a sua missão é a predominante em tudo o processo de criação poética de Anchieta. A essa ideia subordina tudo. Não tem preferências formais ou estéticas. Para Anchieta tanto vale a poesia tradicional, a poesia culta, a poesia marginal, as danças; qualquer coisa é aproveitável para a sua missão apostólica. Anchieta compõe os seus *contrafacta* à margem de qualquer pretensão artística, isso, evidentemente, não quer dizer que os seus poemas não sejam apreciáveis sob uma perspectiva estética, mas a sua beleza não provem duma intencionalidade prévia.

Esta ideia de utilidade, de zelo apostólico, reveste-se, na poesia de Anchieta, dumas características muito particulares que, frequentemente, até se contradizem com aquilo que sobre a generalidade dos *contrafacta* estamos afirmando: e isso pela natureza peculiar do público, ou melhor, dos públicos, a quem vai dirigido o seu apostolado.

Anteriormente, afirmávamos que, em geral, os poetas divinizados se apropriam das composições melhor conhecidas do seu tempo. Isto é válido na Europa, mas não tanto entre os índios brasileiros que naturalmente não conheciam nenhuma das composições.

Em trabalhos anteriores distinguíamos entre aquelas composições dirigidas aos colonos e aquelas que têm como únicos destinatários os índios. No primeiro caso, trata-se, em geral, de composições em espanhol ou português que têm como origem uma cantiga muito popular na Península porque vão dirigidas, como dissemos, a um público de colonos que pode estabelecer pontos de contacto emocionais entre o pensamento exposto no poema profano e a significação religiosa do *contrafactum*.. No segundo caso, quando a cantiga está exclusivamente dirigida

.....
⁷ *Vergel de flores divinas*, Alcalá, 1582. Cf. Also Juan de Timoneda, *Coleccion de comedias y farsas*, Valencia, 1565, ed. *facsimil*, Real Academia Española, Madrid, 1934.

ao público indígena que não pode em caso nenhum estabelecer relações entre o *contrafactum* e o seu modelo profano, os jesuítas utilizavam não tanto cantares populares, mas outros pouco conhecidos embora utilizados nas suas escolas nos quais o elemento aproveitável e aproveitado é a música.

Isso é o que acontece naqueles *contrafacta* de Anchieta cuja origem temos podido determinar. Resumindo trabalhos anteriores, é possível aplicar, além disso, um critério de valorização estética dos *contrafacta* que está intimamente relacionado com o destino do poema. Refiro-me ao critério estabelecido por José M^a Aguirre, em 1965, na sua obra *José de Valdivielso y la poesía religiosa tradicional*:

*Los eruditos que han dirigido su atención al fenómeno del contrafactum -assinala Aguirre- lo han hecho casi exclusivamente desde el punto de vista de la historia literaria, prescindiendo por completo de su posible significación artística. Se precisa, pues, un nuevo enfoque de la cuestión si se desea establecer el valor poético de los poemas que constituyen el vasto corpus de los contrafacta*⁸.

Efectivamente, entre os muitos processos utilizados por Valdivielso para criar os seus *contrafacta*, Aguirre descreve cinco, que vão desde o simples aproveitamento da melodia do poema profano à transcrição literal do poema profano, que cobra sentido religioso pelo simples facto de ser citado num contexto piedoso. Entre um e outro extremos estão a utilização só do estribilho ou duma copla completa utilizados dentro dum contexto religioso; a utilização dum verso ou mais, embora sempre muito poucos, dum poema profano como ponto de partida para a criação dum *contrafactum*; a utilização de bastantes versos do poema original com algumas, poucas, modificações que o convertem em religioso.

Estas são, duma maneira geral, as relações possíveis entre o poema original e a sua versão religiosa as quais se polarizam em dois extremos segundo o poema resultante tenha nenhuma ou muita relação com o original. Aguirre denomina as formas relacionadas com o primeiro caso *Método formal* e as relacionadas com o segundo *Método conceptual*.

.....

⁸ Vid. J. M^a. Aguirre, *op. cit.*, Toledo, Diputación Provincial, 1965, p. 49-50.

El resultado de utilizar el primer método -assinala Aguirre- será una versión a lo divino incompleta; el de emplear el segundo, una divinización completa. La versión incompleta, en general, no tiene verdadera identidad artística; la versión completa es la única de la que se pueden deducir conclusiones fecundas tanto desde el punto de vista técnico como artístico". E acrescenta: "Una divinización es así completa cuando la idea central del poema profano es importante, a veces absolutamente necesaria, para la mejor comprensión del religioso; es decir, cuando de una manera u otra el poema profano forma parte del contenido de la versión piadosa, dándole una significación que va más allá de la expresada por las meras palabras de la versión".

A perspectiva parece-nos correcta na hora de valorizar a intencionalidade poética do autor no momento de fazer a versão, a tradução para o "divino" de poemas profanos. Porque evidentemente não é o mesmo "contrafazer" para o "divino" um cantar, sem o glosar, utilizando só a música que o acompanha, como acontece forçosamente com os poemas dirigidos a um público de índios, em cujo caso a intencionalidade poética, se a houver, será independente do processo de contrafacção, que "citar" mediante o primeiro verso, o estribilho, etc., um cantar profano e depois glosá-lo para o "divino", porque, então, uma grande parte da intencionalidade artística do contrafactor estará centrada no aproveitamento da carga poética do texto original, levando o ouvinte a transferi-la para a versão divina; dito de outro modo: grande parte da intencionalidade poética do contrafactor está aqui no próprio processo de divinização, e isto é o que acontece com os poemas dirigidos aos colonos.

Isto acontece, como dissemos, naqueles *contrafacta* de Anchieta cuja origem temos podido determinar. Refiro-me aos poemas intitutados: *Venid a suspirar con Jesús amado* (12v), *El que muere en el pecado* (18v) cujo original resôa também em alguns fragmentos dos Autos: *Na Vila de Vitória* e da *Visitação*, *Cantiga por o Sen Ventura a Nosso Senhor* (*Tupã ci porãgete*) (25), *Cantiga por el sin Ventura* (*yanderubete Iesu*) (26), *Mira Nero* (94), *Los que muertos veneramos* (95v), cujo metro está presente em outras composições, *Já furtarão ao moleiro o pelote domingueiro* (158v), *Polo Moleiro* (*Pitãgi morauçubara*) (169v).

.....

⁹ Vid. J. M^a. Aguirre, *op. cit.*, p. 50-51.

Resumirei sucintamente o que já foi exposto em anteriores trabalhos. Os poemas podem-se polarizar em dois grupos principais: os dirigidos a um público de colonos, que são contrafacções completas ou quase completas, e os dirigidos aos índios que não guardam relação com o poema original e que são contrafacções incompletas. Entre ambos os grupos situa-se um terceiro no qual o poema original sofre diferentes tratamentos segundo o público ao qual vai dirigido.

Ao primeiro grupo pertencem os poemas *Venid a suspirar*, *El que muere en el pecado*, *Mira Nero* y *Los que muertos veneramos*. Ao segundo grupo, *Cantiga por o Sen Ventura a Nosso Senhor* (*Tupã ci porãgete*), *Cantiga por el sin Ventura* (*yanderubete Iesu*). Ao terceiro, *Já furtarão ao moleiro o pelote domingueiro*, *Polo Moleiro* (*Pitãgi morauçubara*).

No primeiro caso, trata-se dum poema em espanhol, composto por três tercetos de rima ABB, onde o poeta associa as ideias de pastor/Bom Pastor. O poema original¹⁰ diz assim:

*Venid a suspirar al verde prado
comigo zagaleja y [vos] pastores
Pues muero sin morir de mal damores*

*Tu eres soled[ad] que esta conmigo
saberes que es padecer novos dolores
Pues muero sin morir de mal damores*

o *contrafactum*:

*Venid a suspirar con Jesú amado,
los que queréis gozar de sus amores,
pues muere por dar vida a pecadores.*

¹⁰ O primeiro terceto e a música aparece no *Cancioneiro da Biblioteca Publica Hortensia de Elvas*. Ambos os tercetos e a música com ligeiras diferenças figuram no *Cancioneiro Musical de Belém*. São estas as únicas fontes para a música e o texto.

Transcrevemos aqui a versão do *Cancioneiro Musical de Belém* (Estudo introdutório e transcrição de Manuel Morais), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, p.65-66. Acompanha esta edição uma interpretação do *Cancioneiro* pelo grupo *Segréis de Lisboa*.

*Tendido está en la cruz, corriendo sangre,
sus santas llagas hechas limpios baños,
con que se da remedio a nuestros daños.*

*Venid, que el buen pastor ya dio su vida,
con que libró de muerte su ganado,
y dale de beber a su costado.*

Outro processo frequentemente também utilizado por Anchieta consiste em modificar ligeiramente o estribilho popular e glosá-lo depois de modo piedoso. O estribilho profano:

*que hago voto solene
que pueden doblar por él.*

é traduzido para o *divino* por Anchieta, primeiro:

*este tal es escusado
campanas doblar por él,*

aí mantém na sequência “doblar por él” a referência ao poema profano. Uma vez estabelecida a conexão já pode permitir-se modificá-lo totalmente e de diversos modos:

*para le doblar campanas
ni salmos rezar por él*

outro:

*que de todo es escusado
doblar ni rezar por él*

e finalmente:

*Yo te juro qu'es de balde
responsos rezar por él.*

Estamos a referir-nos, claro está, ao poema que começa: *El que muere en el pecado*¹¹ (p. 18 v do manuscrito), em que Anchieta narra a estória de Baltasar Fernandes, um adúltero desdenhoso que avisado em reiteradas ocasiões por Anchieta respondia sempre “Morra gato, morra farto”. O infeliz acabou morto à flecha pelo marido atraído.

*El que muere en el pecado
sin arrepentirse d'él
este tal es escusado
campanas doblar por él.*

*Mancebiño rozagante
por las calles se pasea
y todo el pueblo rodea,
mirando atrás y delante.
La muerte con su montante
da de súbito con él:
este tal es escusado
campanas doblar por él.*

*Embebido en su señora,
a quien ama el desdichado,
mil veces en el pecado
se deleita cada hora.
Viene la muerte traidora
con su espada y broquel:*

.....
¹¹ Esta canção que está relacionada com outras (números 446, 447, 448 da obra de Margit Frenk, *Corpus de la Antigua Lírica Popular Hispánica (siglos XV a XVII)*, Madrid, Castalia, 1987.) foi estudada na sua relação com o teatro de Anchieta por Joseph E. Gillet, “José de Anchieta, the first brazilian dramatist”, *Hispanic Review* XXI, (1953) 155-160. Há uma versão para o *divino* anónima que começa:

Aquel gran Dios de Ysrael,
que del padre sale y viene
oy cunple el voto solene
que David hizo por él

que figura no *Cancionero Sevillano* da Biblioteca da Hispanic Society of America (Nueva York), ms. b 2486, f. 170 v. Cfr. M. Frenk Alatorre, *El cancionero sevillano de la Hispanic Society (ca. 1568)*, NRFH 16, (1962) 355-394.

*este tal es escusado
campanas doblar por él.
etc.*

A *estória*, conhecida por todos, foi intensificada por Anchieta pelo processo de identificar Baltasar Fernandes com o rufião de uma canção de germania muito conhecida por todos, recolhida no *Cancionero General de Hernando del Castillo* a partir da sua 8ª edição (1557). Diz assim:

*Quién te me enojó Ysabel
quién con lágrimas te tiene
que hago voto solene
que pueden doblar por él.*

*No lloreys colipoterra
ni me tengays por gayon
si no os le pongo so tierra
antes que de la oracion
vos entrujad el cayron
no demos en el barzel
que hago voto solene
que pueden doblar por el.*

*Calareme un molleron
un Iuan Machiz corto y ancho
Numbergue al gargamellon
las onze mil en el pancho
y mi famosa Rodancho
y mi follosa cruel
que hago voto solene
que pueden doblar por el.*

*Al Burdion inocente
y'os le dare de antubiada
desd'el oyente al soniente
una luenga turrionada*

*luego quinta y enbocada
s'esta de masse Miguel
que hago voto solene
que pueden doblar por el.*

*Y si viniere en gauilla
no le estimo en vn tornes
para mi no es marauilla
esperar a dos ni tres
yra comigo altopies
que es vn compañero fiel
que hago voto solene
que pueden doblar por el.*

Canção esta que talvez seja necessário “traduzir”¹²:

Quem foi que te molestou (enfadou) Isabel
quem com lágrimas te tem
que eu faço voto solene
que podem dobrar sinos por ele.

Não choreis rameira
nem me tenhais por rufião
se não o enterro
antes de dar a oração
vós roubai o dinheiro
não vamos ir para à cadeia
que eu faço voto solene
que podem dobrar sinos por ele.

Levo um capacete
um cutelo curto e largo
couraça no peito
cota de malha na barriga

.....

¹² Tradução para português a partir da obra de José Luis Alonso Hernández, *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro*, Salamanca, Universidad, 1977.

e o meu famoso escudo
 e a minha espada cruel
 que eu faço voto solene
 que podem dobrar sinos por ele.

Ao rufião inocente
 eu darei à traição
 desde a orelha até ao nariz
 uma longa facada
 logo vários golpes de espada
 que eu faço voto solene
 que podem dobrar sinos por ele.

E se vier em companhia
 não o temo em nada
 para mim não é maravilha
 esperar dois ou três
 irá comigo altopés
 que é um companheiro fiel
 que eu faço voto solene
 que podem dobrar sinos por ele.

Outro método de contrafacção, talvez o mais comumente utilizado por Anchieta e também o mais generalizado, consiste em tomar um verso ou o estribilho dum poema profano e repeti-lo no *contrafactum*. Naturalmente o verso ou estribilho será portador do conteúdo principal do poema original. Assim constrói Anchieta a sua canção *Mira el Malo*.

MIRA NERO

*Mira el malo, con dureza,
 a Jesús, cómo moría.
 Lloraba la redondeza,
 con dolor y gran tristeza...
 ¡Y él de nada se dolía!*

*La justicia furiosa,
 viendo en pena al inocente,*

decía, muy rigurosa:
“¡Sumo Dios omnipotente!
¿no vengáis tan grave cosa?”

Mas la clemencia, muy pía,
del hijo de Dios, clamaba,
Y al Padre perdón pedía
para aquél que lo mataba.
¡Y él de nada se dolía!

El sol, con vergüenza y duelo,
ver morir a Dios no pudo,
y cubrióse oscuro velo,
porque moría desnudo,
en la cruz, el rey del cielo.

Toda la tierra bullía
y las piedras se quebraban.
En noche se vuelve el día.
Todas las cosas lloraban...
¡Y él de nada se dolía!

El corazón de la madre
de dolor está oprimido,
viendo su hijo querido
ser de Dios, su eterno padre,
como puesto ya en olvido.

Puesto en mortal agonía,
su Señor y Dios miraba,
y viva, con él moría.
Mas el malo duro estaba,
¡Y él de nada se dolía!¹³

.....

¹³ Vid. José de Anchieta S. J., *Poesias* (Ed. de Paula Martins), *op. cit.*, (ms. 94, ed. 469).

destinada a glosar a morte de Jesus. O estribillo “y él de nada se dolía” tomado, juntamente com a música, duma das canções (romance) mais tristes das letras profanas (“*Pero tañe e canta la más triste canción que sepas*”, pede Calisto a Sempronio em *La Comedia de Calisto y Melibea*, e este entoa os quatro primeiros versos do romance):

*Mira Nero, de Tarpeya
A Roma cómo se ardía:
Gritos dan niños y viejos,
Y él de nada se dolía.
El grito de las matronas
Sobre los cielos subía;
Como ovejas sin pastor
Unas tras otras corrían,
Perdidas, descarriadas,
Llorando a lágrima viva.
Todas las gentes huyendo
A las torres se acogían;
Los siete montes romanos
Lloro y fuego los hundía.
En el grande Capitolio
Suena muy gran vocería:
Por el collado Aventino
Gran gentío discurría,
Y en Cabalo y en Rotundo
La gente apenas cabía.
Por el rico Coliseo
Gran número se subía;
Lloraban los dictadores,
Los cónsules a porfía;
Daban voces los tribunos,
Los magistrados plañían,
Los cuestores lamentaban,
Los senadores gemían.
Llora la orden ecuestre,
Toda la caballería,
Por la crueldad de Nerón,*

*Que lo ve con alegría.
Siete días con sus noches
La ciudad toda se ardía;
Por tierra yacen las casas,
Los templos de tallería.
Los palacios más antiguos,
De alabastro y sillería,
En ceniza van por tierra
Los lazos y pedrería;
Las moradas de los dioses
Han triste postrimería.
El templo capitolino
Do Júpiter se servía,
El grande templo de Apolo,
Y el que de Mars se decía,
Sus tesoros y riquezas,
El fuego los derretía.
Por los carneros y osarios
La gente se defendía.
De la torre de Mecenas
Lo miraba todo y vía
El ahijado de Claudio
Que a su padre parecía,
Que a su Séneca dio muerte;
El que matara a su tía;
El que antes de nueve meses
Que Tiberio se moría,
Con prodigios y señales
En este mundo nascía;
El que persiguió a cristianos,
El padre de tiranía
De ver abrasar a Roma
Gran deleite rescebía.
Vestido en cénico traje
Decantaba en poesía.
Todos le ruegan que amanse
Su crueldad y su porfía:*

Diopro le rogaba,
Esporo lo combatía,
A sus pies Rubria se lanza,
Acre los besa, y Lamía;
Claudio Augusto se lo ruega,
Ruégaselo Mesalina;
Ni lo hace por Popea,
Ni por su madre Agripina;
No hace caso de Antonia,
Que la mayor se decía,
Ni del padre y tío Claudio,
Ni de Lépidia su tía.
Anco Planio se lo habla,
Rufino se lo pedía;
Por Británico, ni Tusco
Ninguna cuenta hacía.
Los ayos se lo rogaban
El tonsor, y el que tañía;
A sus pies se tiende Octavia,
Ésa que ya no quería;
Cuanto más todos le ruegan,
Él de nada se dolía.

serve a Anchieta para transferir para a sua canção todo o clima de tristeza dum dos romances mais populares da literatura peninsular¹⁴.

.....

¹⁴ Para a fortuna deste poema em Espanha e América no século XVI, *vid*: Nicolás Extremera y Luisa Trias, “Un *contrafactum* de José de Anchieta: *Mira el malo con dureza*”, *In: Estudos Universitários de Língua e Literatura. Homenagem ao Prof. Dr. Leodegário A. de Azevedo Filho*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993, p. 611-624. Carolina Michaëlis de Vasconcelos, “Estudos sobre o Romanceiro Peninsular: Romances Velhos em Portugal”, *in Cultura Española*, Madrid, 1907-1909, (reimpr. en Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934, n.º XXXI) faz uma análise da sorte deste romance na literatura espanhola durante o século XVII e também na literatura portuguesa. Há outras versões para o *divino* deste poema, obra de Juan López de Úbeda, que começam:

Miraba el cruel Herodes
la sangre cómo corría
de los niños Inocentes
y él de nada se dolía.
 y

Outras veces o que toma não é a idea presente no poema, mas antes a sua contrária. Em *Los que muertos veneramos* nem um só verso do seu referente está presente, só a forma estrófica evoca o seu modelo.

*Los que muertos veneramos
por su Dios,
si no los seguimos nos,
¿qué ganamos?*

*Los que las honras del mundo
despreciaron,
y las deshonras amaron
de la cruz,
éstos, con su buen Jesús,
de la muerte triunfaron.
Sin ningún temor pasaron
a la vida que esperamos,
en sus manos con los ramos
del triunfo que alcanzaron,
los que muertos veneramos.
Vivieron vida del cielo,
continuamente muriendo,
a sí mismos persiguiendo,
sin querer ningún consuelo,
de los que mueren viviendo.
Al tirano no temiendo,
muy feroz,
sufren muerte muy atroz,
muy contentos,
y con crueles tormentos,
dan la vida por su Dios.*

.....
*Mira el limbo Lucifer
do los santos residían,
gritos dan niños y viejos
y él de nada se dolía.
¡Qué tiranía!*

Vid. N. Extremera y L. Trias, *op. cit.*, p. 620-622.

*Amadores de pobreza,
celosos de castidad,
paciencia con humildad
juntaron con sencillez,
obediencia y caridad.
Si queremos de verdad,
ser de Dios,
hermanos, decidme vos
si podemos
alcanzar lo que queremos,
si no los seguimos nos.*

*Dejamos el mundo malo,
que captivos nos tenía.
Venimos, con alegría,
a llevar el santo palo
de la cruz, de noche y día.
Si la vida de la cruz
no tomamos,
y viviendo procuramos
de morir,
y muriendo a nos, vivir
a solo Dios, ¿qué ganamos?*

Alude, pois, Anchieta, sem o mencionar, a um dos poemas que melhor expressam o tema medieval da morte e do desengano das glórias deste mundo. Estrofe e música¹⁵ trazem à mente do ouvinte as *Coplas* de Manrique para acentuar a contraposição entre o desengano do mundo e a salvação pela esperança que o martírio de Jesus na Cruz nos proporciona. A ideia de martírio, que Anchieta viveu de tão perto em algumas ocasiões, é glosada aqui em honra dos seus companheiros mártires no apostolado mediante um recurso tão sutil e original como é este processo de contrafacção¹⁶.

.....
¹⁵ A melodia figura no fol. 2 do *Tratado de cifra nueva para tecla, harpa y vihuela, canto llano, de órgano y contrapunto* de Luis Venegas de Henestrosa, Alcalá de Henares, 1557.

¹⁶ Este mesmo recurso de contrapor *desengano, morte/esperança, vida* tomando as Coplas como referente utiliza-o também, embora sem a ideia de martírio, López de

Ao segundo grupo, os dirigidos aos índios, que não guardam relação com o poema original e que são contrafacções incompletas pertencem: *Cantiga por o Sen Ventura a Nosso Senhor (Tupã ci porãgete)*, *Cantiga por el sin Ventura (yanderubete Iesu)*.

São dois poemas em tupi, autógrafos, em estrofes de sete versos de oito sílabas, menos os versos 5 e 6 que são de pé quebrado, com rima ABABcbB.

O primeiro, segundo figura na pág. 25 do manuscrito, está composto por quatro estrofes com a indicação “*Cantiga por O sem ventura*”, e diz assim:

*Jandé rugeté Jesú,
jandé rekobé meengára,*

Nosso real pai Jesus
doador de nossa vida,

.....

Úbeda:

*Recuerde el alma dormida
avive el seso y despierte
contemplando
cómo nace el rey de vida,
cómo se viene la muerte
sugetando.*

*Cómo la gloria athesora
y el cielo y tierra enriquece
en mi pobreza,
cómo gime y cómo llora
cómo nos llama y ofrece
su riqueza.*

*Cómo encubre su poder
en nuestra carne abreviado
el gran señor,
cómo muestra su querer,
pues tiembla y está abrasando
de su amor.*

*Vuestros ojos son los ríos
que en su llanto han de lavar
mi mal vivir,
que yo con delitos míos
os hize Dios encarnar
para morir.*

Vid. *Cancionero General de la Doctrina Cristiana hecho por Juan López de Úbeda (1579, 1585, 1586)* (com uma introdução bibliográfica por Antonio Rodríguez Moñino), I y II, Madrid, Sociedade de Bibliófilos Españoles, MCMLXII, Vol. I, p. 224.

*oimomboreausukatú
jandé amotareymbára
añánga aiba,
morapitiára,
jandé ánga jukasára.*

à destruição reduz
nosso inimigo de lida,
o anjo malvado,
el fraticida,
que nossa alma trucida.

*Jandé ánga rausupápe,
ybyra pupé omanómo,
jandé repymeengápe,
añangápe ojemoyrómo,
jandé rausúpa,
jandé rarómo,
jandé ánga pysyrómo.
Ejorí, paí Tupã,
xe ánga moingokatuábo
Taroyrō tekó memuã,
añánga rausú' peábo,
toroausúne,
nde mombeguábo,
nde ño nde moetekatuábo!*

Por amor de nossa alma,
sobre el lenho ele morreu.
Para em troca dar-nos calma,
c'o demo se enfureceu;
e nos amando,
nos protegeu
e nossa alma socorreu.
Vem tu, ó Tupã Senhor,
minha alma santificar.
Deteste meu mau teor
c'o amor de demo afastar;
e eu a ti ame,
para aclamar
e a ti, só a ti louvar!

*Asopotá' nde retáme,
nde porangatú repiáka;
eiké korí xe ñyáme,
xe keranáma mombáka,
xe momaémo,
xe moobaybáka,
nde koty xe rerobáka!*

Quero ir à tua região,
para ver-te irradiante;
entra hoje no meu coração,
desperta-me ressonante,
faze-me ver-te,
e me levante,
volva a ti o meu semblante!

em citações feitas deste e do seguinte na versão portuguesa do Padre Armando Cardoso¹⁷.

O segundo, na página seguinte do manuscrito, é composto por

.....
¹⁷ Vid. Pe. Joseph de Anchieta S.J., *Lírica Portuguesa e Tupi, Obras Completas*, (Originais em português e em tupi acompanhado de tradução versificada, introdução e anotações ao texto pelo Pe. Armando Cardoso, S.J.), São Paulo, Edições Loyola, 1984, V vol., p. 167-168 y 197-198 respectivamente.

cinco estrofes, tem a mesma indicação *Cantiga por El sin ventura*, em espanhol, e diz assim:

*Tupansy porangeté,
oropáb oromanómo!
Oré moingopé jepé
nde membyra moñyrómo
inongatuábo,
oré rarómo,
oré ánga pysyrómo.*

*Ejorí, oré resé
nde membyra mongetábo,
toroekatú taujé,
añánga rausú' peábo,
imomoséma,
imomoxyábo,
jangaipába momburuábo.*

*Nde porangatú rausúpa,
tekó aiba oromonbó,
nde resé memé oroikó,
nde robá repiakaúpa,
nde rapekóbo,
nde su, nde súpa,
oré ybyime nde rerúpa.
Morausuberekosára,
oroé pabe endébo,
jorí, nde porausubára
mojaðjaóka orébo,
oré rausúpa,
oré mboébo,
oré ánga resapébo.*

*Emojerekuáb orébo
Jesú, nde memby' poránga!
Teikatú oré ánga*

Mãe de Tupã toda linda,
ieis-nos todos expirando!
Tu nos dás a vida infinda,
ao Filho teu aplacando,
tornando-o manso,
a nós guardando
e nossa alma libertando.

Vem tu e por todos nós
a teu Filho põe-te a orar,
que possamos logo após
o amor do demo deixar,
fora enxotá-lo,
e o conspurcar,
e seus vícios detestar.

Amando-te a perfeição
a maldade aborrecemos;
por ti sempre nós vivemos
a mirar tua feição,
te visitando,
doce visão,
trazendo-te ao coração.
A Ti, que nos és benigna,
rogamos numa só voz:
Vem! tua bondade fina
parte, reparte por nós,
e a nós amando
oh! nos ensina
e nossa alma ilumina!

Faze para nós clemente
Jesus, teu Filho galante!
Possas ser-lhe muito amante

<i>serobiá sausubetébo,</i>	o nosso espírito crente,
<i>imombeguábo,</i>	e que o proclame
<i>aré arébo,</i>	continuamente,
<i>indibé nde moetébo.</i>	e com ele te ornamente!

Parece claro que os dois poemas não guardam entre si relação temática e isso leva-nos a adiantar que também não a guardam com o poema de que tomam a melodia, que não é senão uma versão em romance, pouco conhecida, do tema de Hero e Leandro que figura na *Primera parte del Jardín de Amadores*,¹⁸ livro raro de que se conservam poucos exemplares. O romance, que transcrevemos:

*El sin ventura mancebo
Leandro de amor herido,
está en la orilla del mar
a su voluntad rendido.
Mira las furiosas hondas,
mira el mar embrauecido,
mira si podrá cumplir
lo que à Ero ha prometido.
y como uido la lumbre
que su Ero auia encendido:
echóse luego en la mar
como moçuelo atrevido.
Pero es grande la tormenta,
y anda el mar engrandecido,
y la grande escuridad
lo tiene desuanecido.
Sus braços siruen de remos,
y su cuerpo de nauio,*

.....

¹⁸ Vid. *Primera parte del Jardín de Amadores* (Recopilados por Juan de la Puente). Há edições em Zaragoza e Barcelona (1611), Zaragoza (1637 e 1644) e Valencia (1679). poema, de cuja existência parece suspeitar Carolina Michaëlis de Vasconcelos, (“Estudos sobre o Romanceliro Peninsular: Romances Velhos em Portugal”, in *Cultura Española*, Madrid, 1907-1909, (reimp. em Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934, n.º XXIX) não figura nas recopilações que oferecem as obras monográficas citadas nas duas notas seguintes.

*los pensamientops de velas,
 y el cielo por enemigo.
 El mar se muestra adversario,
 que le avia favorecido,
 ya se le acaban las fuerças,
 de todos es persiguido.
 Ya le fallece la lumbre,
 ya está todo escurecido,
 y las estrellas del cielo
 muestran su fin dolorido.
 y viendose desta suerte
 dize con rostro encendido:
 No sé yo amor q te he hecho
 q à tal punto me has traydo.
 O Ero luz de mi alma
 solo una merced te pido,
 que quando sepas mi muerte,
 y el fin que por ti he tenido,
 que sepas voy consolado
 por la ocasion que he tenido,
 y que morir por servirte
 es pago de lo servido.*

recria o tema de Hero e Leandro de tão próspera fortuna nas literaturas europeia¹⁹ e espanhola²⁰ e, naturalmente, não guarda relação nenhuma com os poemas citados, nem literal, nem rítmica e, nem sequer, na sua amplitude semiótica²¹. Como se vê, Anchieta despreza, inclusivamente, um tema tão conhecido e de tão fácil transformação e serve-se tão somente da música deste poema que circulou talvez pelos Colégios da Companhia, único elemento aproveitável para um público de índios sem referências culturais europeias.

Como dissemos, entre estes dois grupos situa-se um terceiro no

.....
¹⁹ Vid. Bárbara Fernández Taviel de Andrade, *El mito de Hero y Leandro en la literatura oral europea*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, (Tesis Doctoral).

²⁰ Vid. Francisca Moya del Baño, *El tema de Hero y Leandro en la literatura española*, Murcia, Universidad, 1966, (Tese de Licenciatura).

qual o poema original sofre diferentes tratamentos segundo o público ao qual vai dirigido.

Teófilo Braga, na sua *Antologia Portuguesa*, no capítulo *Escola quinhentista- Medida velha*, incluiu umas *Trovas do moleiro, novamente feitas por três autores muito graves, em que se contam as canseiras e trabalhos, que passou com o seu querido pelote*. Encontram-se na Biblioteca Pública do Porto, num caderno de sete páginas que não especifica data nem editor. Contém quatro glosas ao tema:

Já furtaram ao Moleyro
Seu Pelote domingueiro

obra de três autores, a primeira sem especificar e as seguintes de António Leitão, Luís Brochado e João de Couto respectivamente.

Não vamos transcrever aqui estes impressos que narram a história dum moleiro a quem roubam o seu fato novo. Ornada de recursos humorísticos em geral ingénuos, deve ter circulado manuscrita, impressa ou recitada, por Portugal e Brasil, onde alcançou, sem dúvida, bastante popularidade. Não obstante a dita popularidade, nem o assunto nem as suas diversas realizações tinham merecido jamais o menor interesse da crítica a não ser quando, ao utilizá-las Anchieta para um *contrafactum*, as eleva à categoria de obra literária.

As *Trovas do Moleiro* motivam duas composições de Anchieta: aquela que começa *Pitangi Morausubára* em língua tupi, que vem precedida pela indicação “Polo Moleiro” e a que começa pelo mote:

já furtaram ao moleiro
o pelote domingueiro

em português.

Eis duas maneiras completamente diferentes de aproveitar uma canção. Dirigida a um público iletrado de índios, a primeira composição

.....
²¹ “Descubrir los tres motivos constituyentes de Hero y Leandro (Relación amorosa secreta, Paso del agua, Amor más allá de la muerte) y las figuras que le son anejas (agua, fuego y noche) ha significado descubrir la piedra angular de la leyenda”. *Cfr.* Bárbara Fernández Taviel de Andrade, *op. cit.*, (III).

aproveita, portanto, só a melodia destas Trovas, sem dúvida conhecidíssimas, para em dez séptimas compostas de quintilhas e estribilho, contar a história do Menino Jesus, sem que na dita história se estabeleça nenhuma relação com o tema original.

A segunda composição em português, dirigida sem dúvida a um público de colonos, é constituída por 45 estrofes sujeitas ao esquema ABBAAcc DEEDDcc, dividida em dois episódios de 24 e 21 estâncias subordinados aos motes:

já furtaram ao moleiro
o pelote domingueiro

e

já tornaram ao moleiro
o pelote domingueiro

respectivamente.

“Apesar da sua simplicidade narrativa –assinala Mello Nóbrega num estudo de grande interesse²²– *O Pelote Domingueiro* é composição de grande força simbólica: sob cores de alegoria aí se expõem verdades dogmáticas do Cristianismo, –o pecado original e sua remissão” e mais adiante “Do que há de trivial e faceto, na história do moleiro que perdeu seu mais vistoso casaco, é, precisamente, que lhes vem a eficácia comunicativa e doutrinária: valendo-se de episódio jocoso, muito popularizado na poesia de gosto picaresco, o Padre Anchieta extraiu-lhe elevados ensinamentos religiosos, tornando-os acesíveis à compreensão de indígenas recém convertidos e de povoadores incultos”²³.

“Alegoria”, metáfora continuada, etc, são termos que se podem efectivamente aplicar a este poema em que Anchieta aproveita um motivo banal para compor um poema de altíssimo valor simbólico. Veja-se o acerto com que o próprio Mello Nóbrega resume as palavras com as

.....
²² Vid. Mello Nóbrega, *Um Poema de Anchieta* (“*O Pelote Domingueiro*”), 1977. (Ampliação da conferência lida em 1975 na Sociedade Brasileira de Romanistas e publicada na revista *Romanistas* XII y XIII, órgão desta instituição XII y XIII do mesmo ano. Dispomos duma cópia dactilografada graças à amabilidade do professor Azevedo Filho). (p. 6).

²³ Vid. Mello Nóbrega, *op. cit.*, p. 6.

quais Sergio Buarque de Holanda, na sua *Antologia dos poetas brasileiros da fase colonial*, muitos anos antes, e sem conhecer as *Trovas do Moleiro*, tinha penetrado e comentado o esquema simbólico do poema:

Tentada pela serpente, Eva é “quem derruba o moleiro Adão” (...), fazendo que o matreiro Satanás lhe “rape” o domingueiro; passado muito tempo, entretanto, virá o neto do moleiro a “desempenhar” (...) o rico pelote, que deve representar o estado de graça em que Deus criou o primeiro homem; Jesus, o neto de Adão, vem à luz entre as palhas de um estábulo para remir a humanidade das consequências do pecado original²⁴.

Este último poema permite-nos apreciar também, uma das facetas mais interessantes de Anchieta como contrafactista, o seu labor como contrafactista completo. São poucos os *contrafacta* incompletos de Anchieta e mantêm todos uma total independência com respeito à sua origem. Os *contrafacta* completos, pelo contrário, guardam uma diversidade de relações que manifestam, além do enorme zelo apostólico do nosso poeta, a sua necessidade de recorrer aos mais variados processos para expressar as suas emoções.

Até aqui apresentamos um breve resumo das conclusões que até agora, à luz dos originais encontrados, nos tem sido possível estabelecer. Mas não quero concluir esta contribuição sem projectar estas conclusões, a modo de hipótese a outros poemas cuja origem não conseguimos localizar. Refiro-me, em princípio, àqueles que começam: *Do Santíssimo Sacramento (O que pão, o que comida)* (9), *S. Tomedemira O Dios infinito* (13), *Cantiga & querendo o alto Deus (yande canhemira yande rauçupa)* (25v), *Cantiga polo tom de Quien tiene vida en el cielo (Taçori yande raira)* (74v), *Sobre el ciego amor (El buen Jesús me prendió)* (94v), *Outra pola mesma toada. Esta se cantou estando S. Lourenço nas grelhas (Por Jesús mi salvador)* (95), *Por graci gco gte (Quando la muerte quería)* (131), *Por graci gco gte (Eua yandeci ipi)* (147v).

.....

²⁴ Cfr. Mello Nóbrega, *op. cit.*, p. 8.

No primeiro grupo, os poemas dirigidos a um público de colonos, contrafacções completas ou quase completas, poderíamos incluir:

Ó que pão, ó que comida,
ó que divino manjar
se nos dá no santo altar,
cada dia!
Filho da Virgem Maria,
que Deus Padre cá mandou
e por nós na cruz passou
crua morte,
e para que nos conforte
se deixou no sacramento,
para dar-nos, com aumento,
sua graça.
Esta divina fogaça
é manjar de lutadores,
galardão de vencedores
esforçados,
deleite de namorados,
que co'o gosto deste pão,
deixam a deleitação
transitória.
Quem quiser haver vitória
do falso contentamento,
goste deste sacramento
divinal.
Este dá vida imortal,
este mata toda fome,
porque nele Deus e home
se contém.
É fonte de todo bem,
da qual quem bem s'embebeda
não tenha medo da queda
do pecado.
Ó que divino bocado,
que tem tôdolos sabores!

Vinde, pobres pecadores,
a comer!
Não tendes de que temer,
senão de vossos pecados.
Se forem bem confessados,
isso basta;
quêste manjar tudo gasta,
porque é fogo gastador,
que com seu divino ardor
tudo abrasa.
É pão dos filhos de casa
com que sempre se sustentam
e virtudes acrescentam
de contino.
Todo al é desatino,
se não comer tal vianda
com que a alma sempre anda
satisfeita.
Este manjar aproveita
para vícios arrancar
e virtudes arraigar
nas entranhas.
Suas graças são tamanhas
que não se podem contar,
mas bem se podem gostar
de que ama.
Sua graça se derrama
nos devotos corações
e os enche de benções
copiosas.

um precioso hino à Eucaristia, cujo referente provável é um *chapiroón* que Diego Sánchez de Badajoz traduz para o *divino*²⁵:

.....
²⁵ *Recopilación en metro*, 156.

*Otro cantar para los muchachos cantar y bailar en el mismo día
(Corpus) al ritmo del chapirón.*

*Dios del cielo en pan se muestra
Oh que divino manjar*

*Dios del cielo con amores
que tiene el mundo criado
por salvar los pecadores
de una virgen encarnado
hombre se nos quiso dar
Dios del cielo*

*Circunciso y bautizado
para mostrar obediencia
y en la cruz crucificado
con humildad y paciencia
para nos justificar
Dios del cielo*

*Sacó los padres primeros
de la cárcel del infierno
hízoles particioneros
del bien de su reino eterno
que esperaban de ganar
Dios del cielo*

*Con poder de gran espanto
a los cielos se subió
y luego del Espíritu Santo
a los suyos enbió
que los vino a consolar
Dios del cielo.*

*Loemos todos oficios
a nuestro Dios con memoria
pues por pequeños servicios*

*nos comunica la gloria
para nos santificar
Dios del cielo.*

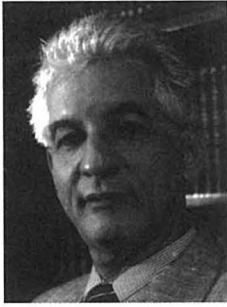
S. *Tomedemira* (*O Dios infinito*) (13), cujo referente talvez seja preciso procurá-lo, embora não o tenha encontrado nas canções que cantavam os romeiros que visitavam a igreja de Sto Tomé, aqui, perto de Coimbra, nos anos em que Anchieta foi nosso vizinho.

Sobre el ciego amor (*El buen Jesús me prendió*) (94v), y *Otra pola mesma toada. Esta se cantou estando S. Lourenço nas grelhas* (*Por Jesús mi salvador*) (95), são dois poemas em espanhol, dirigidos também provavelmente a um público de colonos, cujo poema original profano não conseguimos encontrar, embora eu mantenha certamente a esperança.

Ao segundo grupo, aos dirigidos aos índios, que não guardam relação com o poema original e que são contrafacções incompletas pertenceriam: *Cantiga & querendo o alto Deus* (*yande canhemira yande rauçupa*) (25v), *Cantiga polo tom de Quien tiene vida en el cielo* (*Taçori yande raira*) (74v); ambos poemas, em tupi, têm como referentes declarados dois poemas: *Querendo o alto Deus* e *Quien tiene vida en el cielo* que têm toda a feição de serem canções religiosas cantadas nos Colégios da Companhia. Não é preciso dizer que não encontrei, e não tenho demasiadas esperanças de encontrar os originais.

Por graci gco gte (*Quando la muerte quería*) (131), *Por graci gco gte* (*Eua yandeci ipi*) (147v) pertenceria, ao terceiro grupo no qual o poema original sofre diferentes tratamentos segundo o público ao qual vai dirigido. Encontramos assim um tão curioso como não buscado paralelismo com os poemas baseados no *Moleiro*, que pertencem ao terceiro grupo dos que têm referente conhecido.

(Página deixada propositadamente em branco)



PAULO ROBERTO PEREIRA

Brasil, Universidade Federal Fluminense

O ÉDEN VIOLADO: A IMAGEM DO ÍNDIO NO BRASIL QUINHENTISTA

Quando as três naus de Cristóvão Colombo aportaram nas Antilhas em 12 de outubro de 1492, nascia o mito do índio americano. Não era o homem maravilhoso do paraíso terreal ansiosamente procurado desde os tempos bíblicos, nem aquele ser disforme que os andariños da Idade Média aprenderam a reconhecer pela narrativa de John Mandeville. A descoberta do Novo Mundo encerrava um ciclo europeu nascido daquela ânsia pelo desconhecido do qual Marco Pólo fora o símbolo inicial e que o Almirante do Mar Oceano integrava na vida planetária européia, através da globalização proporcionada pelas caravelas ibéricas.

Esse novo continente, objeto de intensa curiosidade para os europeus, visto como região da prosperidade e da fartura, ou seja, o País de Jauja ou da Cogue, emblematava uma nova Idade de Ouro, que negava simultaneamente a hierarquia feudal e as novas relações burguesas do capitalismo comercial. O Brasil, que o olhar europeu elegera como lugar edênico, passou a ser o seu símbolo em que o nome do país, antes da descoberta, já significava “Ilha Afortunada”. Nesse lugar, foram encontrados homens nus, como na primeira infância da humanidade, a ponto de Américo Vespúcio afirmar que “se no mundo existe al-

gum paraíso terrestre, sem dúvida, não deve estar longe destes lugares.”¹

O autóctone americano faz parte dessa imagem como representante humano da utopia terreal, a partir da fusão entre o mito do homem ideal da tradição greco-latina, nascido do conceito de cidade perfeita proposta por Platão, com o da sociedade igualitária, sonhada pelo humanismo renascentista de Morus, Campanela e Bacon. É aí, por essa porta paradisíaca, que o índio brasileiro, emblematizado no “homem em estado natural”, fará sua entrada no universo cultural europeu. O novo homem, considerado um Adão redivivo, puro, inocente, nu, atrai a curiosidade de reis, religiosos, aventureiros e filósofos. A reflexão mais duradoura é a de Michel de Montaigne, em que discute, à luz do humanismo, a diferença de valores em sociedades com estágios culturais tão contrastantes: “Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra.”² Tal visão influenciou o pensamento europeu do século XVI, voltado para a idéia de bondade do homem natural, como pressuposto filosófico ou moral; no século XVII, o seu conteúdo era visto como doutrina jurídica, flutuando entre as concepções ideológicas de Grotius, que presumia o estado natural como cruel e bárbaro, e a de Pufendorf, que o concebia inocente e feliz. No século XVIII, seu conteúdo era o de uma teoria política, o que estimulou Jean-Jacques Rousseau a refazer a idéia de bondade natural e homem natural numa nova relação entre natureza e cultura, consolidando a utopia da criação do mito do “bom selvagem”. Surge, então, o movimento indianista, que veio a fecundar de exotismo a literatura romântica.

O contato entre a cultura material do silvícola e a do europeu com um domínio tecnológico que confrontava a idade da pedra, vivida pelos brasis, com o saber da Renascença que levavam os descobridores ao Novo Mundo, facilitou a criação da imagem degradada do selvagem, caracterizada pela antropofagia, visto como canibal que vivia em estado de pecado pela poligamia e culto religioso ligado à magia através do feiticeiro. Essa incompreensão sobre o homem americano, opondo civi-

.....
¹ Américo Vespúcio, “Mundus Novus”, In: Riccardo Fontana, *O Brasil de Américo Vespúcio*, Brasília, UnB/Linha Gráfica, 1994, p. 154.

² Michel de Montaigne, *Ensaíes* (Tradução Sérgio Milliet), São Paulo, Abril Cultural, 1972, p. 105.

lização à barbárie, motivou os conquistadores a moverem sangrenta ação para dominá-los e dizimá-los. O primeiro massacre indígena da América ocorreu a 13 de janeiro de 1493, na ilha Espanhola, praticado pelos marinheiros de Cristóvão Colombo, que julgava serem canibais os índios dessa ilha, conforme se pode constatar pelo relato da primeira viagem do Almirante às Antilhas.³ Daí em diante a crônica de conquista e destruição dos povos indígenas no amanhecer do descobrimento da América não cessa mais: é Hernán Cortés conquistando o México com cavalos e canhões, logo a seguir Pizarro dominou o fabuloso império dos incas, fechando um ciclo de expansão do poder ibérico na América. Pois, se a terra americana era abundante, conforme enfatizavam os cronistas portugueses, espanhóis, italianos, alemães, havia nela a prejudicar sua colonização o índio, que não se integrava nessa nova ordem econômica, social, política e religiosa. Do século XVI para cá, a terra expropriada dos indígenas não deixou de gerar conflitos sangrentos nos países latino-americanos. Os habitantes nativos da América, que em algumas regiões, como o México e o Peru, atingiram razoável estágio cultural, equivalente mais ou menos, segundo os antropólogos, à cultura do antigo Egito, contrastavam com os demais silvícolas que estavam em nível primitivo de evolução social. Tal fato gerou, nas Américas hispânica e portuguesa, imensa polêmica. Os colonizadores pretendiam utilizar esses povos ditos bárbaros como escravos, e os religiosos desejavam atraí-los ao grêmio da Igreja. A polêmica, por demais conhecida e que revela Bartolomé de Las Casas o centro convergente, produziu a tristemente célebre “lenda negra”, bem como a decisão papal de reconhecer a condição humana e racional dos silvícolas americanos e o seu direito à liberdade, inclusive a de ser catequisado e colocado em reduções. Mas a Coroa Portuguesa legislou, desde o século XVI, a favor do indígena, embora sem muito êxito devido à reação contrária dos colonos que procuravam utilizá-los como mão-de-obra. Foi então que os jesuítas agiram com energia para defendê-los da sujeição, mantendo um conflito permanente com as autoridades e os colonos por todo o seu período de apostolado no Brasil.

A imagem do índio brasileiro começa a ser difundida nas cartas de

.....
³ Cristóvão Colombo, *Diários da descoberta da América* (Tradução de Milton Persson), Porto Alegre, L&PM, 1991, 5ª ed., p. 88-89.

Vespúcio, imediatamente seguida pela primeira antologia de relatos de viagens, *Paesi nuovamenti ritrovati e Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitulado*, de Fracanzano da Montalboddo, publicada em Vicenza, 1507, que, como lembrou Francisco Leite de Faria, chegou a 35 diferentes impressões no século XVI, tornando públicas as primeiras notícias sobre a América portuguesa. Essa coletânea de Montalboddo registra o momento inicial da construção da figura do índio brasileiro pelos portugueses, *Relato do Piloto Anônimo*. Mas é, sobretudo, a partir dos depoimentos de Hans Staden e de André Thevet, publicados em 1557, na Alemanha e na França, com numerosas vinhetas e gravuras, que o selvagem americano se torna efetivamente objeto de meditação de pensadores do porte de Michel de Montaigne. Mas a imagem transmitida por conquistadores, missionários e viajantes nem sempre reproduz um retrato positivo do índio com autonomia própria. A concepção do selvagem americano ser um homem como outro qualquer é basicamente um produto literário de que o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Manuel da Nóbrega, *De gestis Mendi de Saa*, de José de Anchieta, na América Portuguesa, e *La Araucana*, de Alonso de Ercilla Y Zúñiga, na América Hispânica, são exemplos característicos do século XVI. Essa idéia inicial do índio bárbaro será aperfeiçoada nos séculos seguintes com o avanço da colonização e da evangelização. No século XVIII, em que o mito da América paradisíaca retorna revigorado, o índio cristianizado dos Sete Povos das Missões tem nos caciques Sepé e Cacambo, do poema *O Uruguai*, de José Basílio da Gama, o símbolo paradigmático da defesa do seu universo cultural. A epopéia da Guerra Guaranítica retrata o choque entre a realidade da conquista colonial e a utopia de um universo edênico simbolizado pelo Novo Mundo. Neste, a verdade psicológica cede, muitas vezes, lugar à necessidade de construção estética em que o indígena parece encarnar alegoricamente o homem americano.⁴ Utiliza-se, assim, o índio como tema do nativismo ilustrado, a ponto de no primeiro projeto da bandeira da Inconfidência Mineira, proposto por Inácio José de Alvarenga Peixoto, figurar no centro um índio quebrando os grilhões de sua escravidão.

A colonização da antiga Terra de Santa Cruz, que se integrava pelo

.....

⁴ Paulo Roberto Pereira, *Basílio da Gama, a diplomacia setecentista e o índio missioneiro* [Separata de *Arquivos do Centro Cultural Português* 35, (Paris, 1996) 275].

escambo no processo de expansão econômica, teve no índio, que fazia a colheita do pau-brasil, a mão-de-obra inicial para o funcionamento dessa engrenagem, surgindo um sincretismo cultural oriundo da miscigenação do índio com o colonizador. Como não ficavam bem nítidos os limites entre a sujeição forçada, praticada pelo colonizador, e a utilizada nos aldeamentos pelos religiosos, o índio foi tornando-se progressivamente escravo e converso, numa relação cultural distorcida em que de bom virou mau e de livre se transformou em escravo.

Durante todo o século XVI, a terra descoberta por Pedro Álvares Cabral foi visitada por cronistas e missionários, que traçaram diferentes retratos do homem nela encontrado. Este apareceu muitas vezes deformado pela visão diferenciada do outro que tinha o europeu, que retratava o índio sobretudo como canibal ou bárbaro, demonstrando a alteridade entre os valores culturais dos colonizadores e aquele universo diferente, exótico, de difícil compreensão. Ao mesmo tempo, os relatos dos viajantes exaltavam a natureza paradisíaca da terra por se enquadrar na tópica medieval do “non ibi frigus, non aestus” (“nem frio, nem quente”), como referência à amenidade perpétua do clima, segundo Santo Isidoro de Sevilha. Pêro de Magalhães de Gândavo destaca essa realidade geográfica edênica: “E isto causa não haver lá frios, nem ruínas de inverno que ofendão as suas plantas, como cá ofendem as nossas.”⁵ Fernão Cardim também agasalha esta visão positiva do clima do Brasil, onde “geralmente não tem frios, nem calmas”.⁶

Nos textos de Pero Vaz de Caminha, Pêro de Magalhães de Gândavo, Gabriel Soares de Sousa, Manuel da Nóbrega, Fernão Cardim, José de Anchieta, constata-se que o imaginário europeu da Renascença, na sua descrição e análise do universo indígena, se reveste de forte cunho etnológico pré-científico, documentando a vida material do selvagem numa observação minuciosa de costumes e cerimônias. Essa literatura de viagens, que registra o processo de aculturação do indígena pela atividade missionária e o seu emprego no trabalho desenvolvido

.....
⁵ Pêro de Magalhães de Gândavo, *Tratado da terra do Brasil. História da província Santa Cruz*, Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, 1924, p. 82.

⁶ Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil* (Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia), São Paulo, Nacional/INL, 1978, 3ª ed., p. 25.

nos núcleos coloniais, mistura ficção e realidade, vale dizer, o filtro da narrativa se articula entre a viagem textual, fruto da imaginação, e a experiência do cronista em seu contato com o mundo americano.

O universo multicultural que produziu os textos literários e históricos sobre o índio brasileiro reflete a visão eurocêntrica, que divulga a imagem que o colonizador ou o missionário faz do indígena, pretendendo vê-lo integrado na nova ordem criada com a chegada dos europeus. Exemplo típico são os comentários de Pero Vaz de Caminha, de quem já se ressaltou o talento de observador e o estilo ingênuo ao descrever. Em sua análise dos tupiniquis resalta a face idílica, a conduta pacífica, a inocência deles a respeito das suas “vergonhas”. A ênfase na relação amistosa entre índios e portugueses é um dado fundamental na formulação de uma ideologia da conciliação precursora do conceito de “homem cordial” enfatizado pelos modernistas brasileiros. Mais recentemente, alguns ensaístas portugueses têm criticado o pretensozelo humanístico dos mareantes da frota cabralina, alegando que eles na verdade estavam a fazer sondagem da real força dos ameríndios. É de se destacar o retrato físico dos índios em que a beleza corporal aliada à sua nudez confirmam a idéia de que eles viviam num estado de completa inocência. Mas Caminha tem consciência da superioridade cultural dos portugueses em relação aos aborígenes, “gente bestial e de pouco saber”.

Cabe a Pêro de Magalhães de Gândavo o privilégio de ser o primeiro português a publicar um livro inteiramente dedicado ao Brasil. A *História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* apareceu em Lisboa, impressa na Oficina de Antônio Gonçalves, em 1576. Dos seus quatorze capítulos, três são dedicados a descrever o gentio com seus costumes, enfatizando a vida guerreira e o ritual antropofágico. O livro de Gândavo é um canto de louvor às riquezas do Brasil, a ponto de Capistrano de Abreu dizer que “seus livros são uma propaganda da imigração.”⁷ Deve-se ressaltar, ao contrário do que pensava o ilustre historiador, conforme demonstraram Luís de Matos e, sobretudo, Emmanuel Pereira Filho, que Gândavo escreveu apenas um livro sobre o nosso país, pois o *Tratado da Terra do Brasil* e o *Tratado da Província do Brasil* “são antecedentes redacionais da *História*”⁸. Essa

.....

⁷ Capistrano de Abreu, *Ensaios e estudos: 2ª série* (Nota liminar de José Honório Rodrigues), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976, 2ª ed., p. 201.

primeira história do Brasil como relato informativo, escrita por quem muito amou aquela terra nos poucos anos que lá esteve, traça um retrato ao natural dos brasis naquela linguagem quinhentista típica dos grandes letrados portugueses da expansão ultramarina em que se destaca “o saber só d’experiências feito”: “Estes índios são de cor baça e cabelo corredio; ...gente mui esforçada e que estima pouco morrer, temerária na guerra, e de muito pouca consideração: são desagradecido em grande maneira, e mui desumanos e cruéis, inclinados a pelejar, e vingativos por extremo. Vivem todos mui descansados sem terem outros pensamentos senão comer, beber e matar gente.”⁹ Este julgamento do índio é uma constante entre os textos quinhentistas. A alma selvagem ainda não fora compreendida pelos primeiros desbravadores das selvas brasileiras. E Gândavo ressalta o papel desempenhado pelos padres da Companhia de Jesus que “os vão amansando”,¹⁰ “para os doutrinar e fazer cristãos: o que todos aceitam facilmente sem contradição alguma porque como eles não tenham nenhuma Lei nem cousa entre si a que adorem, é-lhes muito fácil tomar esta nossa”.¹¹

Outro visitante português dessa época foi o senhor do engenho de Jequiriçá, Gabriel Soares de Sousa. O seu livro, *Tratado descritivo do Brasil*, tem sido considerado a principal enciclopédia sobre o índio do Brasil quinhentista pelo exaustivo levantamento que faz de diferentes grupos tribais.

A obra que nos legou o Padre Fernão Cardim revela uma trajetória acidentada, como a sua vida dividida entre a Europa e o Brasil. Os seus três tratados só vieram a lume, juntos pela primeira vez, em pleno século XX, pelos esforços de Afrânio Peixoto a partir do trabalho pioneiro que empreendera o nunca assaz louvado Capistrano de Abreu. Como testemunha presencial da realidade quinhentista do Brasil, Cardim se encanta com a fauna e a flora do país, a ponto de exagerar em muitas descrições, sempre com muito amor pelo país que escolheu para missionar. A fácil adaptação dos animais e árvores transplantados para o nosso país fez com que o jesuíta da *Narrativa epistolar de uma viagem e*

.....
⁸ Pêro de Magalhães de Gândavo, *Tratado da província do Brasil* (Edição de Emmanuel Pereira Filho), Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro/MEC, 1965, p. 3.

⁹ Gândavo, *op. cit.*, 1924, p. 124.

¹⁰ *Idem*, p. 131.

¹¹ *Ibidem*, p. 145.

missão jesuítica realçasse a grandiosidade da natureza: “Este Brasil é já outro Portugal, e não falando no clima que é muito mais temperado, e sadio, sem calmas grandes, nem frios, e donde os homens vivem muito com poucas doenças.”¹² No seu tratado *Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias*, o padre Cardim aparece como um estudioso precursor da etnologia, pela preocupação em identificar os fatos relativos ao índio brasileiro. Mas o universo indígena era para os cronistas do século XVI mais complexo do que imaginavam. Daí as contradições nos seus comentários, como, por exemplo: “Não no adoram, nem a alguma outra criatura, nem têm ídolos de nenhuma sorte”, para logo a seguir dizer: “Não têm nome próprio com que expliquem a Deus, mas dizem que Tupã é o que faz os trovões e relâmpagos, e que este é o que lhes deu as enxadas e mantimentos, e por não terem outro nome mais próprio e natural, chamam a Deus Tupã.”¹³ Fato que não passa despercebido no relato de Cardim, como na Carta de Achamento do Brasil, é o impacto visual ante a índia brasileira como uma Eva dos trópicos, a ponto de o bom jesuíta reconhecer serem “as mulheres nuas (coisa para nós muito nova)”.¹⁴ Mas o depoimento de Cardim não termina sem fazer o retrato sintético de José de Anchieta que ainda hoje nos toca de emoção:

Padre Joseph, que vinha de traz com as abas na cinta, descalço, bem cansado; é este padre um santo de grande exemplo e oração, cheio de toda a perfeição, desprezador de si e do mundo; uma coluna grande desta província, e tem feito grande cristandade e conservado grande exemplo: de ordinário anda a pé, nem há retirá-lo de andar, sendo muito enfermo. Enfim, sua vida é *verè apostolica*.¹⁵

A vasta obra de José de Anchieta, que ultrapassa hoje uma dezena de títulos na meritória edição dos padres Armando Cardoso e Hélio Abranches Viotti, tem sido, na maioria dos casos, analisada fragmentariamente quanto ao tema do índio. O *corpus* bibliográfico anchietano

.....

¹² Fernão Cardim, *op. cit.*, p. 66.

¹³ *Idem*, p. 102-103.

¹⁴ *Ibidem*, p. 177.

¹⁵ *Ibidem*, p. 180.

traz em si uma unidade subjacente. A pregação da fé cristã não está desvinculada da criação artística, duas vertentes do trabalho apostólico. Faz-se necessário, pois, confrontar os textos históricos de cunho catequético com a criação estética, nomeadamente a épica e o teatro, para que se possa desvincular o sentido ideológico na leitura atual do texto anchietano, em que se enfatiza o bom ou o mau selvagem, descontextualizado da realidade quinhentista. Portanto, só numa leitura da história cultural comparada, entre os textos anchietanos e os de seus contemporâneos, é que será possível resgatar a verdadeira imagem que o “Taumaturgo do Novo Mundo” nos legou dos “seus queridos e amados índios”, no dizer do seu primeiro biógrafo.

O teatro anchietano pelo sincretismo que traz subjacente foi utilizado como instrumento de aculturação para o apostolado junto aos silvícolas. Como já se tem ressaltado, Anchieta procurava utilizar uma linguagem construída à base de alegorias para facilitar a catequese junto ao índio. Essa vertente estética da obra do Apóstolo do Brasil visava a integrar o selvagem numa nova ordem cultural. Ao associar no seu teatro os costumes tribais ao demônio, Anchieta tinha consciência de que, negando o universo indígena, estava a trabalhar pela salvação do seu rebanho espiritual. Com o advento dos estudos antropológicos certamente a pregação jesuítica de salvação da alma indígena sofreu duras críticas. Pois, o centro da religiosidade do selvagem, que fundia numa só cerimônia canto e dança, pintura corporal, curas pelo pajé, ritual antropofágico, culto dos mortos, a cauinagem (beberragens), passou a ser criticado como vestígios animistas do comportamento religioso de fundo mágico.

No poema épico *De gestis Mendi de Saa* José de Anchieta tematiza o índio como personagem capaz de praticar ações extraordinárias antecipando as gestas guerreiras do século XVIII: *O Uraguai*, de José Basílio da Gama, e o *Caramuru*, de Frei José de Santa Rita Durão. Essa obra literária, a primeira epopéia indígena da América, é um poema histórico de exaltação guerreira e religiosa que relata as dificuldades do Governador-geral Mem de Sá em controlar as revoltas indígenas e, ao mesmo tempo, a invasão francesa no Rio de Janeiro. Na edição do Padre Armando Cardoso, essa epopéia está dividida em quatro cantos. O primeiro traça com cores sangrentas a batalha ocorrida no Estado do Espírito Santo entre os exércitos do governador chefiados pelo seu filho Fernão de Sá e as aldeias indígenas revoltadas contra o domínio dos

colonos. O segundo canto está centrado no pesado castigo imposto ao cacique Cururupeba por Mem de Sá por aquele não querer obedecer ao governante e na promoção de leis que destruíam os costumes indígenas proibindo a antropofagia e as beberagens. O terceiro canto descreve a Guerra do Paraguaçu, em que Mem de Sá, chefiando um poderoso exército a cavalo, derrota uma confederação indígena que tentava enfrentar o poder dos colonizadores. A imagem de Mem de Sá sai profundamente manchada neste canto, pois ele e seus soldados praticaram, segundo a narrativa de Anchieta, as maiores carnificinas contra indefesas tribos indígenas. O quarto e último canto valoriza o apoio indígena para expulsar os franceses, capitaneados por Nicolau Durand de Villegaignon, que fundara a França Antártica da Guanabara. Pode-se dizer que, em termos ideológicos, o poema sobre *Os feitos de Mem de Sá* traduz uma contradição, que é estrutural na obra literária de Anchieta: ao mesmo tempo que valoriza os índios por sua bravura e lealdade, retrata-os negativamente quando eles se voltam para os seus costumes milenares.

Eu poderia questionar, um pouco à maneira de um historiador da cultura ou de um etnólogo, os destinos dos índios de Nuestra América quando se constata pelos dados recentes do Serviço de Informação Indígena da FUNAI que, de um contingente estimado em cerca de três milhões e meio de índios na época da descoberta, existem hoje no Brasil pouco mais de trezentos mil indígenas divididos em 210 povos, falando 170 línguas distintas, que ocupam mais de 10% do território brasileiro, o equivalente à França e Inglaterra juntas.¹⁶ Esta informação não modifica o itinerário polêmico de um tema aliciante em que o imaginário de um mundo tido como edênico continua, pelo século XX, a exigir uma revisão que a voz provocadora de Oswald de Andrade sintetizou numa blague: *Tupi or not tupi, that is the question*. Pois, como um componente seminal na formação da nossa sociedade contrastiva e multirracial, o índio brasileiro hoje se encontra em nova encruzilhada: ecologistas, ambientalistas, a ala renovadora da Igreja, todos procuram culpados para o seu extermínio. Pêro Vaz de Caminha agora é visto como um europeu concupiscente que quer explorar a terra recém-descoberta e se

.....
¹⁶ *Caderno de Base de Discussão para o Programa de Governo: Fernando Henrique 98*, Brasília, 1998, p. 6-7

aproveitar da inocência dos índios, e em especial das índias. José de Alencar com o seu ciclo de romances indianistas é tido como símbolo da mentalidade conservadora, em que o uso do selvagem só serve para exaltar o colonizador, que serviu aos desígnios da mentalidade conservadora do Brasil-império, impedindo as mudanças sociais no Brasil. A verdade é que, com a implantação da indústria agro-açucareira no Brasil, a imagem mitológica do Éden terreno cede lugar ao inferno tropical. O dominicano Frei Bartolomé de Las Casas e o jesuíta Antônio Vieira, reconhecidos como defensores da liberdade dos índios, passaram à história acusados de fomentar a escravidão dos negros. Mas os jesuítas nem sempre ficaram indiferentes ao sofrimento dos escravos pretos, conforme se pode ler no livro *Cultura e opulência do Brasil*, obra capital da primeira metade do século XVIII, em que o inaciano André João Antonil constata que “O Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos”¹⁷. Era a confirmação de que, ao substituir o índio pelo africano na engrenagem do trabalho disciplinado das fazendas, se iam moendo nos engenhos pessoas e canas numa mistura especial de sangue e açúcar.

¹⁷ André João Antonil, *Cultura e opulência do Brasil* (Edição de Affonso E. Taunay), São Paulo, Melhoramentos, 1976, p. 90.

(Página deixada propositadamente em branco)



PAULO SUESS

Brasil, Presidente da Associação Internacional de Missionologia

JOSÉ DE ANCHIETA - ENIGMA E PARADIGMA FRENTE À ALTERIDADE TUPINAMBÁ

Nas ruas de São Paulo, estátuas de Anchieta e de Anhangüera¹ disputam a atenção dos transeuntes. A Grande São Paulo é atravessada por uma “Via Anchieta”, mas também por uma “Via dos Bandeirantes” e uma “Raposos Tavares”, lembrando o chamado “ciclo de caça ao índio”. O povo herdou a alquimia de sua sobrevivência dos índios colonizados e sabe como pode ser útil acender uma vela a Deus e outra ao diabo. O embate do bem contra o mal – tantas vezes invocado nos autos de Anchieta –, o povo o enfrenta nas ruas de São Paulo, onde a violência real supera a imaginação alegórica do missionário quinhentista. Hoje, os interlocutores principais de Anchieta, os tupinambá, são “Outros” desaparecidos. Sua memória pode significar lembrança e saudade, mas também indignação que visa à ruptura com a barbárie contemporânea.

I. Herança

Encontramos José de Anchieta no Brasil num determinado momento da conquista espiritual das Américas, em que o poder político

.....
¹ Anhangüera significa Diabo Velho, nome dado pelos índios ao bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva.

e a autoridade eclesiástica reconhecem sua interdependência complementar. Cada esfera tira deste reconhecimento as suas vantagens. Quando “Sua Alteza” determinou “mandar doze homens pelo sertão a descobrir ouro”, escreve com certa ingenuidade o recém-chegado missionário, o governador Tomé de Sousa “pediu um padre, que fosse com eles em lugar de Cristo para que não fossem desamparados”. E Anchieta pondera: “Eles vão buscar ouro e ele [o padre Navarro] vai buscar tesouro de almas, que naquelas partes há mui copioso”.² Os missionários estavam convictos de que uma missão sem o braço armado seria uma empresa suicida. E a administração colonial sabia que sem os missionários seria impossível “segurar” os índios. “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”³, relata o jovem missionário. Eclesiásticos e administradores coloniais se articularam numa aliança de parceiros que se reconhecem reciprocamente como mal menor. “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*,”⁴ escreve o irmão Anchieta a Diego Laínes (1558-1565), segundo Geral da Companhia de Jesus. No horizonte do “juízo final”, as dores do corpo podem se tornar benefícios da misericórdia divina. A libertação da pessoa se realiza através da libertação de sua alma.

Como poeta, Anchieta é original; como missionário é herdeiro. Em sua vida, dedicada à integração do Outro na cristandade colonial, Anchieta subordina sua originalidade à sua herança. Faz de sua arte um instrumento de sua fé herdada e aprisionada no sistema colonial. Desde as *Retractationes* de Agostinho [354-430], teólogos e missionários justificam “medidas de força” com Lucas 14,23: “força as pessoas a entrarem, para que se encha a minha casa”.⁵ A teologia que deu susten-

² Hélio Abranches Viotti (org.), *Cartas, Correspondência ativa e passiva*, Obras completas, São Paulo, Loyola, 1984, vol. 6, p. 57 [1554].

³ *Ibidem*, n. 23, p. 76 [1554].

⁴ *Ibidem*, n. 8, p. 197 [1563].

⁵ *Retractationes* (II 31: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 36, 137).

tação ideológica à conquista, minimizou a relevância da “ordem natural”, da “ordem não redimida pela graça”, para a salvação. Os índios representavam essa natureza não redimida. Na teologia, a serviço do sistema colonial, a cultura não redimida de “*los naturales*” é barbárie.

A batalha entre as duas espadas, na época da conquista espiritual das Américas, não se trava entre Igreja e Império, mas em dimensões cosmológicas, entre Deus e o demônio, entre a ordem natural redimida pela ordem de graça e a ordem natural caída, rebelde, perversa. Portugal, Espanha e a Igreja se consideram ao lado de Deus; índios “contrários”, gentios, franceses, luteranos e calvinos estão ao lado do diabo. Para Anchieta, o mundo indígena, que ele encontra, é o mundo da “desgraça”. Os missionários já sabiam isso antes de chegar em suas missões. Nesta questão fundamental, a realidade confirma apenas as previsões teológicas. É preciso “vencer o diabo, mundo e carne, que continuamente contra nós pelejam e trabalham por nos vencer”⁶, exorta o missionário. A terra dos povos indígenas deve ser libertada “do grande cativo em que está do demônio”⁷.

Essa libertação precisa de planificação em todos os níveis. Para a Companhia de Jesus, a experiência missionária no Brasil, onde chegaram em 1549, era pioneira. No Peru, os primeiros jesuítas chegaram em 1568, no México, em 1572. Com a experiência de nove anos de catequese no Brasil, Nóbrega elaborou junto a Mem de Sá um “Plano Colonizador” [8.5.1558]. Muitas das análises do “Plano Colonizador” já se encontram na primeira carta de Anchieta, depois de ter vivido poucos meses em Piratininga.⁸ Um discernimento pragmático norteia os passos concretos da Companhia nas urgências cotidianas. No contexto da expansão ibérica, os missionários partilham os preconceitos contemporâneos da cristandade contra a alteridade, sejam judeus, mouros, pagãos, protestantes, heréticos, índios, mestiços ou negros. Mas, há momentos nos quais a segurança das antigas tradições do *orbis christianus* não conforta mais a alma “toda ferida” pelo “doce amor de Deus”. Num mundo dividido entre a hegemonia divina e monolítica, e

.....

⁶ José de Anchieta, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – Edusp, 1988, p. 522 [1568].

⁷ *Ibidem*, p. 96 [15.3.1555].

⁸ Hélio Abranches Viotti (org.), *Cartas*, p. 67ss, *passim* [1554].

a fragmentação “diabólica”, Anchieta trabalha o sofrimento do indivíduo – sua própria singularidade – através de sua poesia mística. Nos poucos momentos, onde o poeta permite ao missionário quinhentista romper sua couraça colonial, ele mostra seu verdadeiro ser, muito vulnerável no meio das contingências de seu tempo. E o poeta lança sua palavra, como uma flecha, além dessas contingências, em busca da “outra vida”, de onde recebe conforto e “força interior”.

II. Alteridade

Os missionários quinhentistas chegaram às Américas despreparados para o reconhecimento da alteridade. Desde ângulos bem diferentes de jesuítas ibéricos (Nóbrega, Anchieta, Cardim, Monteiro), de franceses (Abbeville, Évreux, Thévet e Léry - capuchinhos os primeiros, calvino o último), de portugueses (Pêro de Magalhães Gândavo e Gabriel Soares de Sousa) e do náufrago alemão Hans Staden, somos bem informados sobre a realidade indígena que o olhar europeu conseguiu captar. Segundo os tratados da época, o litoral, que viria a ser Brasil, apresentava três realidades étnicas específicas:

- o território tupinambá que inclui todos os grupos tupi da faixa litorânea – como os Tupiniquin, Tamoio, Temomino, Tupinaé, Kaeté, Potiguar – desde Iguape até além do Ceará;

- o território guarani dos Carijó ou Guarani, que abarcava a bacia Paraná-Paraguai e o litoral desde a Lagoa dos Patos até Cananéia (São Paulo);

- os territórios tapuia, nome genérico para designar grupos indígenas – como os Goitacá, Aimoré, Tremembé – incravados no território tupi-guarani.¹⁰

Para conhecer o Outro de Anchieta podemos nos restringir à realidade da sociedade tupinambá, embora ele tenha tido contatos também com os Carijó e os Tapuia. Muitos costumes indígenas da época eram

⁹ Cf. José de Anchieta, “Em Deus, meu criador”, *Poesias*, São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, p. 377s.

¹⁰ Cf. Carlos Fausto, “Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, In: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 381-396, aqui 382ss. - Cf. Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – Edusp, 1980, p. 101ss

“interétnicas”. Os Carijó-Guarani da Lagoa dos Patos e os Aimoré no sul da Bahia conheciam a antropofagia tanto como os Tupinambá. Graças às descrições quinhentistas e a estudos antropológicos recentes temos a possibilidade de compreender melhor o funcionamento e os eixos estruturantes da sociedade tupinambá.¹¹

A sociedade tupinambá é antes de tudo uma sociedade de guerreiros. O guerreiro tupinambá é um vingador e o vingador é o homem culturalmente correto e completo. Ele acumula nomes, prestígio e mulheres. O guerreiro morto encontra o lugar das almas e a “Terra sem Mal” que se situava no imaginário tupinambá tanto num horizonte geográfico-espacial, quanto em outro escatológico-espiritual. O guerreiro é o “santo” tupinambá, já que a vingança do inimigo permite o acesso ao paraíso. “A quebra do crânio do primeiro inimigo lhe permitirá ascender à condição plena de homem.”¹² As mulheres se recusam aos “covardes”. Cada criança é filho ou filha de pai que matou um “contrário”. Um homem nasce como futuro vingador. Os que nunca se vingaram, os covardes, ficam com Anhángua-diabo, que os atormenta sem cessar. O vingador é vingador de um vingador. A vingança é interminável. A memória de vinganças feitas no passado e de vinganças a serem feitas pelos parentes do prisioneiro demarca o horizonte histórico e subjetivo da sociedade tupinambá. Os inimigos se agradecem, um ao outro, a glória em vida e a “santidade” *post mortem*. A inimizade é uma necessidade da história e do além. A vingança é constitutiva para a história e a imortalidade. Ela é constitutiva para a memória do passado e para a invocação do futuro tupinambá.

A vingança é a ritualização da reciprocidade guerreira. Ela não é expressão de ódio pessoal, nem de afeto vingativo ou punitivo. Entre a captura do prisioneiro e sua morte passa um tempo variável entre alguns meses até vários anos. Durante este tempo o prisioneiro é bem tratado. A palavra “inimigo” significa também “cunhado” [*tovaja*]. O captor e futuro matador não só lhe fornece comida, mas também suas filhas. No pátio da aldeia o prisioneiro é abatido com uma única pancada. Seu

.....

¹¹ Cf. para o seguinte: Manuela Carneiro da Cunha & Eduardo Viveiros de Castro, “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, *Anuário Antropológico* 85, (Rio de Janeiro, 1985) 57-78. Tb. Eduardo Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Zahar – ANPOCS, 1986, sobretudo p. 646-700.

¹² Manuela Carneiro da Cunha & Eduarado Viveiros de Castro, *Vingança*, p. 61.

executor não participa da festa antropofágica. Se retira para um prolongado resguardo, durante o qual toma um novo nome. A ritualização da vingança exemplar era a morte cerimonial do prisioneiro no terreiro. “De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matam com grandes cerimônias.”¹³ Convidados de outras aldeias, todos os parentes, homens, mulheres, crianças participam do festim.

Para “ganhar nomes” era preciso quebrar o crânio de um “contrário” que nem sempre exigiu o ritual antropofágico na aldeia. “Ganhar nome”, portanto “quebrar a cabeça do inimigo”, e “riscar-se” era considerado mais importante que a antropofagia.¹⁴ O próprio Anchieta se admira que “percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam [...] e toda vida se gloriam daquela egrégia vitória”¹⁵. A morte é honrosa também para os cativos e “por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste coisa morrer, e ser fedorento e comido de bichos”¹⁶ e atormentado pelo “diabo”. Anchieta observa bem: “Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande.”¹⁷ As guerras dos Tupinambá não eram carnificinas. Sua vida cotidiana era cheia de ternura. “Amam os filhos extraordinariamente [...] e não lhes dão nenhum gênero de castigo.[...]”¹⁸, nos relata Cardim. Não acumulam tesouros, nem são ciumentos. Tratam bem as mulheres e recebem seus hóspedes com lágrimas de boas vindas.

III. Conhecimento possível

A alteridade é sempre irredutível. A evangelização, a partir da alteridade, substitui o paradigma colonial da redução da pluralidade cul-

¹³ Fernão Cardim, *Tratados*, p. 95s.

¹⁴ Cf. Manuela Carneiro da Cunha & Eduarado Viveiros de Castro, *Vingança*, p. 59s.

¹⁵ Hélio Abranches Viotti (org.), *Cartas*, nº. 22, p 75s [1554].

¹⁶ Fernão Cardim, *Tratados*, p. 96.

¹⁷ Hélio Abranches Viotti (org.), *Cartas*, n. 22, p 76.

¹⁸ Fernão Cardim, *Tratados*, p. 91ss.

tural por um novo paradigma missionário que visa a construção de cristianismos culturalmente diferentes. Mas, a esfera religiosa faz parte do campo cultural. Portanto, a mudança religiosa de um grupo social representa sempre também uma transformação parcial de sua cultura. Essa transformação pode ser vista, com uma certa naturalidade, no interior das transformações históricas das quais cada cultura participa. Essas transformações podem ser orgânicas e consentidas pelo respectivo grupo social, porque aprimoram seu projeto de vida. Mas, transformações culturais podem ser também destrutivas. Onde o eixo da cultura do Outro é a vingança dos inimigos, como entre os Tupi da costa brasileira do século XVI, existem poucas possibilidades para a socialização consentida, orgânica e pacífica da mensagem cristã. Entre a prática da vingança como núcleo central da sociedade tupinambá e o perdão e a gratuidade, como novidade virtual do evangelho, não existe uma mediação gradual. Missão significa, neste caso, ou diálogo interreligioso ou destruição de um pólo da alteridade. A segunda alternativa fere os princípios do evangelho. Na negação dos seus propósitos de “perdão”, “paz” e “amor”, a cristandade colonial – vingativa e violenta contra os “inimigos” da fé – se aproximou da sociedade tupinambá. Combateu o Outro, como inimigo da fé, para ter acesso ao paraíso.

A partir de sua convivência com os Tupinambá, Anchieta tinha boas condições de conhecê-los em sua originalidade. Conhecer, no paradigma ocidental, significa “objetivar”. Mas, Anchieta tinha poucas possibilidades de reconhecê-los em sua alteridade subjetiva. A teologia colonial dissocia o conhecimento do reconhecimento.¹⁹ Não podemos cobrar-lhe leituras antropológicas e chaves hermenêuticas do século XX. Mas, em todas as épocas encontramos pessoas que romperam com o cerco etnocêntrico de tradições, na respectiva época, culturalmente corretas. A consciência quinhentista possível encontramos, por exemplo, na consciência leiga de Montaigne e Gil Vicente.

Michel de Montaigne [1533-1592], um contemporâneo de Anchieta, não precisava romper com a Igreja Católica para relativizar o etnocentrismo de sua época. Em seus *Ensaio*s, de 1580, comenta os mais

.....

¹⁹ No Antigo Testamento, sobretudo no livro *Gênesis*, a palavra “*iadá*” pode significar conhecer, saber, reconhecer, amor conjugal, enfim, penetrar no mistério de um acontecimento ou de uma pessoa.

diferentes costumes e procura entendê-los a partir de sua lógica interna: “Não são os bárbaros motivo de maior estranheza para nós do que nós para eles”.²⁰ Bem informado através de um homem “que voltava do Novo Mundo”, Montaigne opinava sobre os tópicos mais comentados da cultura tupinambá, como a antropofagia, a poligamia, a nudez, o ser guerreiro, e chega a conclusão surpreendente para a época: “Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra.”²¹ Nós, conclui Montaigne, “os excedemos em toda sorte de barbaridades” [íbd.]. E os três índios que estiveram em Ruão, na França, estranharam, segundo Montaigne, que “há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros” [íbd.]. A sensibilidade leiga de Montaigne foi, provavelmente, mais evangélica que a prática dos missionários quinhentistas.

Anchieta participou da conquista espiritual com as armas que lhe eram peculiares: o conhecimento da cultura tupi, sobretudo da língua, e a poesia. De Gil Vicente aprendeu a arte dos “autos”.²² Gil era um observador crítico da sociedade feudal. Nas alegorias vicentinas que seguem formalmente a tradição do teatro medieval, a corrupção do aparelho ideológico e das castas políticas é abertamente denunciada. Quem “ganha” condução na “Barca do Inferno” [1517] para o inferno são o Fidalgo, como representante de sua classe, o Juiz, o Advogado, o Usurário e o Frade. O Parvo (“o bobo”) e os Quatro Cavaleiros da Cruzada – “vingadores” como os Tupinambá – são convidados ao batel do Anjo e à travessia para a glória.

Anchieta não aponta em seus autos flechas literárias contra a sociedade colonial. O alvo denunciatório do teatro anchietano é a cultura indígena. Em seus autos os diabos vestem a cultura tupi e os anjos e os santos a cultura do colonizador. Em seu famoso “Auto na Festa de São Lourenço”, o rei dos demônios, Guaixará, é o ex-chefe tamoio, na

.....
²⁰ Michel de Montaigne, *Ensaio*s, São Paulo, Abril Cultural, 1972, I/XXIII: Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor, p. 61-69, aqui 62s.65 [1.23].

²¹ *Ibidem*, p. 105ss, 109 [1,31].

²² Cf. Gil Vicente, *Obras completas*, Lisboa, Lello, 1965 [1562].

época, aliado dos franceses e adversário de Mem de Sá. Seus auxiliares são Aimbirê, outro ex-chefe tamoio, e Saraivaiaçu, “grande espião e traidor”. As expressões significativas da cultura tupinambá – guerrear, beber cauim, dançar, vingar – são ridicularizadas na fala do ex-chefe vestido de diabo.²³ Cultura indígena é cultura do diabo. Os líderes antigos são apresentados como destruidores da vida dos índios através de pecados cujos conceitos não conheciam. São Lourenço e São Sebastião, ajudantes do Anjo da Guarda da aldeia, prendem os diabos. A escolha dos santos mártires já é uma crítica aberta da cultura tupinambá: São Sebastião, mártir da fidelidade, portanto, da constância, que não abjura sua fé, vive no imaginário religioso cravado de flechas. São Lourenço, martirizado na perseguição do imperador Valeriano, foi colocado numa grelha sobre brasas. Os santos apontam para os “pecados” da cultura indígena, a inconstância, a guerra e a antropofagia.

A libertação cristã, segundo os jesuítas quinhentistas, exige dos Tupinambá aceitar a mitologia do colonizador, renunciar ao seu passado histórico e odiar sua tradição cultural. O convertido é um ex-índio. “Está conosco um principal dos índios chamados Carijós [...]. Digo-vos, caríssimos Irmãos, que é um mui bom cristão, homem mui discreto e nem parece ter cousa alguma de índio.”²⁴ O reconhecimento como “bom cristão” está vinculado ao abandono do antigo modo de ser. Sem a valentia guerreira de Tibiriçá Martim Afonso, que se fez “inimigo de seus próprios irmãos e parentes, por amor de Deus e da sua Igreja”²⁵, a experiência de Piratininga não teria sobrevivido. Em Tibiriçá, Anchieta reconhecia “tanto juízo e madureza que não parecia brasil”²⁶. Na escola de Piratininga os alunos que convivem com os missionários “apartam-se tanto dos costumes dos pais, que, passando aqui perto de nós o pai de um, e visitando o filho, este muito longe esteve de lhe mostrar qualquer amor filial e terno, de maneira que só por pouco tempo contra vontade e obrigado por nós, é que falou com o pai.”²⁷

Anchieta encontrou um mundo com signos semelhantes aos seus,

.....
²³ Cf. José de Anchieta, “Auto na Festa de S. Lourenço”, *Teatro de Anchieta. Obras completas*, São Paulo, Loyola, 1977, vol. 3, p. 145ss.

²⁴ José de Anchieta, *Cartas*, p. 89s [15.3.1555].

²⁵ Hélio Abranches Viotti (org.), *Cartas*, n. 4, p. 194 e n. 10, p. 197.

²⁶ *Ibidem*, n. 10, p. 198.

²⁷ *Ibidem*, n. 14, p. 73 [1554].

porém, com significados muito diferentes. Mas, em muitos casos, Anchieta não encontrou signos correspondentes aos seus. Não encontrou, por exemplo, a palavra “pecado”, nem a palavra “tentação”. Sem tentação não há pecado; sem pecado não há necessidade de salvação. A “boa nova” pressupõe a “má notícia”. Na comparação de línguas diferentes sempre “faltam” e “sobram” palavras. O estabelecimento da equivalência é um ato autoritário que nega a alteridade.

Onde José de Anchieta chegou mais longe na compreensão e decodificação dos mistérios do Outro e no reconhecimento da alteridade foi na questão da língua. Adquiriu uma habilidade lendária de se expressar na língua tupi. Depois de três anos no Brasil, com 22 de idade, já tinha composto uma gramática cujo manuscrito desde 1556 serviu para o ensino do tupi nos colégios da Companhia.²⁸ Nesta aproximação, a Companhia tenta romper o cerco colonial do aportuguesamento e da hispanização. Mas também a introdução da escrita na língua oral do Outro não é inocente. Lévi-Strauss adverte que não só nos “tristes trópicos”, mas desde o Egito até a China “é necessário admitir que a função primária da publicação escrita foi a de facilitar a servidão”²⁹. A dialética do esclarecimento despojou todos os nossos atos heróicos e civilizadores de sua veste de inocência.

IV. Reconhecimento

Anchieta não foi um articulador político, como Nóbrega, nem um profeta, como Las Casas. Foi antes um “beato”. Não um beato de contestação, como Antônio Conselheiro, mas um beato da unanimidade, como frei Damião. Percorreu, como eles, vastas regiões. “Seu caminhar era a pé e descalço por praias, montes e vales, o qual modo nem sendo provincial mudou”³⁰, escreve seu primeiro biógrafo. Cedo é considerado milagreiro-taumaturgo. Todos o ouviram falar em sua língua. Como poeta e catequista escreveu em espanhol, língua de sua pátria, em português para os colonos, em tupi para os índios e em latim para os ecle-

²⁸ Cf., José de Anchieta, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil* [Coimbra 1595], São Paulo, Ed. Anchieta [Ed. fac-similar], 1946.

²⁹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Lisboa, Edições 70, 1993, p. 284.

³⁰ Quirício Caxa, “Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta”, In: *idem*, Pero Rodrigues, *Primeiras biografias de José de Anchieta. Obras completas*, vol. 13, São Paulo, Loyola, 1988, p. 22.

siásticos. Em seus gestos políticos nem sempre feliz – como todos os “beatos” do Brasil – emprestou sua voz épica à homenagem do “piedoso” Mem de Sá, terceiro governador geral do Brasil (1558-1572) que “resolve impor leis aos índios que vivem quais feras e refrear seus bárbaros costumes”³¹. Mem de Sá matou muitos Tupinambá. “Desbaratou o gentio que vivia de redor da Bahia, a quem queimou e assolou mais de trinta aldeias, e os que escaparam de mortos ou cativos, fugiram para o sertão [...]”³². Anchieta o critica só uma vez discretamente por ter dado espaço à atuação do demônio: “Neste dito ano de 1562 estando todos os índios com muita paz [...] quis o governador Mem de Sá castigar os índios do Caaeté [...] por terem morto o bispo Dom Pedro Fernandes [...]. Sendo a tal sentença dada daquela maneira, [...] o demônio [...] ajudou-se do desejo que os portugueses tinham de haver escravos, tanto que em breves dias se despovoou toda a terra [...]”³³.

Anchieta, homem de diferentes “sistemas”, soube conviver com os sacrifícios que exigiram. Estabeleceu em tudo uma prioridade absoluta, a salvação das almas. A “salvação da alma” é sua “defesa dos direitos humanos”. E José de Anchieta encontra em todas as circunstâncias almas para salvar. Mesmo em seu cativeiro voluntário em Iperoig – hoje Ubatuba – Anchieta continua “ensinando sempre as coisas da fé”³⁴. Anchieta tem consciência dos custos pessoais que assume diariamente. Mal chegou ao Brasil e já escreve – com 20 anos de idade – no tom do experimentado missionário aos seus ex-companheiros da enfermaria de Coimbra: “Não basta com qualquer fervor sair de Coimbra, senão que é necessário trazer alforje cheio de virtudes adquiridas, porque de verdade os trabalhos que a companhia tem nesta terra são grandes e acontece andar um Irmão entre os índios seis, sete meses no meio da maldade e seus ministros e sem ter outro com quem conversar senão com eles [...]. Não vos digo mais, senão que aparelheis grande fortaleza interior e

.....

³¹ José de Anchieta, *De gestis Mendi de Saa*. Poema épico. Obras Completas, São Paulo, Loyola, 1986, vol. 1, v. 903.906s. Sobre a verdadeira autoria de *De gestis*, cujos manuscritos não têm a assinatura de Anchieta, existem ainda algumas dúvidas.

³² Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Nacional/Edusp (Brasiliana 117), 1971, cap. V, p. 132.

³³ José de Anchieta, *Cartas*, p. 363s [Informação dos primeiros aldeamentos].

³⁴ Hélio Abranches Viotti (org.), *Cartas*, n. 8, p. 216 [8.1.1565].

grandes desejos de padecer.”³⁵ Suportamos todo o sofrimento por causa dos eleitos.³⁶

No combate espiritual, Anchieta é implacável; no trato humano, afável. Sempre impressionou seus interlocutores com sua “brandura” e simplicidade. Seu primeiro biógrafo lhe atesta mansidão e pobreza franciscanas. Nunca se viu ele “agastado contra ninguém, nem de casa, nem de fora. [...] O mais pobre e velho breviário e chapéu era o seu”.³⁷ Como em vida, também depois de morto, a sociedade colonial incorporou Anchieta.³⁸ A função social de um beato na sociedade colonial exige a pacificação dos “contrários”. O beato está ou acima dos conflitos ou está ao lado dos colonos como seu conselheiro e consolador frente às dores sofridas pela proximidade da cultura “inviável” do *Outro*.

Quando Anchieta morreu, os cinco padres de Reritiba “logo entenderam em o levar à vila”. No porto da vila de Vitória o acudiram “o Administrador com todos os seus clérigos, [...] todas as confrarias [...], altos e baixos, grandes e pequenos, homens e mulheres, escravos e forros”.³⁹ Na vila de Vitória a sociedade colonial recebe seu guerreiro de volta, com “pompa e honrado acompanhamento”. E essa vila de Vitória lembra historicamente a vitória dos colonos lusitanos sobre os Goitacás, “senhores da costa”, “muito bárbaros” e “grandes flecheiros”.⁴⁰

As vitórias, na América espanhola dedicadas a São Tiago, que se transfigura de mata-mouros em mata-índios, a América portuguesa dedica à Virgem Maria, vestida com uma túnica branca e um manto dourado de rainha. Com o Menino Jesus no braço esquerdo e uma coroa sobre a cabeça ela segura com a mão direita a palma da vitória.⁴¹ A força histórica do imaginário religioso cristão substituiu e lembra o mito da deusa *Victória*, deusa alada com coroa e palma do vencedor, no início do quarto século afastado do Forum Romanum pelo imperador Graciano.

.....

³⁵ José de Anchieta, *Cartas*, p. 74 [1554].

³⁶ Cf. Hélio Abranches Viotti (org.), *Cartas*, n. 5, p. 417 [7.9.1594].

³⁷ Quirício Caxa, “Breve relação”, p. 30s.

³⁸ Tb. o regime militar de 64 “incorporou” Anchieta. Pelo Decreto 55.588-MEC, de 1.1.1965, o presidente Castello Branco declarou o dia 9 de junho “Dia Nacional de Anchieta”.

³⁹ Quirício Caxa, “Breve relação”, p. 28.

⁴⁰ Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo*, cap. XLV, p. 96.

⁴¹ Cf., Nilza Botelho Megale, *Invocações da virgem Maria no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1997, 3ª ed., p. 465ss.

Também as vitórias do beato inaciano eram vitórias sobre o paganismo detectado na cultura do Outro. As vitórias de Anchieta são facilmente cooptáveis pelo imaginário da pátria vitoriosa, pela estetização literária e pela gesta missionária. São vitórias de um Cristo mutilado.

Quando os índios souberam de sua morte “fizeram um grandíssimo pranto como soem fazer na morte de seus mui grandes principais”⁴². Podemos imaginar que os Tupinambá incorporaram seu padre-mestre em seu panteão de ancestrais, na comunhão dos santos guerreiros, segundo seus antigos costumes, enquanto a oficialidade colonial esperava seu “pacificador” no porto da vila de Vitória. Na Missa que foi celebrada no outro dia, o “administrador” Bartolomeu Simões Pereira chamou Anchieta “Apóstolo do Brasil”. Os Tupinambá comemoram seu guerreiro, a colônia celebra seu apóstolo, a academia festeja o homem das letras - cada um com sua vela e seu Congresso.

Peregrinamos com o beato José de Anchieta de Congresso em Congresso: La Laguna, São Paulo, Coimbra, já sonhando com um novo Congresso, no ano 2003, comemorando os 450 anos da chegada de Anchieta no Brasil. Imagino como neste “Congresso Internacional Tupinambá”, do ano 2003, um pequeno grupo Tupiniquin, remanescentes dos Tupinambá, nos receberá na praia da antiga vila de Vitória com lágrimas de boas vindas. Logo na primeira noite nos apresentarão – segundo seus costumes – um auto de recebimento intitulado “Auto na Festa de São Sepé”, em memória de um famoso parente seu, no sul do país, e de um afilhado missionário, um “venerável José” que em tempos remotos passou por suas terras. No auto, Sepé e José são apresentados como gêmeos fundadores do povo tupinambá. Como são poucos os remanescentes deste povo, convidaram também a população não-indígena da região para representar alguns papéis do auto. Assim, o papel do diabo, com o nome Duarte da Costa – lembrando o Segundo Governador Geral, “que por qualquer pretexto ordenava massacres contra as aldeias indígenas” – é representado pelo prefeito da cidade vizinha. Já no papel do arcanjo, com o nome Mem de Sá – grande e valente vingador dos portugueses, que ganhou muitos nomes porque quebrou muitos crânios de franceses calvinistas e índios pagãos – encontraremos

.....

⁴² Quirício Caxa, “Breve relação”, p. 28.

Souza Cruz, neto de um fazendeiro falido da região, que por muitos anos estava em litígio com o território dos Tupiniquin.

Os anjinhos, que acompanham o arcanjo Mem de Sá, vestem trajes típicos, isto quer dizer, vestem muito pouco. Se adornaram com algumas penas, como os antigos Tamoio, Temomino, Tupinaé, Kaeté e Potiguar. No epílogo da peça aparecem os dois anjos da guarda e fundadores da aldeia, Sepé e José, um admoestando os visitantes para se esforçarem com mais afinco na busca da “terra sem males” e o outro fazendo autocrítica, porque – com suas múltiplas tarefas na corte celeste –, não defendeu suficientemente a aldeia. Naquela noite, mais tarde chamada “noite da amizade”, presenciaremos ainda outras representações atualizadas, hilariantes e sérias ao mesmo tempo.

Os congressistas daquele Congresso Internacional Tupinambá, do ano 2003, assistirão o “Auto na Festa de São Sepé” mui edificados. Sentirão que neste auto houve não apenas uma representação atualizada, mas uma nova perspectiva. Os anjos não prendem ou torturam os diabos, mas brincam e se confraternizam com eles. Nem a cultura indígena nem as culturas dos visitantes são demonizadas. A representação atualizada e a nova perspectiva produzirão entre os congressistas novos pontos de vista através de um movimento geral, um deslocamento mental e geográfico. De repente, os congressistas começarão a levantar-se. Abraçar-se-ão com os Tupiniquin, e o Congresso se tornará um movimento de dança e alegria. Ao abraçar os Tupinambá/Tupiniquin – até então para muitos congressistas sobretudo objetos de estudo, já que sua atenção estava voltada a Anchieta, o poeta, gramático, lingüista, latinista, etnógrafo, naturalista e missionário – estes se sentirão reconhecidos como sujeitos, com uma densa história de sofrimento e coragem para contar. O corpo a corpo daquela noite produzirá muitas transformações. Os cientistas anchietanos se tornarão militantes pró-tupinambá e as considerações estéticas receberão uma finalidade ética. A partir daquele Congresso, a academia se comprometerá definitivamente com a aldeia e, por exentsão, com a causa da vida dos peregrinos da noite que parecia sem aurora.

Compreender pode significar encontrar um novo lugar e assumir uma nova perspectiva. O enigma Anchieta pode ser decodificado como paradigma de uma tarefa permanente, a tarefa de articular o conhecimento com a solidariedade.



RICARDO ARTHUR FITZ

*Brasil, Faculdade Porto-Alegrense de Educação, Ciências e Letras
Faculdade de Ciências e Letras de Osório*

TRABALHO MISSIONÁRIO E DESORGANIZAÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS: UMA LEITURA DAS CARTAS DE ANCHIETA

Dentre as principais fontes para o conhecimento da história do Brasil em seus primeiros tempos destacam-se as Cartas escritas pelo padre José de Anchieta a seus superiores na Europa. Fazia parte das normas da Companhia de Jesus que os seus missionários enviassem periodicamente à sede correspondência dando conta de suas atividades. No Brasil, em meados do século XVI, esta atividade coube a Anchieta.

A leitura dessas cartas nos permite perceber que os jesuítas que atuavam nas regiões de São Vicente, Piratininga e arredores, entre os quais se incluía Anchieta, passaram a adotar algumas estratégias e táticas com o intuito de promover a catequese indígena. É possível que tais “estratégias” e “táticas” não tenham sido intencional e previamente arquitetadas – caso em que a idéia de estratégia deve ser repensada – e sim, terem sido resultado da experiência direta de convivência com os indígenas. A hipótese contrária não deve, porém, ser afastada *a priori* pois, na leitura da cartas, ao menos, não há nada que indique explicitamente a veracidade de uma ou outra hipótese. O que é bastante claro é a óbvia intencionalidade da conversão do indígena ao Cristianismo. Assim, não é nossa preocupação neste trabalho averiguar a intencionalidade ou não da aplicação de uma estratégia previamente traçada de

catequese. O que salta aos olhos, a partir da leitura das cartas, é um certo padrão comum nas táticas adotadas na conversão dos indígenas e é nesse restrito sentido que empregamos o termo “estratégia”.

Percebemos que tais estratégias e táticas, intencionais ou não, acabavam por minar as estruturas organizativas da sociedade indígena, de forma a desarticulá-la, rompendo sua espinha de sustentação. Desarticulados e sem sustentação em suas próprias tradições culturais, os grupos sociais tendem à dispersão e é dos fragmentos resultantes dessa dispersão centrífuga que se beneficiaram os jesuítas em seu trabalho de catequese. As cartas de Anchieta são relativamente claras a respeito. Observa-se que, predominantemente, se referem a casos de conversões individuais, ou seja, colhendo os frutos particularizados da desestruturação e dispersão da sociedade indígena.

A confirmar-se isso, poder-se-ia concluir que, muitas vezes, as violentas reações dos indígenas podem ser fruto também da desarticulação de suas estruturas sociais e, nesse sentido, uma tentativa de procurar manter a integridade das mesmas.

Não se pode dar, evidentemente, um caráter conclusivo às hipóteses sugeridas devido às limitações da pesquisa e de sua própria abrangência. Para tanto seria necessário um trabalho de maior fôlego. Porém, são levantadas algumas questões com o objetivo de estimular o debate, de polemizar. Neste sentido, seu caráter é explicitamente provocativo. No decorrer do texto vamos nos deparar com termos vagos e imprecisos, como “provavelmente, possivelmente, parece que”, etc., que denotam o caráter inconclusivo das hipóteses levantadas. Tais hipóteses não foram testadas com o rigor exigido, sendo antes, fruto de inferências feitas exclusivamente a partir da leitura das cartas.

As fontes utilizadas restringiram-se à correspondência anchietana do período que vai de 1554 a 1563, correspondente aos primeiros anos da atividade missionária de Anchieta e, portanto, de seus primeiros contatos com os indígenas. Percebe-se daí em diante uma mudança na linguagem de Anchieta que evidencia também uma mudança no foco principal das atenções do missionário, que agora se volta aos portugueses, aos franceses, suas relações políticas, militares e religiosas, bem como aos índios - em particular os Tamoios - inseridos neste contexto. Assim, este segundo momento extrapola os limites que propusemos para nossa análise, podendo constituir-se ele mesmo objeto de uma pesquisa particularizada.

A época de Anchieta

O século XVI foi sem dúvida um divisor de águas na História do mundo ocidental. A inserção de vastas áreas da América, África e Ásia na economia mercantil europeia alteraram significativamente os horizontes europeus. Não haviam mais limites ou barreiras intransponíveis. Evidentemente tais circunstâncias não são geradas de forma abrupta no período, mas são, isso sim, resultado de longa maturação, cujas raízes podem ser vislumbradas no incremento das atividades comerciais na Baixa Idade Média. No bojo desse processo desenvolveu-se o que se convencionou denominar *Renascimento* e que alcançou sua culminância justamente no século XVI.

O Renascimento representou a primeira onda no processo de transição do feudalismo ao capitalismo.¹ As atividades capitalistas na medida em que têm permanentemente metas a serem atingidas – a produção de riquezas – tornam as várias circunstâncias previamente existentes em fatores restritivos. “O homem não deseja continuar a ser aquilo em que se transformou, antes vivendo num processo constante de devir”², uma constante transposição de barreiras, rompimento de limites e hierarquias.

Assim, os limites também são rompidos nas consciências humanas. Agnes Heller demonstra que a consciência da historicidade do homem é produto do desenvolvimento burguês. O Renascimento propicia, portanto, o surgimento de um conceito dinâmico de homem – em oposição a um conceito estático dominante na Antigüidade – onde o homem passa a ter uma história de desenvolvimento pessoal e a sociedade também adquire seu sentido de desenvolvimento.³

Heller comenta que durante a Antigüidade prevaleceu um conceito estático de homem, cujas potencialidades eram limitadas. Tais limites acabaram sendo dissolvidos pela ideologia cristã medieval à medida em que tanto a perfectibilidade quanto a perversão podem constituir um processo ilimitado. Ainda assim, limites se impunham, determinados

.....
¹ Agnes Heller, *O Homem do Renascimento*, Lisboa, Presença, 1982.

² Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Citado por Heller, 1982.

³ Heller, *op. cit.*

pela transcendência do início e do fim: o pecado original e o Juízo Final.

Portanto, ao passo que o comportamento intelectual do homem medieval era orientado fundamentalmente pela exegese da revelação – tanto das autoridades religiosas quanto das autoridades da Antiguidade – o (comportamento intelectual) do homem do Renascimento, influenciado pelo Humanismo, voltava-se para suas próprias potencialidades e possibilidades.

De outro lado, a expansão das atividades comerciais definiu a superação das estruturas feudais nos níveis econômico e sócio-culturais. Decorre disso uma profunda mudança nas consciências acerca de tempo e espaço.

No que se refere ao tempo, Agnes Heller afirma que:

surgia, com a dissolução do quadro limitado das ordens sociais feudais, a possibilidade de o indivíduo ‘subir’ ou ‘descer’, ‘aderir’ ao dinamismo objetivo da sociedade; *devia ‘aprender-se’ o ‘momento certo’*, de tal modo que o indivíduo pudesse movimentar-se juntamente com a corrente histórica. O ‘ritmo’ e o ‘momento’ tornaram-se essenciais e totalmente compreensíveis no interior do ‘processo’.⁴

Ainda, segundo Heller, “estes conceitos de tempo não ultrapassaram (...) as generalizações da experiência quotidiana.”⁵ Surgia assim uma nova concepção de tempo vinculada a uma nova ordem social – burguesa por excelência – que se afirmava. Este tempo é colocado ao lado de um tempo religioso herdado da Idade Média. Assim, “desde o final do século XV dois tempos passaram a conviver paralelamente: o tempo da igreja, regido pelo sino e pela oração e o tempo laico, organizado matematicamente pelo relógio e pelos marcadores.”⁶

Quanto à questão relativa ao espaço, tais alterações nas consciências, constituíam-se, antes de tudo uma conseqüência direta das grandes descobertas. Comenta a autora que:

.....
⁴ Heller, *op. cit.*, p. 143.

⁵ *Idem*, p. 143.

⁶ Eliane Cristina Deckman, *O imaginário dos séculos XVI e XVII – suas manifestações e alterações na prática missionária jesuítica*, Dissertação de Mestrado, São Leopoldo, Unisinos, 1991, p. 43.

A mudança das idéias de ‘grande’ e ‘pequeno’ transformou-se num tema da experiência quotidiana: tornou-se um lugar-comum, o ‘mundo’ até então conhecido ser apenas uma pequena parte da terra. Essa experiência - pelo menos durante o período clássico do Renascimento - tinha um efeito mobilizador; deu um impulso no sentido da descoberta de novos mundos. O vasto e desconhecido atraíam, em vez de repelir; sua conquista era um desafio para a individualidade recém-desenvolvida, uma aventura.⁷

Estas novas condições foram também determinantes na mudança de perspectivas de apreensão da realidade. Até então, “por partirem da idéia de que a definição do universo vinha de Deus, [...] a fidelidade e a objetividade (dos relatos de viagem) eram suplantadas por imagens fantásticas”.⁸ À medida em que as navegações atlânticas se desenvolveram, novas fantasias destruíram parcialmente o imaginário medieval. Esse processo de transição “volatizou muitas das certezas do homem e o capacitou para dominar o mundo e devassar os mistérios da Natureza.”⁹

Os reflexos de tal atitude se fazem sentir em todas as esferas da vida européia. Assim é na arte, na cultura, no pensamento e na religião. Os movimentos reformistas da religião são parte integrante deste contexto, criando-se um profundo abismo na cristandade. Os reformadores protestantes têm como alvo principal a teologia escolástica.

Evidentemente, esta ruptura não significava um rompimento completo com os princípios determinantes da fase anterior. Tais princípios vinham agora orientados em direção à nova realidade dada. Assim, esta dinamicidade do homem se refletia também nas concepções religiosas que vão-se definindo no período. Lutero - sem dúvida um dos marcos mais significativos desta ruptura - proclamava que “A fé está sempre, e incessantemente, em acção; caso contrário, não é fé.”¹⁰ Esta postura radical subordina a condição de existência da fé à própria dinamicidade.

É significativo o fato de que o centro de educação teológica da Igreja Católica Romana deixava de ser Paris; outros centros como Salamanca e Coimbra, menos atingidos pelas novas correntes de pensamento, tomaram seu lugar.

.....
⁷ Heller, *op. cit.*, p. 142.

⁸ Deckmann, *op. cit.*, p. 47.

⁹ *Idem*, p. 1.

¹⁰ A. G. Dickens, *A Reforma*, Lisboa, Verbo, 1971.

É dentro deste contexto que é convocado o Concílio de Trento e surge a Companhia de Jesus – além do reaparecimento da Inquisição. A Companhia, aprovada por bula do papa Paulo III cinco anos antes da convocação do Concílio, incorpora o espírito tridentino no que se refere ao combate às heresias e aos movimentos reformistas. Contudo, nenhuma outra ordem religiosa foi mais receptiva ao humanismo, em particular ao estudo renovado do aristotelismo, que a Companhia de Jesus, estabelecendo-se inclusive longas controvérsias entre jesuítas e tomistas. No dizer do teólogo sueco (luterano) Bengt Hägglund, a nova ordem jesuíta foi de natureza eclética.¹¹

Jean Lacouture afirma que:

É, ao mesmo tempo, antes e depois da adoção do humanismo renascentista que devemos buscar e avaliar o tesouro conquistado ao longo dos anos parisienses pelos alunos de Santa Bárbara: uma *nova concepção da transmissão do saber*, e numa *abertura para o mundo* que só se manifestará mais tarde, mas que o debate dos sete pais fundadores, no momento do pronunciamento dos votos em Montmartre, permitiu antever.¹² (grifo nosso).

De fato, os jesuítas não ficaram de todo imunes às mudanças ocorridas no período. Se de um lado era-lhes muito presente o espírito cruzadista medieval – talvez por influência das experiências diretas [pessoais] de Loyola – e os seus princípios norteadores, também deve-se considerar o espírito investigativo, presente na visão de mundo do homem da época, e que de certa forma se manifestava entre os componentes da Sociedade de Jesus. O espírito cruzadista, traduzido à fórmula da evangelização do oriente e das populações nativas da América, constituiu-se na versão inaciana do binômio fé/ação de Lutero.

Por outro lado, o individualismo nascente é tipicamente renascentista e, também ele, de alguma forma se faz presente entre os jesuítas. A posição de Santo Inácio, expressa principalmente nos *Exercícios Espirituais*, privilegia a consciência, forma do individualismo inaciano,

.....

¹¹ Bengt Hägglund, *História da Teologia*, Porto Alegre, Concórdia, 1981.

¹² Jean Lacouture, *Os Jesuítas: 1. Os conquistadores*, Porto Alegre, L&PM, 1994, p. 89. Ao utilizar as expressões “alunos de Santa Bárbara” e “sete pais fundadores”, o autor está se referindo a Inácio de Loyola, que havia estudado no Colégio de Santa Bárbara em Paris, e seus primeiros seguidores.

como ponto onde se decide a bondade ou a maldade da vida humana. Neste aspecto, há uma aproximação com Lutero: o cuidado com sua própria salvação.

Politicamente, o Concílio de Trento aproximava-se do Absolutismo Monárquico então instalado na Europa, com a Igreja colocando-se ao lado do Estado. Para que tenha seu poder reconhecido, o rei deve demonstrar estar imbuído de pensamento cristão exige-se dele compromisso com as regiões conquistadas. Com base nisso desenvolve-se o Absolutismo de direito Divino. No caso português a aproximação do Estado com a Igreja se dá de outra forma. Sendo aclamado pelas Cortes, o soberano não é sagrado. A não caracterização de uma monarquia de direito divino em Portugal, faz com que a Igreja coloque-se ao lado do trono. Passa a ser peça fundamental a figura do “confessor” que atua diretamente com o rei, influenciando sem dúvida nas decisões políticas.

Logo após o Concílio de Trento, os jesuítas tornam-se os fiscalizadores da Igreja junto à monarquia portuguesa, cargo que, de início foi destinado a Simão Rodrigues. Aos poucos, a orientação do governo vai sendo dada pelos jesuítas.

É neste mundo efervescente que aparece José de Anchieta. A despeito de suas características individuais, de suas particularidades, é nesse contexto que deve ser entendido. Nele foi moldado e dele sofreu influências. De origem nobre, Anchieta estudou em Coimbra, justamente um dos centros de estudos teológicos da época onde as influências reformistas não se faziam sentir com tanta intensidade. Dedicou-se à causa do catolicismo da época ingressando na “ecclética” Companhia de Jesus, com certeza, a ordem religiosa mais dedicada às questões intelectuais e que melhor refletia o humanismo do período.

Foi este Anchieta, homem europeu, de educação refinada que, ainda muito moço, chegou ao Brasil recém incorporado ao império lusitano e passa a viver entre os índios. Dentro do espírito da Contra-Reforma busca cativar o maior número possível de almas para a Igreja. Cumpre, da melhor maneira possível seu papel na “conquista espiritual”, tendo como alvo o indígena brasileiro.

Europeus e missionários: o impacto do contato com os indígenas

Ao depararem-se com os indígenas pela primeira vez, os europeus sofreram um impacto significativo. A primeira impressão de Colombo em seu contato com os indígenas é reveladora: “Viram então gentes nuas”, “Vão completamente nus, homens e mulheres, como suas mães os pariram”, “Este rei e todos os seus andavam nus como tinham nascido, assim como suas mulheres sem nenhum embaraço.”¹³ Para Colombo, como de resto para os europeus, o uso de roupas era sinal de cultura. Os trajes eram também sinais de distinção social que atuavam através de determinados códigos que se tornavam uma forma de linguagem em si mesmos. Colombo via que “o rei e todos os seus andavam nus”, isto é, desprovidos desses códigos distintivos. É compreensível, portanto, que para Colombo os índios fossem desprovidos de cultura.

Colombo então passou a associar a nudez à imagem de nudez espiritual: “Pareceu-me que não pertenciam a nenhuma seita”, “Estas gentes são muito pacíficas e medrosas, nuas, como já disse, sem armas e sem leis”, “Não são de nenhuma seita nem idólatras”¹⁴. Assim, Colombo via os índios como “culturalmente virgens, página em branco à espera da inscrição espanhola e cristã”.¹⁵

Se, num primeiro momento, Colombo via os índios como “as melhores gentes do mundo e as mais pacíficas”, dizendo que “crê que nenhum homem jamais tenha visto gente de coração tão bom”, após os primeiros atritos com eles, mudou radicalmente de posição, caindo em outro extremo: são agora “selvagens cheios de crueldade e que nos são hostis”.¹⁶ Colombo utilizava-se de adjetivos bom/mau, conforme a situação em que se deparava em relação aos indígenas.

Os europeus, de maneira geral, acompanhavam os relatos de Colombo quanto à percepção que tinham dos indígenas americanos nos séculos XVI e XVII. Isso também é verdadeiro no que se refere aos missionários. Eliane Deckmann lembra que:

.....
¹³ Cf. Tzvetan Todorov, *A conquista da América: a questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 33.

¹⁴ *Idem*, p. 34.

¹⁵ *Ibidem*, p. 35.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

A inocência, o primitivismo e a espontaneidade foram encaradas como disponibilidades das sociedades indígenas para a cristianização, sendo o mito da Idade do Ouro utilizado como justificativa do direito natural contra o direito histórico, com o intuito de legitimar os propósitos da evangelização.¹⁷

À semelhança de Colombo, também os missionários europeus na América passavam ver os indígenas através dos binômios bem/mal e inocência/crueldade, conforme a situação em que se deparavam em relação a eles.

Visão anchietana do indígena

José de Anchieta não ficou imune a essas formas de perceber os índios. Fica evidente na leitura de suas cartas o impacto que lhe devem ter causado seus primeiros contatos com os indígenas. Na primeira delas, escrita em Piratininga em 1554, Anchieta diz: “são de tal forma bárbaros e indomitos que parecem aproximar-se mais á natureza da feras do que á dos homens.” (p. 56).¹⁸ Na carta escrita em São Vicente no ano seguinte, ao referir-se a um chefe dos índios Carijós, a quem chama “o principal dos Índios”, o missionário diz que o mesmo, além de ser “senhor de uma vasta terra [...] é mui bom cristão, homem mui discreto e nem parece ter cousa alguma de índio” (p. 89-90). Essa referência a um indígena convertido nos fornece, por contraste, uma pista para se perceber a visão anchietana do indígena, principalmente se confrontada com a referência anterior. Não é possível identificar-se no texto a significação exata que Anchieta quis dar a “senhor de uma vasta terra”, porém é provável que se refira a uma área de abrangência ou influência do poder cacical. De qualquer forma, não se trata de um indivíduo comum. O fato de ser considerado “mui bom cristão” nos permite deduzir que se tratava, não apenas de um indígena catequizado e, portanto, conhecedor (considerados os limites e exigências de tal “conhecimento” aos índios)

.....
¹⁷ Deckmann, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸ José de Anchieta, *Cartas, Informações, Fragmentos históricos e Sermões*, Belo Horizonte – Itatiaia, São Paulo – EDUSP. As grafias das citações das cartas de Anchieta correspondem àquelas presentes na publicação das mesmas pela Editora da Universidade de São Paulo. Após as citações indicamos entre parênteses a página em que se encontram na referida edição.

da religião cristã, mas de alguém que a praticava e, talvez, com sua presumível influência, levava adiante os padrões de comportamento moral e religioso do cristianismo. Por outro lado, em suas cartas, Anchieta faz constantes referências aos gritos e ao grande alarido que acompanhavam as guerras, os rituais e as festas indígenas. Estes hábitos deviam contrastar bastante com a presumível discrição e sobriedade de um missionário europeu. Assim, não seria de estranhar que, se o indígena houvesse abandonado tais hábitos, Anchieta visse nesse “homem mui discreto” o portador de uma virtude não presente na maioria do demais índios, o que, de certa forma, fica evidente ao afirmar que “não parece ter cousa alguma de índio”. Em uma carta escrita oito anos depois em São Vicente (1563), esta visão não parece ter se alterado muito: “esta gente é tão carniceira, que parece impossível que não possam viver sem matar” (p. 192).

Ao observar o indígena, Anchieta parece antecipar-se em quase cem anos à concepção de Estado Natural exposta por Hobbes em *Leviatã* (1651). Para este último, os homens, em tal estado “esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro”, vivendo em estado de permanente guerra. Evidentemente, guerra não é apenas a batalha, mas a constante disposição para isso. Hobbes fala que “os povos selvagens de muitos lugares da América [...] não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi.”¹⁹ Na carta de Piratininga de 1554 Anchieta comenta: “A nenhuma lei, a nenhuma autoridade se submetem, nem ao império de ninguém obedecem” (p. 51) e, mais adiante, ainda na mesma carta: “o que faz com que, como vivam sem leis nem governo, não possam conservar-se em paz e concórdia, tanto que cada aldeia contém somente seis ou sete casas ...” (p. 55). Novamente, podemos ter idéia da visão anchietana pela via inversa, quando, fazendo referências elogiosas aos Ibirajaras, Anchieta afirma que são “mui chegados á razão porque obedecem a um senhor” (Carta de Piratininga, 1555, p. 84).

Anchieta atribui, portanto o aparente caos da vida indígena à inexistência de governo ou Estado (lei ou autoridade). “O homem é o lobo do homem” escreve Hobbes (*Sobre o Cidadão* – 1642). Anchieta

.....
¹⁹ Hobbes, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, (p.108-110).

parece compartilhar desta visão e, tanto para este como para aquele, este lobo só poderia ser contido mediante a aplicação de alguma forma de poder ou autoridade fortes.

A antropofagia, que tanto horrorizava Anchieta, é parte integrante deste mundo caótico que precisa ser controlado. Assim, Anchieta reivindica algum tipo de autoridade política até mesmo para que as sementes do Cristianismo possam ser plantadas. A esse respeito, cabem aqui duas citações:

todos eles se alimentam de carne humana e andam nus; moram em casas feitas de madeira e barro, cobertas de palha ou com cortiças de árvores; não são sujeitos a nenhum rei ou capitão, só têm em alguma conta os que alguma façanha fizeram, digna de homem valente, e por isso comumente recalcitram, porque não há quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediência aos pais quando lhes parece; finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente pouco fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência. (Carta de Piratininga, 1554, p. 53).

Na carta de Piratininga do ano seguinte, reafirma sua convicção: “a gente é tão indômita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será mui dificultoso ser firme o que se plantar” (Carta de Piratininga, 1555, p. 87).

Ainda assim, mas de uma forma isolada, Anchieta percebe, com a perspicácia de um antropólogo, que as relações de parentesco são responsáveis pela manutenção das estruturas sociais. Na continuação de um trecho já citado da Carta de Piratininga de 1554, Anchieta diz: “como viviam sem leis nem governo, não possam conservar-se em paz nem concórdia, tanto que cada aldeia contem somente seis ou sete casas, nas quais se não se interpusessem o parentesco ou aliança, não poderiam viver juntos e uns e outros se devorariam” (P. 55).

Ao perceber a força das relações de parentesco entre os indígenas, Anchieta chega mesmo a sugerir que se afrouxem as regras do casamento cristão e se tolerem casamentos entre parente próximos: “a não ser o parentesco de irmão com irmã, possam em todos os graus contrair casamento [...] se os quisermos presentemente obrigar, é fora de dúvida que não quererão chegar-se ao culto da fé cristã.” (*Idem*, p. 55-56).

Fica evidenciada a necessidade, segundo o missionário, de retirar o indígena do “estado natural” em que vive para que pudesse ser levada adiante a tarefa missionária. Retirá-los de seu estado natural significava inseri-los num contexto civilizatório europeu, não dispensando o braço secular para “domá-los e submetê-los ao jugo da obediência”, mesmo que para isso se tornasse necessário ceder em alguns pontos, como é o caso do casamento entre parentes.

Além deste aspecto, a leitura das cartas de Anchieta permite perceber três alvos preferenciais no combate dos missionários: a antropofagia, a poligamia e, evidentemente, a religião tradicional do indígena, personificada na figura do feiticeiro ou *pagé*.

Antropofagia

De todos os costumes indígenas o que, com certeza, mais escandalizava Anchieta era o da antropofagia. Às vezes, ao descrevê-lo, parece não perceber seu caráter ritual, parecendo a ele que tal prática se assemelhe a festival de gastronomia: “usam todos comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura (...) de modo que nem as unhas se perdem.” (Carta de Piratininga, 1554, p. 55) Tomadas sob esse aspecto, as referências que faz à antropofagia se tornam exaustivas - melhor seria dizer indigestas - de forma que se torna desnecessário citá-las todas.

No entanto, já na mesma Carta de Piratininga de 1554, Anchieta dá indícios de perceber que a antropofagia tem em si uma significação mágica ou cultural que vai além de um caráter meramente gastronômico, ao comentar: “os prisioneiros [...] julgam ser assim tratados excelentemente e com distinção, e pedem uma morte tão (como eles mesmo imaginam) gloriosa; porquanto dizem que só os medrosos e fracos de ânimo é que morrem e vão, sepultados suportar o peso da terra.” (*Idem*, p. 55). Mais adiante dá a entender o caráter ritualístico da prática, ao relatar que o índio, após matar seu prisioneiro, pratica algum tipo de ritual “pintando-se de encarnado nas pernas e tomando o nome do morto por insigne honra (como é de costume entre os gentios)” (*Idem*, p. 56).²⁰

.....

²⁰ Mircea Eliade chama a tenção para o fato de que o homem primitivo tem um comportamento religioso segundo o qual ele tem uma “responsabilidade no plano cósmico,

Anchieta parece preferir, o que não é de se estranhar, o trabalho com indígenas onde a antropofagia não é uma prática habitual. Entre eles o trabalho de catequese parece mais frutífero. Com relação aos índios Ibirajaras, afirma: “parece que se fará muito fruto por não haver entre eles costume de comer carne humana” (Carta de Piratininga de 1555, p. 84). Referindo-se aos Carijós, diz que: “Entre estes, por não se comer carne humana e por ser mais chegados á razão, esperamos em o Senhor que quando forem visitados se fará maior proveito e mais firme.” (*Idem*, p. 84).

No que se refere à catequese, propriamente dita, o primeiro passo parece ser sempre o de conseguir dos catecúmenos a promessa de abandonarem o “hábito de comer carne humana”. (Carta de São Vicente, 1562). Anchieta considerava, obviamente, esta condição como necessária para que se pudesse efetuar a conversão. Não apenas o Cristianismo era incompatível com as práticas antropofágicas, mas também o abandono da antropofagia significava o abandono de uma das concepções mágico-religiosas presentes nas populações indígenas.

Poligamia

A poligamia era também objeto das preocupações de Anchieta. Nota-se em seus escritos uma luta constante dos jesuítas no sentido de coibir esta prática. Pode-se inferir que o abandono da poligamia, juntamente com o abandono da prática da antropofagia era condição básica para que o indígena recebesse a doutrina e passasse assim ao “status” de catecúmeno.

Evidentemente, isso não se faz sem que muitas vezes daí resultem conflitos. Anchieta, na Carta de Piratininga de 1557, nos dá um relato:

.....

diferente das responsabilidades de ordem moral, social ou histórica, únicas conhecidas nas civilizações modernas.” (p.106) Adiante, o autor comenta: “Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos Deuses, repete as ações deles...” (p.110), mantendo-se assim no sagrado e sacralizando o mundo. Segundo o autor, “A grande preocupação do canibal parece ser de essência metafísica: não se deve esquecer o que se passou *in illo tempore*.” (p114). Neste sentido, o canibalismo pode ser interpretado como a reatualização de um ato trágico atribuído a um tempo mítico, ou seja, “o canibalismo ritual (...) é a conseqüência de uma concepção religiosa trágica.” (P.118). Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d..

“Um destes catecumenos pediu-nos uma destas moças cristãs por mulher, negamos-lha porque ele já tinha outra, e filhos dela (...) mas ele (como têm por costume) foi-se ao irmão da moça, pediu-lha e houve-a.” Anchieta prossegue a narrativa explicando que ela, depois de estar com ele por 7 ou 8 dias voltou arrependida para junto dos padres. O índio enfurecido tomou-a à força, tosquiou-a, queimou-a e “lhe fez muitas chagas. E como ele a quisesse tirar e levar por força, acudimos nós outros.” Nessa peleja o índio foi vencido, pois, como diz Anchieta, “se foi e depois nos ameaçou que nos havia de matar.”(p. 108)

Neste caso, vemos relatado o que poderia ser um exemplo típico do conflito resultante de mudanças impostas às regras sociais até então vigentes. De um lado, a aceitação da quebra de regras de um antigo padrão social e a aceitação de um novo padrão por parte da mulher e, de outro, a não aceitação desta ruptura por parte do homem, que aliás, já era catecúmeno. É emblemático o conflito que se estabelece. E isto ocorre não pelo fato puro e simples de os jesuítas terem negado a mulher, mas pelo rompimento que isto representava de padrões culturais. O índio referido aceitou a atuação dos jesuítas – era catecúmeno – até o limite em que esta tocou nos padrões culturais da organização social. Ultrapassados esses limites, o indígena voltou-se, e violentamente, contra a atuação missionária.

No caso narrado, o conflito se dá no nível individual e particularizado. Isto poderia, à primeira vista, dar a impressão de que o conflito se estabeleceu pelo fato de o indígena citado ter visto seus interesses individuais contrariados. É possível que tal tenha acontecido, ou seja, o indígena ter-se visto privado de um direito que julgava ter. Não obstante, o “direito que julgava ter” era um direito fixado pelos costumes e o conflito, ainda que individualizado, reflete um conflito mais amplo, cultural. Este acontecimento também não foi um caso isolado. Nas cartas de Anchieta há constantes referências a “multidões de inimigos” que constantemente assolavam o padre e os índios cristianizados. É bastante claro que a indisposição dos indígenas em relação à atuação missionária dos jesuítas deve-se, entre outras coisas, ao fato de estes últimos representarem uma ameaça à integridade social dos primeiros, à medida em que a catequese implicava também em quebrar costumes que davam suporte à sua organização social. No caso referido, o suporte era

a poligamia, em torno da qual freqüentemente se assentava o prestígio dos chefes e grande parte das relações de parentesco.

Os pajés e a religião tradicional

Encontrar o espaço para a penetração do Cristianismo entre os indígenas significava, antes de mais nada, desalojar a religião tradicional do espaço que ocupava nessas sociedades. Esta religião “maligna” é tida como responsável, juntamente com a ausência de “rei ou capitão”, pelos “maus costumes” que permeavam a sociedade indígena. Assim como o clero se impõe como o guardião da moralidade cristã, o pajé, seu equivalente nas sociedades indígenas, se impõe como o guardião de seus valores tradicionais. Daí resulta que o choque entre pajés e missionários se torna inevitável. Uns têm aos outros como seus inimigos mais diretos e o conflito cultural acaba por se personificar nos mesmos.

Deduz-se das cartas de Anchieta que uma de suas questões centrais é minar a base de sustentação social dos pajés. Assim, os jesuítas não medem esforços em promover o descrédito daqueles perante os demais indígenas e qualquer oportunidade que se apresente para desacreditá-los será utilizada. A propósito de uma guerra “entre aqueles com quem vivemos” e “outros da mesma nação”, Anchieta comenta:

Um dia antes de entrarem em combate os que vinham da outra parte (como é costume entre eles) começaram a oferecer sacrifícios a seus feiticeiros (a que chamam pagés) em uma casita para isso construída, interrogando-os eles sobre o que sucederia no conflito: ao que não só os nossos catecúmenos, mas também outros, entre os quais a palavra de Deus já fora semeada pelos irmãos da Companhia, perguntados se queriam dar crédito àquelas mentiras, responderam que não, e que traziam o seu Deus no coração, em cujo auxílio confiados alcançariam maior vitória que os mesmos com seus imundos sacrifícios. (Carta de Piratininga de 1554, p. 51).

Parece haver também a prática da desmoralização dos pajés, como forma de desacreditar a religião tradicional e reafirmar a ascendência dos jesuítas sobre os indígenas. Pode-se constatar isso em alguns comentários de Anchieta: “Os que fazem estas feitiçarias, que disse são mui apreciadas dos Indios, persuadem-lhes que em seu poder está a vida ou

a morte; não ousam com tudo isto aparecer diante de nós outros, porque descobrimos suas mentiras e maldades.” (Carta de Piratininga, 1555, p. 83).

No mesmo sentido, na Carta de Piratininga de 1554, Anchieta comenta: “Aqueles feiticeiros de que já falei são tidos por eles em grande admiração [...] nenhum deles comparece diante de nós, porque descobrimos seus embustes e mentiras” (p. 52). Essas duas referências são comprovação de que o poder de argumentação dos jesuítas se sobrepunha ao dos pajés que evitavam sempre que podiam o confronto dialógico com os missionários.

Quando, por outro lado, os pajés parecem dispostos ao embate dialético, os resultados são desastrosos. Claramente inferiorizados, demonstram algumas vezes ter necessidade de aproximar-se da cultura e da religião cristãs, ou, ao menos, expor que delas tinham conhecimento. Isto se deve, provavelmente, à necessidade de manter junto aos indígenas a antiga influência que vinham gradativamente perdendo. Anchieta narra um caso curioso. Alguns dias após uma violenta tempestade – provavelmente em maio de 1560 – ele e outros jesuítas vão visitar uma aldeia indígena onde trava-se uma discussão com o pajé:

[...] encontramos um feiticeiro de grande fama entre os Índios, o qual, como o exortássemos muito que deixasse de mentir e reconhecesse um só Deus, Creador e Senhor de todas as cousas, depois duma (por assim dizer) longa disputa, respondeu: ‘Eu conheço não só Deus como o filho de Deus, pois ha pouco mordendo-me o meu cão, chamei o filho de Deus que me trouxesse remédio; veiu ele sem demora e, irado contra o cão, trouxe consigo aquele vento impetuoso para que derrubasse as matas e vingasse o dano que me causara o cão.’ Assim falou ele, e respondendo-lhe o sacerdote: ‘Tu mentes!’, não puderam conter o riso as mulheres já cristãs ás quais ensinamos as coisas da fé, escarnecendo de certo da estulticia do feiticeiro. (Carta de Piratininga de 1560, p. 115)²¹.

.....

²¹ Paula Caleffi Giorgis propõe uma metodologia para a investigação dos mitos nas sociedades segmentárias, partindo do princípio que o mito é composto de no mínimo duas partes: uma arquetípica, comum às experiências da humanidade e outra cultural, “forjada no bojo, peculiar, e segundo cada distinta cultura.” Esta parte cultural é reutilizável no mito, podendo ser adaptada segundo “riscos empíricos” (Sahlins). Assim esta segunda parte “incorpora elementos novos e exclui elementos já obsoletos à respectiva cultura (...) atualizando assim a sua representação de mundo dentro das pautas culturais

Para os pajés, como vimos, o resultado das discussões era desastroso. Isto significava um crescente desprestígio dos mesmos junto aos índios, que se traduzia na prática numa perda efetiva de influência e, neste sentido, num enfraquecimento de todos os elementos culturais que orbitavam em seu redor. O resultado final pode ter sido o de uma desestruturação da cultura indígena, com conseqüente descrédito em seus valores tradicionais, abrindo assim uma brecha para a penetração dos valores europeus cristãos trazidos pelos missionários jesuítas.

Desorganização das relações de parentesco

Como já vimos, a poligamia em particular, era objeto de violentos ataques dos jesuítas. Já nos referimos também ao fato de que Anchieta percebeu que o que mantinha a sociedade indígena razoavelmente agregada eram suas relações de parentesco. Estas, por sua vez, encontravam apoio nos costumes e religião tradicionais que os jesuítas esforçavam-se por combater. Assim, minar essas relações de parentesco poderia tornar-se uma base fértil para a mudança dos costumes e a substituição da religião tradicional. Nada havia de imoral, aos olhos dos jesuítas em adotar essa atitude, pois afinal, tais relações de parentesco estavam embasadas em formas de casamento não-cristãs e, portanto, pecaminosas e imorais. Assim o fato de que a catequese pudesse provocar a desintegração de núcleos familiares tornava-se uma questão irrelevante diante dos resultados que ela pudesse trazer: a cristianização e a conseqüente mudança nos costumes e padrões de moralidade.

Por inúmeras vezes Anchieta se refere ao fato de que as mulheres e as crianças são mais suscetíveis à catequese. Neste aspecto acompanha a Fórmula do Instituto, segundo a qual cada soldado de Deus deve: “procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a fé, pela pública pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade e, nomeadamente, ensinar aos meninos rudes as verdades do cristianismo.” As crianças, particularmente parecem ter trazido resultados mais compensadores: “porque como dos pais

.....
de reprodução desta.” Paula Caleffi Giorgis, “A História no Mito. Proposta Metodológica”, *Primeiro Congresso Sobre a Religiosidade dos povos Indígenas*, UNISINOS, set. 1996.

nenhuma ou mui pequena esperança haja (...), tudo se converte em os filhos.” (Carta de Piratininga, 1557, p. 107). Este passa a ser o direcionamento prioritário da atividade missionária. Anchieta diz: “Temos uma grande escola de meninos Índios, bem instruídos em leitura, escrita e bons costumes, os quais abominam o uso de seus progenitores.” (Carta de São Vicente, 1555, p. 89). Em outra ocasião afirma que “aborrecem muito o costume de seus pais” (Segunda Carta de 1555, p. 95).

O insistente trabalho dos jesuítas com as crianças e jovens parece ter provocado uma profunda cisão no seio das organizações familiares dos indígenas. Crianças e jovens parecem freqüentemente ter abandonado as casas paternas para viverem junto com os jesuítas. A esse respeito, por exemplo, vale citar o próprio Anchieta, que se refere a “certo rapaz, tendo vindo de outra parte para aqui, tão ardente desejo demonstrava em abraçar a fé cristã, que abandonou seus parentes e se juntou a nós.” (Carta de Piratininga, 1556, p. 98). Se, por um lado, tal fato representava uma “aquisição” no tocante às conversões, representava, por outro, sob a ótica indígena, uma defecção.

Muitas vezes tais defecções não tiveram o caráter aparentemente pacífico daquela citada acima. Em muitos casos – talvez casos isolados, mas de qualquer forma freqüentemente referidos – a conversão de crianças e jovens parece ter gerado no interior das sociedades indígenas o que se poderia configurar como um “conflito de gerações”. Pais e filhos com freqüência passam a ter relações inamistosas em que os conflitos parecem ser constantes, o que foge às regras das sociedades indígenas organizadas.²² Com freqüência, os pais são vistos como representantes dos “antigos e abomináveis costumes” e o filhos, uma vez convertidos, sintetizam a superação destes.

Anchieta parece muitas vezes estimular estes conflitos ou, na melhor das hipóteses, usá-los taticamente em benefício próprio, isto é, da catequese. A Carta de Piratininga de 1554 se refere a uma criança de 4 ou 5 anos de idade, muito doente, cujo pai pretendia levá-la ao feiticeiro. A criança, porém, recusou-se a isso, pois pretendia ser curada

²² Marshall S. Sahlins chama a atenção para o fato de que as sociedades tribais têm sua força justamente na unidade dos grupos sociais menores, como a família: “A força de uma tribo está no grupo doméstico e no povoado, os grupos menores e esferas mais estreitas. Aqui na infra-estrutura tribal, a interação social é maior e a cooperação mais intensa.” Marshall D. Sahlins, *Sociedades Tribais*, Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

pelos padres “com o auxílio de Deus”, o que efetivamente teria ocorrido. (p. 52). Em outro trecho da mesma carta, Anchieta comenta que “alguns filhos dos gentios [...] abominam os costumes paternos a tal ponto que, passando por aqui [...] o pai de um e vendo o filho, este longe de demonstrar para com ele o amor de filho, pelo contrário só lhe falava rarissimamente e de má vontade, e compelido por nós.”(p. 52). Refere-se ainda, na mesma carta, a outro que vivia com eles e que, ao ver a mãe, não a saudou.

É relativamente fácil avaliar os resultados que tal situação pode ter trazido para as sociedades indígenas. O próprio Anchieta já havia notado que as relações de parentesco são um elemento fundamental na manutenção das suas estruturas sociais: “se não se interpusessem o parentesco ou aliança, não poderiam viver juntos”. A organização familiar viu-se minada em suas bases mais íntimas: as relações entre pais e filhos. Não há referências a como este processo afeta a família extensa ou as relações de parentesco mais amplas, mas pode-se deduzir que as mesmas devem ter passado por um processo de profunda desorganização, repercutindo no conjunto maior da sociedade indígena.

Em outros casos, as relações familiares no tocante à conversão parecem ter sido mais pacíficas. Os índios já convertidos, com frequência, parecem cooperar com o trabalho jesuítico: “Estes Índios entre quem estamos agora, nos dão seus filhos para que os doutrinemos.” (Carta de Piratininga de 1555, p. 82). Pode-se inferir disto que as estruturas familiares indígenas, eventualmente, desorganizadas pela catequese tendem a se reorganizar, agora em novas bases. Provavelmente estes índios a que refere Anchieta, já doutrinados, buscam uma reorganização social e familiar tendo por parâmetros as instituições cristãs, principalmente o casamento monogâmico e a estrutura de família nuclear em bases européias.

Evidentemente, a catequese jesuítica nem sempre voltava-se exclusivamente aos jovens. Era também bastante comum a conversão de adultos e até mesmo de velhos, principalmente estando estes prestes a morrer. Vários são os casos citados nas cartas de Anchieta. Singular importância parecem ter tido os velhos que, uma vez convertidos, pudessem ainda influenciar a novas gerações. Um caso particularmente salientado por Anchieta em sua Carta de São Vicente de 1561 é a de um velho, de mais de cem anos de idade “morador em outro lugar, duas

léguas de Piratininga”, de conduta exemplar, “ouvindo cada dia a missa” e que “entrava primeiro que todos na Igreja a dar graças a Nosso Senhor.” Além de sua conduta religiosa pessoal, Anchieta enfatiza o fato de ele passar “prêgando continuamente a seus filhos e netos, que tinha muitos, para que fossem bons, e cressem em Deus, e guardassem o que lhes ensinassemos.” Neste caso, as relações de parentesco parecem ter sido objeto de constante reforço por parte dos jesuítas. Não há maiores informações sobre elas, a não ser o fato de que, presumivelmente, baseavam-se na monogamia, pois Anchieta se refere à “sua mulher e filhos”. Talvez fosse um casamento cristão ou, pelo menos, aceito pelos jesuítas. Seu grande legado parece ter sido o de ter deixado uma descendência de índios cristãos: “Deixou em testamento a seus filhos, que com ele estavam, que nunca se apartassem da Igreja e da doutrina dos Irmãos como havia feito, o que cumpriu muito bem um de seus filhos, que desde menino se havia criado com a doutrina dos Padres.” (p. 177-178)

Neste caso, com certeza o que se vê é o fruto positivo de um trabalho de catequese no qual o indígena em questão e sua descendência rompem os vínculos que mantinham com a sociedade tradicional passando a integrar um novo modelo cultural. A catequese, não representa exclusivamente a incorporação de um modelo religioso novo. Não bastasse o fato de a sociedade indígena organizar-se em torno de seus modelos religiosos e neles encontrar sustentação, os novos modelos religiosos cristãos implicavam também no abandono de padrões culturais levando as sociedade indígenas a um processo de profunda crise, desarticulando-a e dispersando-a.

A desorganização cultural da sociedade

A sociedade indígena viu-se assim em uma crise cultural que ultrapassava os limites da família e das relações de parentesco, para atingir o corpo social como um todo. As conversões ao cristianismo promovidas pelos jesuítas tinham por alvo indivíduos ou grupos de indivíduos, raramente atingindo diretamente todo o grupo social. É possível que tal fato se deva à atuação dos pajés em torno dos quais, com certeza ainda orbitava um número significativo de indígenas. Evidentemente, tais gru-

pos sociais cindiram-se e da cisão resultaram muitas vezes conflitos entre os novos grupos, que tendiam a alinhar-se a um ou outro lado.

Entre os indígenas já catequizados ou catecúmenos, as novas formas de organização cultural e religiosa não estavam ainda completamente sedimentadas. Percebe-se na leitura das cartas de Anchieta um esforço contínuo dos jesuítas em romper com os “maus costumes” que ainda se fizessem presentes, mesmo que minimamente. Parte desse esforço parece orientar-se em direção a uma postura de censura de uns em relação a outros, como se pode verificar na Carta Trimestral de Maio a Agosto de 1556, de Piratininga:

Se por acaso algum deles se entrega a qualquer ato, que saiba aos costumes gentios, ainda que em proporções mínimas, quer nos trajes, quer na conversação, ou qualquer outra cousa, imediatamente o censuram e o encarnecem.

Como eu encontrasse um deles, tecendo um cesto ao Domingo, no dia seguinte o levou para a escola e, na presença de todos o queimou, porque o começára a tecer no Domingo: muitos conhecem tão bem tudo quanto respeita á salvação, que não podem alegar ignorancia perante o tribunal do Senhor. Contudo tememos que eles, quando chegarem a idade adulta, condescendendo com a vontade dos pais, ou no tumulto da guerra, a qual dizem que frequentemente se faz, e quebrada a paz entre eles e os cristãos, voltem aos antigos costumes. (p. 99).

As censuras coletivas sobre indivíduos parecem ter uma dupla finalidade educativa: para os que censuram, esta prática pode significar uma reafirmação ou consolidação dos novos valores; para os que são censurados ela parece ter um caráter de sanção social e de condicionamento do indivíduo a um comportamento previsto. A mudança dos referenciais de cultura se manifesta em atos do cotidiano (tecer um cesto no domingo) e mesmo nos hábitos alimentares, já que muitos se “afastaram dos alimentos proibidos” (aqui Anchieta refere-se à proibição de comer carne no tempo da quaresma – p. 100).

O trabalho dos jesuítas implicava, mais do que meramente o ensino religioso, na adoção de determinados princípios de comportamento adequados ao Cristianismo e aos padrões europeus. Isto implicava uma ruptura cultural que nem sempre foi pacífica. A resistência à desorganização dos antigos padrões culturais dos indígenas tornou-se um problema que os jesuítas procuraram enfrentar.

Resistências à desorganização cultural

O processo de desorganização da cultura indígena não ocorreu de forma imediata e enfrentou resistências que os jesuítas se esforçaram em quebrar. Mesmo entre os indígenas já convertidos, muitos dos valores e padrões culturais originais permaneceram arraigados. Os jesuítas procuraram de todas as formas romper os vínculos – aqueles que eram considerados perniciosos – que ainda prendiam alguns indígenas a antigas tradições. Na Carta de São Vicente de 1555, Anchieta relata: “Noutro dia em uma terra vizinha foram mortos alguns inimigos, e alguns dos quais nossos conversos por lá andaram, não para comer carne humana, mas para beber e ver a festa. Quando voltaram não os deixamos entrar na igreja, senão depois de disciplinados.” (p.89). Outro exemplo nos é dado por Anchieta na Carta Trimestral de Maio a Agosto de 1556, escrita em Piratininga, em que uma mulher indígena questionava o padre por não usarem remédio para a cura de um indivíduo doente. Diz Anchieta: “Para com esta mulher que tais cousas pensava e desejava, nós nos desculpávamos, dizendo que isso nos parecia acontecer por culpa dos próprios Índios que, muitas vezes em ocasiões de grandes enfermidades e mordeduras de cobras, prometiam pautar sua vida pela lei de Deus e pelos costumes cristãos e que, restituídos á saúde, persistiam nos maus costumes”(p.97-98).

Estas resistências dos indígenas ocorrem paralelamente ao processo de conversão, de maneira que se pode identificar um certo dualismo, ou talvez um paralelismo cultural entre os indígenas já convertidos. Ao mesmo tempo em que o cristianismo já se impõe como um novo modelo religioso adotado pelos indígenas convertidos – provavelmente num formato muito superficial e ligado mais à ritualística – mantém-se sobrevivendo uma parte considerável das tradições culturais e religiosas dos mesmos, às vezes com um peso específico maior de um lado, às vezes de outro. Ocorre, desta forma, um movimento pendular que frequentemente é objeto de lamentações por parte de Anchieta:

nos mandou o Padre visitar as povoações dos Índios nossos antigos discípulos, os quais como que ha muito tempo tomando os costumes do Demonio, estão já afeiçoados a este ruim mestre, que mui pouco querem aprender de nós outros. Porque ainda que ao princípio, quando estavam todos juntos algum

fruto se forja neles, maximê nas mulheres e meninos, depois que se dispersaram por diversas partes [...] nem se pode acudir com a doutrina, nem (o que é peor) eles a querem. (Carta de São Vicente, 1561, p. 176).

Na mesma carta, Anchieta prossegue afirmando que tais índios voltaram a seus velhos e “diabólicos costumes”, com exceção do de comer carne humana, “do que por bondade do Senhor parece que estão alguma coisa desarraigados”. (p. 176). Se, de um lado Anchieta lamenta não ver o trabalho dos missionários frutificado como era pretendido, de outro, entre os indígenas a desestruturação cultural levou ao abandono de práticas tradicionais, como é o caso citado da antropofagia.

Porém o que se percebe em vários relatos é o fato de que se estabeleceu entre os indígenas uma espécie de “confusão cultural”. São frequentes as referências a índios que se tornaram “bons cristãos”, a outros que apostataram, àqueles dos quais “nada se pode esperar” e, inclusive, a alguns catecúmenos que buscavam o batismo e encontravam entre os padres uma certa relutância, como aparece na Carta do Quadrimestre de Maio a Setembro de 1554, de Piratininga:

[...] em cada domingo celebra-se missa para os mesmos (catecúmenos); sendo muitos catecúmenos despedidos gravemente depois do ofertório, com dificuldades e gravemente o toleram, e nos rogam incessantemente que os promovamos ao batismo, o que é de cautela que não se faça, para que não voltem ao erro dos antigos costumes; porquanto julgamos que não se lhes deve conceder o batismo senão depois de uma longa prova. (p. 49).

Na mesma carta encontramos uma referência a um índio apóstata que bem pode nos dar uma idéia dessa “confusão cultural” que passou a reinar:

Outro (índigena) que já havia muito tempo feito cristão com os portugueses que outrora moravam nesta aldeia, e se apartara de nós para que mais licenciosa e livremente pudesse viver á maneira dos gentios, oprimido por grave enfermidade (manifesto júzo de Deus) não pôde aproveitar-se do socorro dos Irmãos, pois quando nos aproximamos dele já tinha perdido o uso da palavra; privamo-lo *para terror dos outros*, de sepultura eclesiástica, de maneira que, quem vivera como pagão, também como pagão se sepultasse. (p. 50 – grifo nosso).

Este movimento pendular, oscilando entre a conversão e o retorno aos antigos costumes, no seu cômputo geral poderia ser qualificado como uma “desaculturação” com resultados muitas vezes violentos. Anchieta se refere ao fato de que várias vezes os jesuítas foram ameaçados de morte (p. 108). O conflito cultural que se gerou encontrou, em certos momentos, na violência física um resultado não esperado, inclusive com a morte de alguns jesuítas.

Quando o conflito não se materializa, fica em condição latente, inclusive associado à atividade escravagista dos portugueses, como aparece na Carta de Piratininga de 1557: “persuadiu-lhes agora uma diabólica imaginação, que esta igreja é feita para sua destruição, em a qual podemos encerrar e aí ajudando-nos dos Portugueses, matar aos que não são batizados e as batizados fazer nossos escravos.” (p. 108).

Os indígenas, a julgar-se pelos relatos de Anchieta, viviam em constante estado de guerra: “Estes Índios tem grandissimas guerras entre si, umas nações contra outras, o que é comum em toda a Índia do Brasil.” (Carta de Piratininga de 1555, p. 82). Tal energia bélica parece ter-se deslocado para conflitos entre indígenas cristãos e não-cristãos. Na Carta de São Vicente de 1562, por exemplo, Anchieta se refere a uma guerra entre portugueses de Piratininga, auxiliados por índios batizados. (p. 181-183).

Os conflitos armados se sucederam e, segundo Anchieta, Deus fez “mover o coração de muitos Índios dos nossos catecumenos e Cristãos a nos ajudar a tomar armas contra os seus [...] para nos defenderem da força dos inimigos carniceiros [...] não por medo que tivessem dos seus, mas forçados como parece pelo poder de Deus, sem saber quasi o que faziam.”

Em certo momento após o relato do conflito de Piratininga acima referido, e que teve a participação de Martim Afonso²³, com vitória militar dos cristãos, Anchieta desabafa: “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 postos debaixo do jugo, porque para este gênero de gente não ha melhor pregação do que espada e vara de ferro...” (Carta de São Vicente de 1563, p. 196).

.....

²³ Martim Afonso é o nome de batismo cristão dado ao chefe Ararigbóia.

Conclusão

O cristianismo do século XVI é eurocêntrico, como de resto o é a visão de mundo do homem europeu. Além dos limites da Europa existe um vasto mundo a ser conquistado economicamente, politicamente e espiritualmente. Para Anchieta a conquista é espiritual. Há um vasto universo pagão a ser conquistado, seja com a paciência do mestre em “ensinar aos meninos rudes as verdades do cristianismo”, seja através da “espada e vara de ferro” do soldado das cruzadas, ou, quem sabe, como um inquisidor interrogando o feiticeiro da tribo. O que lhe interessa são os resultados. O homem tem sua história a ser feita.

Uma vez chegado ao Brasil e posto em contato com os indígenas, o choque cultural parece ter sido imenso. Com certeza, horrorizado com certas práticas da tradição indígena, Anchieta não hesitava em procurar extirpá-las a qualquer custo. Se a língua não chegou a ser uma grande barreira para Anchieta, as tradições indígenas com certeza o foram; e tais barreiras não deveriam ser meramente transpostas: deviam ser derubadas. Não havia espaço para a cultura indígena que pudesse viver livremente ao lado do cristianismo. Eram de naturezas muito diversas. Poderia o cristianismo conviver com a antropofagia? Com a poligamia? Com a nudez? Poderia o cristianismo tolerar a sobrevivência dos pajés e seus “abomináveis costumes”, sem dúvida influenciados pelo Demônio? Como conviver com esta gente que vivendo “sem rei nem lei mais se aproximam da natureza das feras que dos homens”? Como trazê-los ao seio do Cristianismo sem que isso implicasse numa destruição do mundo sócio-cultural do indígena?

Não se pode ingenuamente esperar que Anchieta, homem do século XVI, tenha tido uma “consciência antropológica” e a partir dela expresse algum tipo de preocupação em preservar a cultura indígena. Isso não apenas é uma postura anacrônica em relação a Anchieta, como também fugiria completamente a seus propósitos. Anchieta era um missionário e, antes de mais nada, veio ao Brasil com a finalidade de realizar a conquista espiritual. Mas também não se pode ingenuamente imaginar que Anchieta não tivesse consciência do que significaria para a sociedade indígena o trabalho missionário. A conquista espiritual tinha seu preço.

.....

Para os jesuítas, uma vida dura, cheia de provações – para alguns inclusive a morte; para os indígenas, o desmoronamento de seu mundo – para muitos, também a morte.

BIBLIOGRAFIA

ANCHIETA, José de, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, Belo Horizonte – Itatiaia, São Paulo – Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

DECKMANN, Eliane Cristina, *O imaginário dos séculos XVI e XVII – suas manifestações e alterações na prática missionária jesuítica*, Dissertação de Mestrado, São Leopoldo Unisinos, 1991.

DICKENS, A. G., *A Reforma*, Lisboa, Verbo, 1971

DUROZOI, Gérard & ROUSSEL, André, *Dicionário de Filosofia*. Campinas, Papirus, 1996.

ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d..

GIORGIS, Paula Caleffi, “A História no Mito. Proposta metodológica”, *Primeiro Congresso Sobre a Religiosidade dos Povos Indígenas*, UNISINOS, set. 1996.

HAGGLUND, Bengt, *História da Teologia*, Porto Alegre, Concórdia, 1981.

HELLER, Agnes, *O Homem do Renascimento*, Lisboa, Presença, 1982.

HOBBS de MALMESBURY, Thomas, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, São Paulo, Nova Cultural, 1997.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de (dir.), *História Geral da Civilização Brasileira: A Época Colonial*, Rio de Janeiro, DIFEL, 1977.

KERN, Arno Álvarez, *Missões: uma utopia política*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982.

LACOUTURE, Jean, *Os Jesuítas: 1. Os conquistadores*, Porto Alegre, L&PM, 1994,

SAHLINS, Marshall, *Sociedades Tribais*, Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

SARAIVA, José Hermano, *História concisa de Portugal*, Lisboa, Europa-América, 1995.

SEBE, José Carlos, *Os Jesuítas*, São Paulo, Brasiliense, 1982.

TODOROV, Tzvetan, *A conquista da América: a questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VASCONCELOS, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*, Petrópolis, Vozes, 1977, 2 v.

VIANNA, Hélio, *História do Brasil*, São Paulo, Melhoramentos, 1975.

(Página deixada propositadamente em branco)



RICARDO CAVALIERE

Brasil, Universidade Federal Fluminense

A LÍNGUA DESCRITA POR ANCHIETA NA ARTE DE GRAMÁTICA DA LÍNGUA MAIS USADA NA COSTA DO BRASIL

Ainda não se definiu com precisão a natureza da língua que José de Anchieta descreve em sua *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. O que se tem publicado a respeito vem progressivamente contribuindo para a abertura de uma trilha que leve definitivamente ao exato caráter do sistema lingüístico que reside nas páginas da *Arte*, mas a conclusão dessa empreitada infelizmente não se pode prever para breve.

A questão enfrenta toda sorte de dificuldades. De um lado, dispõe o pesquisador de uma documentação esparsa, citada em inúmeros estudos avulsos, cuja reunião em coletânea seria uma das tarefas preliminares para que a pesquisa pudesse seguir em terreno mais firme¹. De outro lado, as referências diretas ao texto da *Arte*, feitas por seus contemporâneos, não permitem assegurar que há nele uma língua verdadeiramente *geral*, no sentido de ser a mais usada por todos os habitantes da terra, ou uma língua geral usada apenas nas aldeias indígenas.

.....

¹ O volume *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, de Serafim da Silva Neto, ainda é citado como o mais rico em referência documental sobre a língua falada no Brasil no período colonial.

Confrontem-se, por exemplo, dois testemunhos: o do Padre Antonio Pires², que em comentário sobre a ordem do Padre Luiz de Grã de que todos aprendessem a língua pela leitura da *Arte* de Anchieta, revela a vergonha que lhe causava estar há tanto tempo no Brasil e ainda não ter aprendido a tal língua, fato que deixa entrever ser ela a mais ordinária na boca do povo, e o do Padre Quirício Caxa, primeiro biógrafo Anchieta, o qual afirma que o autor da *Arte* aprendeu a língua e escreveu sua gramática no intuito de ajudar os “naturais, que por falta de obreiros padeciam muitas necessidades naturais”³, fato que remete a uma língua mais restrita aos autóctones.

Há hoje, portanto, uma série de hipóteses que, dado o estado da pesquisa, devem ser isonomicamente respeitadas, uma vez que são todas dotadas de um *minimum* de plausibilidade científica. Assim, podem-se hoje elencar ao menos cinco vertentes quanto à natureza da língua que repousa nas páginas da *Arte*: a) uma língua pura, sem traços de contato com quaisquer outras, não obstante dotada de variantes diatópicas bem definidas ao longo da costa brasileira; b) um *pidgin* emergente do contato entre os índios e os primeiros colonos portugueses; c) um crioulo de base tupi, oriundo do contato entre esta língua e a vertente do português que se falava no Brasil no século XVI; d) um anticrioulo decorrente da impregnação de vocábulos e traços fonológicos do português no tupi; e) uma língua autóctone (o tupi) dotada de traços supertráticos do português. Outras hipóteses menos plausíveis, não obstante fundadas em fatos históricos, podem-se somar a estas, como a de um crioulo em que se integraram traços do tupi, do holandês e do português, tendo em vista a miscigenação étnica da região em que se falava a língua descrita por Anchieta.

Cumpra, pois, como premissa necessária, traçar um comentário, ainda que breve, sobre estes conceitos da teoria geral das línguas de contato emergente. O *pidgin*, hoje, tem sido entendido como uma espécie de jargão, sem estrutura sintática ou morfológica, que se apóia, no ato de enunciação, em elementos extralingüísticos, como o gesto, a pan-

² “A mim me envergonha que doze anos que cá ando e não sei nada.”: Serafim Leite, Monumenta brasiliae. *Monumenta historica societatis Iesu*. Roma, v. III, 1956, p. 310

³ Armando Cardoso, “História da arte de gramática narrada pelos contemporâneos”, José de Anchieta, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1990, p. 8.

tomima e a referência icônica. Do ponto de vista social, o *pidgin* não advém de contato cultural prévio, razão por que seu uso fica adstrito a situações muito especiais em que as pessoas não interagem como grupo social típico, porém em uma única atividade em que a comunicação verbal, embora necessária, não funciona como meio de transmissão de cultura. Este o caso da atividade comercial dos portos, bem como o primeiro contato entre falantes de línguas diferentes que têm de obrigatoriamente de se entender em benefício mútuo.

Segundo Peter Mühlhäusler⁴, o *pidgin* geralmente passa por um período de estabilização e posterior expansão, momento em que já é dotado de estruturas sentenciais, com gradativa transição do modo de comunicação pragmático para o sintático, além de agora ser usado sob normas sociais estabelecidas, ainda que precariamente. Duas evidências lingüísticas do *pidgin* expandido são a presença de sílabas do tipo CV e a absoluta ausência de morfologia derivacional ou flexional. Em termos genéricos, admite-se hoje a ocorrência de um *pidgin* quando convergem fatores externos e internos bem definidos: a) contato lingüístico entre dois ou mais falantes de línguas diferentes (situação de bilingüismo ou multilingüismo); b) surgimento de um código dotado de elementos verbais sem gramática e esteado em práticas pragmáticas; c) uso do código de comunicação sem interesse de transmissão de cultura.

O crioulo, por seu turno, é hoje acatado pela maioria dos especialistas como uma língua de contato naturalmente advinda de um *pidgin*. Do ponto de vista interno, é dotado de uma gramática bastante simplificada e, do ponto de vista externo, caracteriza-se por ter sido adquirido pelas novas gerações como língua materna. Curiosamente, nem todos concordam quanto à hipótese de que o crioulo venha obrigatoriamente do *pidgin* extendido, como a princípio se pode supor. Com efeito, são expressivos os exemplos de crioulos na literatura lingüística⁵ advindos diretamente do jargão inicial. O crioulo, na verdade, pode ocorrer em qualquer fase do *continuum* que vai do jargão até o *pidgin* estabilizado ou extendido. Mantém quase todas as características lingüísticas do *pidgin*, exceto por já ser dotado de regras sen-

.....

⁴ Peter Muhlhausler, *Pidgin and creole linguistics*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

⁵ Ver Suzanne Romaine, *Pidgin and creole languages*, London, New York, Longman, 1988.

tenciais. As características gramaticais do crioulo, portanto, *lato sensu*, implicam a ausência de flexão e derivação (os tempos e modos e aspectos verbais, por exemplo, são comumente expressos por morfemas categóricos), a ordem SVO canônica, embora sejam citados casos de antecipações sintáticas, uso de artigos, uso de orações adjetivas mediante repetição de certos termos, dupla negação e os chamados verbos seriais, dispostos de tal modo que o segundo da série funcione como espécie de preposição.

O anticrioulo, conforme adverte Hildo Couto⁶, surge do contato entre duas línguas apenas, o que o descaracteriza da situação multilíngüe dos crioulos. Opõe-se ao crioulo no sentido de que não advém de um *pidgin*, com gramática distinta das gramáticas das línguas originais, porém da mera contribuição lexical e fonológica da língua do povo dominado, que acata a gramática da do mais prestigiado. Assemelha-se, ao menos do ponto de vista essencialmente lingüístico, ao conceito de substrato; do ponto de vista sociolingüístico, entretanto, difere, já que normalmente a língua do povo dominado é exógena.

Uma vertente análoga distinta das já referidas e absolutamente relevante para nosso estudo é a que se costuma denominar “situações pidginizantes”, caso em que os itens lexicais (também incluiria estruturas fonológicas) de uma língua aliam-se à gramática simplificada de outra língua, a “língua-alvo”⁷. Aqui, não se pode falar propriamente em língua de contato, porém em mera deturpação da gramática da língua em face deste contato.

Uma vez feitas estas breves considerações de ordem conceitual, passo à questão que nos eleva o interesse neste trabalho. A probabilidade de que a língua descrita por Anchieta em sua *Arte* seja um tupi autóctone, sem traços de contato com outras línguas, não se coaduna com as evidências documentais. Com efeito, aceitar que a *Arte* “representa a sistematização do legítimo tupi falado pelos grupos indígenas do litoral brasileiro, nos primórdios da colonização, antes de se tornar a língua geral falada pelos colonizadores e seus descendentes”⁸, como querem

.....
⁶ Hildo Honório do Couto, *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*, Brasília, Editora da UNB, 1996.

⁷ *Id. ibid.*, p. 84.

⁸ Carlos Drumond, *Apresentação da edição fac-similar da Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1990, p. 8.

Roberto Drumond e Frederico Edelweiss, ou mesmo que ali não haja sequer uma espécie de língua de contato, já que os jesuítas a aprenderam em aldeamentos indígenas fechados, como defende Maria Carlota Rosa⁹, implica a necessária desconsideração de inúmeras evidências de caráter sócio-lingüístico que remetem para outro caminho. Em princípio, a próprio título da obra denota não só a ocorrência na época de mais de um sistema lingüístico em uso, como também e principalmente que o ali descrito era o de uso **majoritário** na costa brasileira. Essa evidência, aliada ao quadro da etnia populacional no Brasil quinhentista nessa área geográfica, conduz-nos a uma maioria de falantes de língua geral, de origem extremamente variada.

Com efeito, ao longo do litoral brasileiro, havia grande diversidade étnica caracterizada por influência indígena, branca (majoritariamente portuguesa, mas em certas regiões também holandesa e francesa) e mesmo negra, conforme adverte Frederico Edelweiss, com base em informação de Fernão Cardim: «(...) por 1585, já eram poucos os índios sobreviventes em volta de Pernambuco, enquanto para 2.000 vizinhos havia perto de 2.000 escravos africanos»¹⁰. Verifica-se, pois, que o foco de atuação dos missionários na disseminação da doutrina católica, que impunha o uso e ensino da língua da terra, eram os aldeamentos em que o contato inicial já se consolidara, não as tribos retiradas para o interior. Ratificam a hipótese vários documentos do século XVII que fazem menção ao labor catequista apenas em comunidades litorâneas no século anterior, quando o contato populacional ainda não havia desfigurado o quadro de etnias inicial. O Padre Luiz Vicêncio Mamiani¹¹, nesse sentido, assevera que a preocupação dos jesuítas em levar a doutrina para o interior só se manifesta com maior interesse e ao que tudo indica sem eficácia após a progressiva diminuição das populações indígenas no extenso litoral entre o Maranhão e a Bahia em face da mortalidade expressiva ou da definitiva incorporação à cultura imposta pelo branco.

Ademais, um fator de caráter metodológico impede que se aceite

.....

⁹ Maria Carlota Rosa, *The 16th and 17th centuries: tupi ou "língua geral"? The grammars of Anchieta and Figueira*, Rio de Janeiro, UFRJ, mimeo, s/d.

¹⁰ Frederico G. Edelweiss, *Estudos tupis e tupi-guaranis; confrontos e revisões*, Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora, 1969, p. 24.

¹¹ Luiz Vicêncio Mamiani, *Catecismo da doutrina cristã na língua brasilica da nação kiriri*, Lisboa, 1698. *Apud* Frederico Edelweiss, *op.cit.*, p. 25.

sem reservas a hipótese de que a língua descrita por Anchieta não tivesse ao menos influência do português. Isso porque os jesuítas não estudaram a língua como foco de pesquisa, mas como meio de comunicação, de sorte que seus primeiros contatos com os índios, ainda que esses não tenham mantido vínculo prévio com os colonos que se instalaram na costa desde o Descobrimento, certamente se deram sem preocupação de interferências lingüísticas. Portanto, as primeiras estruturas da língua nativa, que Anchieta, em carta de 1555 aos Irmão Enfermos Coimbra¹², declara ter entendido a ponto de tê-la por arte, não eram as de um sistema descrito por um cientista que ingressou em determinado espaço geolingüístico preocupado em apenas ouvir e anotar fatos fonológicos, morfológicos os sintáticos, porém a de um interlocutor interessado em manter contato amistoso com a população nativa, de que decorre uma óbvia interação lingüística.

Por outro lado, não creio que se possa dar credibilidade à hipótese de que se esteja perante um caso de *pidgin* ou mesmo um crioulo, ao menos segundo as definições que hoje se atribuem majoritariamente a estes termos. Um *pidgin*, como vimos, não tem propriamente uma gramática, fato que afasta de plano esta hipótese; a tese de um crioulo decorrente do contato entre o português e o tupi, não se configura pacífica pelo que se lê nas páginas da *Arte*. Já se disse aqui que o crioulo¹³ decorre do *pidgin* e implica o surgimento de uma nova gramática, não a simples corrupção da gramática de uma das línguas em contato, como ocorreu no caso do tupi.

Ademais, se a *Arte* apresenta alguns fatos típicos dos crioulos, como a ausência de flexão verbal – *A-jucâ*¹⁴ (eu mato, matava, matei, tinha morto), *Ere-jucâ* (tu), *O-jucâ* (ille), etc. –, a dupla negação em verbos – *Najucâi* (não mato, não matava, não matei, etc.), *Nderejucâi* (tu) etc. – e a acumulação de categorias gramaticais em um só elemento – os pronomes pessoais funcionam como pronomes possessivos quando antecedem nomes –, ainda assim nada se encontra ali que ao menos denuncie uma imissão com a gramática portuguesa, a qual no máximo (e assim

.....
¹² Serafim Leite, *Monumenta brasiliae. Monumenta historica societatis Iesu*, Roma, 1956.

¹³ Não no sentido que a palavra tem para os lingüistas do passado, como Serafim da Silva Neto.

sinceramente acredito) haverá contribuído na área da pronúncia e dos empréstimos lexicais.

Há, por outro lado, provas flagrantes de contribuições por superstrato português já na segunda metade do século XVI. Um documento citado por Teodoro Sampaio¹⁵ (infelizmente não identificado) e datado de 1592, portanto contemporâneo da primeira edição da *Arte*, consigna a pronúncia de Yby-tantã modificada para Ubutâtã, em que Yby muda para Ubu, com posterior deglutinação do *u* por influência do artigo português *o*. Diga-se o mesmo de ybytú (Yby + tu, vento, nuvem), que resultou em *bitú* ou *butú* por igual fenômeno de deglutinação. A palavra *butú* é registrada no mesmo documento com a pronúncia *votú*, em que ressalta a degeneração típica da deriva do português.

Esse fato, aliado à convicção de que os jesuítas atuavam em aldeias que mantinham contato freqüente com os brancos, faz-me crer que a língua descrita por Anchieta é o tupi modificado em níveis lexical e fonológico pelo contato com o português desde os primeiros anos do Descobrimento.

Várias evidências documentais nesse sentido poderiam ser oferecidas. Adstrinjo-me a um depoimento de Fernão Cardim, sobre a facilidade com que as pessoas aprendiam a língua geral em face do contato direto com os índios na segunda metade do século XVI: «(...) dos Portuguezes, quasi todos os que vêm do Reino e estão cá de assento e comunicação com os índios a sabem em breve tempo, e os filhos dos Portugueses cá nascidos a sabem melhor que os Portugueses, assim homens como mulheres»¹⁶.

Igual relevância reveste um depoimento do próprio Anchieta em suas *Cartas*, segundo o qual uma grande escola em que se ensinava em português e em língua nativa estava em funcionamento em 1555¹⁷: “Nesta aldeia [Piratininga], cento e trinta de todo sexo e idade foram chamados para o catecismo, os quais são todos os dias instruídos na doutrina, repetindo as orações em português e na sua própria língua”.

¹⁴ Na primeira edição, *Ajucú*, certamente por erro tipográfico.

¹⁵ Teodoro Sampaio, *O tupi na geografia nacional*, Bahia, Secção Graphica da Escola de Apredizes Artífices, 1928, 3ª ed., p. 85.

¹⁶ *Apud*. Maria Carlota Rosa, *op. cit.*, p. 16.

¹⁷ José de Anchieta, *Cartas ...*, p. 39. *Apud* Frederico Edelweiss, *op.cit.*, p. 21 (notas).

Também pelo menos desde 1558, segundo o Padre Manuel da Nóbrega¹⁸, com o desenvolvimento das missões, em todas as aldeias havia escola, em que o ensino da catequese aos índios em português ocupava o primeiro plano¹⁹. Comprova-se, pois, o fato de que os próprios jesuítas, ao menos, trataram de pôr em contato as duas línguas a partir da segunda metade do século XVI.

Não se diga, entretanto, com segurança que seja a língua descrita por Anchieta a mesma língua geral que mais tarde, com o progressivo extermínio da população indígena, viria reinar no século XVII, já que outras influências, como as línguas africanas e crioulos africanos, viriam mudar substancialmente o quadro lingüístico da colônia.

.....
¹⁸ Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Coimbra, VII, p.471. *Apud* Frederico Edelweiss, *op.cit.*, p. 21 (notas).

¹⁹ José de Anchieta, *Cartas Apud* Frederico Edelweiss, *op.cit.*, p. 21 (notas).



ROBERTA COELHO OLIVEIRA

Brasil, Universidade Federal de Ouro Preto

DULCE MARIA VIANA MINDLIN

Brasil, Universidade Federal de Ouro Preto

"SÃO JOSÉ DE ANCHIETA" NA VILA DA VITÓRIA

A Companhia de Jesus, fundada por Santo Inácio de Loyola em 1534, prestou-se a sair pelo mundo propagando a Fé Católica. Os jesuítas consideravam-se verdadeiros “soldados de Cristo”.

O grande valor dos jesuítas – sobretudo, de Anchieta – foi introduzir na colônia o ensino e a arte. Frente à inevitabilidade do domínio europeu, da imposição do trabalho escravo e da divisão das novas terras em grandes latifúndios, os jesuítas foram, sem dúvida, dos males o menor.

Com certeza, Anchieta não tinha como objetivo discutir o real, ou muito menos transmitir aos habitantes conhecimentos da vida prática. Prestava-se mais à seleção de fiéis seguidores por meio da catequese. E para isso o melhor meio de persuasão da época era o teatro. A Igreja serviu-se dele para ampliar seu número de adeptos e transmitir os seus dogmas. E sua educação era de certa forma etnocida e elitista: etnocida, porque propunha suprimir a cultura indígena substituindo-a pela portuguesa, impondo aos índios a fé cristã em substituição aos costumes nativos; e elitista porque estava a serviço dos pontos de vista do colonizador português, cuja cultura era imposta a eles sem que se lhes perguntasse se bem a aceitavam ou não.

O auto *Na Vila da Vitória* é o mais longo, o mais elaborado de todos os escritos por Anchieta. É uma peça na qual se amplia o foco cênico. A idéia central é o poder que estará vinculado aos bastidores da política. Anchieta, ao invés de metáforas, vincula diretamente sua mensagem, dando a ela uma explicação religiosa.

As personagens alegóricas São Maurício, Satanás, Lúcifer, Vila da Vitória, Governo, Ingratidão, Embaixador do Rio da Prata, São Vitor, Temor e Amor de Deus, presentes neste auto, contribuíram para os objetivos do “Santo” colonizador: a conversão.

Este auto foi escrito por Anchieta para ser representado para a população em geral, em Vitória, no dia do Protetor São Maurício, cuja Igreja era guardiã de suas relíquias. São Maurício viveu no século III; morreu em 287 quando toda a Legião Tebana foi martirizada por Maximiano.

A Vila da Vitória, tal como representada no auto, de fato vivenciava uma situação crítica desde a morte de seu donatário Vasco Fernandes Coutinho. A partir daí, começa então uma série de disputas e de jogos de ambições quanto à sucessão do governo.

Felipe II, sucessor do trono luso, e sobretudo seguidor dos dogmas católicos, sabia que Portugal passava por sérios problemas. A partir de 1580, Felipe II começa a articular suas idéias para se tornar o novo rei de Portugal. Por ser um homem religioso, teve apoio da Companhia de Jesus, pois esta sabia que teria mais força, caso D. Felipe fosse coroado rei. Mas antes que isso pudesse acontecer, teria que enfrentar seu primo bastardo D. Antônio, que tinha o total apoio inglês. O interesse da Espanha não era propriamente o Brasil, mas sim as riquezas minerais que o Peru lhe podia oferecer. Este contrabando poderia ser feito facilmente por terras brasileiras.

D. Antônio, conhecido como o Prior do Crato – título dado pela Igreja – não era nenhum eclesiástico e muito menos defendia interesses religiosos. Seus objetivos iam muito além do que isso. Pretendia ele estreitar laços com a França e a Inglaterra que já tinha concretizado, mas a maior parte clandestinamente. No trecho abaixo, notamos que Anchieta já tinha conhecimento desta parceria:

Tais façanhas
farás tu nas Alemanhas,

que tuas mentiras crêem
nas Franças e nas Espanhas.
Mas no Brasil, tuas manhas
Muito pouco medra têm.

(*Na Vila da Vitória*, Ato II, vv 75-80)

Segundo estudos da professora Roseli Santaella Stella, não há nenhum documento que afirme que, caso D. Antônio subisse ao trono de Portugal, ele concederia à França domínio das terras brasileiras e em troca disso receberia maior apoio.

O diálogo conflituoso dos diabos Lúcifer e Satanás que tentam o tempo inteiro se apoderar da capitania, já relatava a terrível situação da Vila:

Pois esta Capitania
chamada Espírito Santo,
eu lhe dou tal bateria,
que fazem de noite e dia
pecados a cada canto.

(*Na Vila da Vitória*, Ato II, vv 86-90)

A figura dos diabos é cheia de contradições. Constatamos que a alegoria foi empregada de uma maneira ambígua, mostrando os dois lados da moeda: O Bem e Mal. Mas a ambigüidade, a multiplicidade de sentidos é traço fundamental da alegoria.¹ Mas que ambigüidade é essa expressa nas alegorias anchietanas? Sabemos que Anchieta ao escrever suas peças teatrais explicitou sua visão maniqueísta através dos Anjos (Bem) e dos Diabos (Mal). Mas a luta do Bem e do Mal era algo mais complexo do que a Igreja pretendia fazer acreditar.

Se, por um lado, os diabos levaram o pecar para a Vila da Vitória, como no trecho

Aqui trato que reneguem,
ali movo a blasfemar,

.....
¹ Walter Benjamin, *Origem do drama barroco alemão* (Trad. Sérgio Paulo Rouanet), São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 199.

a uns faço perjurar,
 outros que ao jogo se apeguem,
 para roubar e matar.

(*Na Vila da Vitória*, Ato II, vv 59-63)

por outro, advertiam o povo para que não praticasse iniquidades, pois estariam desobedecendo às Leis Divinas. É esse jogo que Anchieta apresenta para persuadir a população iletrada. Ele consegue transmitir sua mensagem de uma maneira sutil para impressionar seu público.

Anchieta, contudo, deturpou o sentido de alegoria, fazendo com que esta perdesse o seu valor imponente que existe no mundo imaginário. Conscientemente, ele anulou a alegoria como uma forma medieval e criou sua própria ficção, operando na mentalidade do homem do século XVI. E nessa imposição da Fé Cristã, Anchieta desestruturou uma simbologia unívoca em função de uma religião totalitária.

Os jesuítas simplificaram o destino humano, pressupondo uma visão egoísta e esquemática da realidade. Este descaso, que se deu através de uma cultura em desenvolvimento, foi realmente incompreensível para as classes inferiores e muito mais para os índios. Anchieta se adaptou muito bem às ordens da Companhia de Jesus, tanto em relação ao Cristianismo, como aos ensinamentos cristãos.

Após esta situação conflituosa, Lúcifer sai à luta contra São Maurício escoltado por dois guerreiros, tradicionais inimigos do homem, o Mundo e a Carne, simbolizando respectivamente a soberba e a sensualidade. Satanás também vai à luta contra São Maurício, usando de muita lábia:

Teus dizeres são os meus:
 és um homem generoso!

(*Na Vila da Vitória*, Ato II, vv 288-289)

E tenta convencê-lo sutilmente e devagar a negar a fé:

Não te digo que te entregues
 sem mais consideração,
 senão que, na adoração,
 só com a boca renegues,

mas com fé no coração.

(*Na Vila Vitória*, Ato II, vv 325-329)

Mas São Maurício revida, imitando a Jesus na tentação com trechos da Bíblia, mostrando toda sua convicção (como se ele mesmo não tivesse forças, mas citando heróis da Bíblia como Davi e Paulo):

(Com Davi já me revida...
o caminho vai molesto!
Tenho medo que mui presto
dará fim à nossa lida,
levando-me todo o resto.)

(*Na Vila da Vitória*, Ato II, vv 320-324)

No ato III, há um diálogo entre a Vila da Vitória e o Bom Governo. Nele Anchieta tece uma lição sobre a organização do Estado, justificando a obediência ao novo rei, como uma “Lei Natural” estabelecida por Deus, e que portanto não deve ser modificada:

Quem quer a seu rei honrar
deve em tudo obedecer
ao que rege em seu lugar.
Isto só é acertar,
tudo mais é ofender.

Quem o contrário disser
é digno de pena eterna,
pois Jesus nos manda ser
sujeitos, e obedecer
como a Deus, a quem governa.

(*Na Vila da Vitória*, Ato III, vv 546-555)

Vimos que cabe aos súditos submeter-se à ordem hierárquica, que ninguém tente contestar a posição que lhe coube. Assim deve ser a relação de governantes e governados: a ordem natural é a ordem ideal.

Anchieta ainda consegue criticar o Protestantismo:

E não cure de doutrinas
 que inventa a maldade humana,
 com opiniões peregrinas,
 mas apegue-se às divinas
 que ensina a Igreja Romana.

(*Na Vila da Vitória*, Ato III, vv 716-720)

Ainda no ato III, aparece uma figura alegórica de suma importância neste auto: a Ingratidão que, por seu desempenho, merece atenção minuciosa. Velha de feiúra medonha, entra em cena mexendo um tacho, que simboliza o seu trabalho. Naqueles caldos estava toda a maldade que ela tramava contra os homens para os distanciar de Deus:

Eu sou a que sempre sou
 mexedora d'arruídos.

(*Na Vila da Vitória*, Ato III, vv 951-952)

A Ingratidão é uma alegoria fortíssima dentro desse auto que vai crescendo até se vincular à “família do mal”. Esta era mais forte que Lúcifer e Satanás. Explícito no próprio nome, seu trabalho era fazer o homem pecar, pois quando o homem peca ele se torna inimigo de Deus. Aquele que peca e se arrepende será perdoado, mas o ingrato não se arrepende: ele sempre continuará a pecar. Na Vila da Vitória, a Ingratidão teria provocado toda aquela discórdia e a disputa pelo poder, para que os homens se tornassem insensíveis e não venerassem, e nem estimasse, as relíquias sagradas dos Santos Protetores da Vila. A Ingratidão aparecerá como uma velha que sempre perseguiu o homem, pois as suas maldades são antigas. Além de velha, aparece com uma estranha gravidez, o que nos faz perceber que os frutos da Ingratidão serão sempre multiplicados:

Enfim em qualquer pecado,
 eu sou sempre dianteira.
 Quem peca, mês que não queira,
 me faz sempre gasalhado,
 ou duma de doutra maneira.

(*Na Vila da Vitória*, Ato III, vv 1100-1104)

Um fato que não podemos esquecer é que ela se empenhou de Lúcifer, e é aqui que essa alegoria cresce de tal forma a atingir o ponto máximo, tornando-se mais poderosa que o próprio Lúcifer. E foi por soberba que Lúcifer se revoltou contra Deus (aqui a Ingratidão ganha uma força assustadora):

Tu não sabes que emprenhei
do formoso Lucifer,
quando quis tamanho ser
como Deus, eterno rei,
e ter supremo poder?

(Na Vila da Vitória, Ato III, vv 1001-1005)

Ela se vangloria por ter sido engravidada pelo Anjo do Mal, embora sua gravidez nunca acabe mesmo depois do parto:

Não sabes que cada dia
pairo, sem nunca parir,
com mui estranha alegria?

(Na Vila da Vitória, Ato III, vv 1019-1021)

Cada ato de traição cometido pelos súditos pecadores de Vitória será um novo parto da Ingratidão:

Sim, mas sempre hei de ficar
prenhe, sem parir de todo,
porque sempre hão de pecar
os homens, por algum modo
enquanto o mundo durar.

(Na Vila da Vitória, Ato III, vv 1069-1073)

Em certo momento, aparece um Embaixador espanhol que começa a discutir com a Ingratidão, e é para ele que ela mostra todo o seu caráter. É na figura do Embaixador que nos deparamos com o partido espanhol.

Aqui a questão se abre em duas: a primeira idéia mais explícita, compreendida por todos, diz respeito à questão religiosa, quanto às

reliquias que não estavam sendo veneradas pela população da Vila da Vitória:

Se em minha terra estivesse
este tão rico tesouro,
honrado com muita prece
e bordado em prata e ouro!

(*Na Vila da Vitória*, Ato III, vv 847-851)

A outra idéia está mais implícita, de alcance mais restrito (compreendido apenas por quem participava das esferas do poder), e diz respeito a esse Embaixador espanhol, em quem nós temos a tendência pró-castelhana ao partido de Felipe II. É interessante notar que o Bom Governo (português) não consegue deter o Mal. Mas é na presença do Embaixador espanhol que a Ingratidão é derrotada por São Vitor. Quer dizer, que é sob as ordens de Felipe II que todas as discórdias e disputas cessarão.

Esse processo alegórico como forma de persuadir e amedrontar o índio fez com que este assimilasse a mensagem transmitida. E Anchieta utilizou os próprios costumes indígenas para retirar dos índios esses hábitos. Usou da personificação como ideário da Companhia de Jesus.

Como em todos os seus autos, o Bem sempre vence o Mal, aquele representado pelos Anjos, que cessarão os revezes e infortúnios provocados pelos diabos:

Porque sempre hás de viver,
fogo eterno padecendo,
e ao eterno Deus não vendo,
hás, por força, de morrer,
e viver sempre morrendo!

Mil contos de contos de anos
teu tormento há de durar,
quando puderas pensar
que se acabam já teus danos,
de novo hão de começar.

(*Na Vila da Vitória*, Ato IV, vv 1531-1540)

Os Anjos enfatizam que as pessoas devem fugir do Mal, pois ele só as leva à dor, ao sofrimento. E é com a finalidade de converter o nativo que Anchieta engenhou esse teatro cindido entre forças em perpétua luta: “O uso da alegoria torna-se, portanto, um fator de apagamento de um traço cultural que, escamoteando a diferença, tenta promover uma espécie de europeização do índio, na medida em que o desenraíza tentando aculturá-lo e, conseqüentemente, vindo a matá-lo, pelo menos simbolicamente...” (MINDLIN, 1997:87).

Essas alegorias, apesar de toda sua ambigüidade, serviram bem aos propósitos da Companhia de Jesus. Eles utilizaram o melhor meio de expressão para o início de uma evangelização.

Eles souberam manipular os interesses políticos e econômicos da Metrópole com os interesses religiosos da sua missão. Sua estrutura de ensino baseada na literatura desprezou os progressos da ciência, influenciando na mentalidade da elite e principalmente dos índios.

Um possível equívoco de Anchieta foi ter-se utilizado de sua arte em função de uma religião a ser imposta. Na verdade, ele divulgou o Cristianismo através da ditadura. Destruiu-se uma crença, totalmente distante da Fé Católica, e seus antigos fiéis até hoje sofrem seqüelas de tamanha repressão.

As comemorações do quarto centenário de morte do jesuíta José de Anchieta foram uma grande oportunidade para discutirmos o papel desempenhado por ele no Brasil.

O Estado Espírito Santo teve o privilégio de acolher em vida José de Anchieta. Comenta-se muito a respeito dele, e nem sempre o que se diz está condizente com a verdade histórica dos fatos. A crença popular leva a alguns exageros delirantes sobre a imagem do Apóstolo.

Hoje, a Igreja está cheia de servos de Deus, de Beatos, Santos que estão expostos em seus altares. A Igreja Católica leva muito a sério essa veneração pela santidade. Com certeza, isso tudo não é por acaso. Todo santo é um verdadeiro herói para cada grupo social. A imposição da fé e do império português não podem ser discutidas aleatoriamente e nem consideradas como uma utopia pura e simples.

O assunto da canonização do padre José de Anchieta tem rendido matéria há quatro séculos, mas nunca se poderia imaginar, hoje, tamanha repercussão nos principais jornais brasileiros. Quem acompanhou pequenas entrevistas, documentários, deve ter notado o crescimento do

turismo religioso, a mão-de-obra para desocupados, tudo isso às custas da santidade de Anchieta. A maioria dos devotos exige que sua canonização seja na base do grito, na votação e nos abaixo-assinados. Esquecem-se de que o sistema hierárquico da Igreja Católica vem em primeiro lugar, e que a santificação de Anchieta não depende da vontade humana e dos fiéis. Ainda é necessário comprovar mais um milagre, que deverá ser aceito pela cúpula da Igreja. O Papa João Paulo II já esteve no Brasil, mas nada de concreto ficou estabelecido a respeito. Mesmo porque o tema que foi discutido pelo Papa, a Família, não convinha ser misturado com a discussão sobre um padre celibatário.

Para se tornar Santo, José de Anchieta precisa passar por um processo de investigação, avaliação e julgamento que pode durar anos, décadas ou séculos. Esses processos podem ser agilizados ou sutilmente contornados de acordo com os interesses religiosos da Igreja Católica.

Enquanto isso, louvamos o poeta José de Anchieta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter, *Origem do drama barroco alemão* (Trad. Sérgio Paulo Rouanet), São Paulo, Brasiliense, 1984.

BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 2ª ed.

MINDLIN, Dulce Maria Viana, "José de Anchieta, um jesuíta exemplar", Conferência proferida no *Congresso Internacional IV Centenário de José de Anchieta*, São Paulo, USP, 1997.

MINDLIN, Dulce Maria Viana, *José de Anchieta: no limiar da santidade*, Goiânia, Kelps, 1997.

PRADO, Décio de Almeida, *Teatro de Anchieta e Alencar*, São Paulo, Perspectiva, 1993, p. 15-53.

REVISTA VEJA, São Paulo, Abril Cultural, edição 1515, ano 30, nº 39, 1997, p. 40-44.

RIBEIRO, Darcy, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

STELLA, Roseli Santaella, "Anchieta frente ao Governo de Felipe II", Conferência proferida no *Congresso Internacional IV Centenário de José de Anchieta*, La Laguna, Universidade de La Laguna, 1997.

VIOTTI S.J., Hélio Abranches, *Anchieta: O apóstolo do Brasil*, São Paulo, Loyola, 1980.

(Página deixada propositadamente em branco)



ROBSON LACERDA DUTRA

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

AS LAUDES E CANTIGAS AMATÓRIAS, DE ANDRÉ
DIAS E O POEMA DA BEM-AVENTURADA
VIRGEM MARIA, MÃE DE DEUS, DE ANCHIETA -
DIÁLOGO E INTERTEXTUALIDADE NO LOUVOR

O presente texto pretende estabelecer considerações sobre as *Laudes e Cantigas amatórias*¹ do Mestre André Dias e o *Poema da Bem-Aventurada virgem Maria, mãe de Deus*, de José de Anchieta, sobretudo no que se refere aos elementos dramáticos presentes nas obras e sua intenção moralizante.

O primeiro aspecto que nos chama atenção na sua obra do Mestre André Dias é o esquema dialogado da composição do auto sagrado que, com Henrique da Mota, teve grande importância no teatro português pré-viceentino. Estes mesmos elementos foram usados por Anchieta em seus textos, acrescidos de maior carga dramática, de modo ao conseguir o envolvimento necessário à prédica religiosa e à conversão.

O mestre André Dias foi, anteriormente à obra em foco, abade e bispo no mosteiro de Rendufe, na diocese de Braga e professor de teologia em Roma. Acredita-se que seu nascimento se deu no ano de 1348, vindo a falecer em Roma, em 1437. Entre suas obras encontram-se tam-

.....
¹ Mestre André Dias, *Laudes e Cantigas Espirituais*, Mosteiro de Singeverga, Roriz-Negrelos, 1951.

bém os livros *Colles reflexi*, sobre as reformas da igreja católica, *Modus confitendi*, que mais tarde se tornou o livro de orações *Confessio genealis*, ainda *Gubernaculum conciliorum*, e sua última obra conhecida, *Contra 50 errores Graecorum*.

Estas obras e os fatos da vida do mestre André Dias procuram evidenciar sua formação potencialmente erudita e asceta, que assume traço amargo e rígido, algumas vezes bastante evidente e, em outras diluídos e sob forma mais branda, sobretudo ao considerarmos o ano em que as Laudes foram compostas 1435, tendo o autor 87 anos de idade.

A obra foi composta na Itália, o que de certo modo, restaura a leitura dos *laudari* italianos. Com efeito, os anos que André Dias viveu na Itália o aproximou das “*laudi*” do frade Jacopone da Todi, que as compôs na virada dos séculos XIII e XIV. Historicamente as *laudes* italianas descendem de seqüências e prosas litúrgicas, que o povo medieval entoava em louvor à Virgem, aos santos e a Deus. Serviam também de exortação às procissões e peregrinações. A influência maior presente, contudo, nas *Laudes* de mestre André Dias é o traço lírico intenso e ardente, sobretudo nos trechos referentes à exortação e às lides religiosas que ele comporia anos mais tarde.

Com efeito, sua obra cobre as “Laudes e cantigas dos Santos”, “Loas do Natal”, “Loas e prantos de Nossa Senhora”, “Cantigas da Paixão e do ciclo pascal”, “Temas doutriniais e ascéticos”, “Laudes e cantigas eucarísticas” e “Cantigas e Laudes do Nome de Jesus e de tendências místicas”.

A indicação que mestre André Dias nos dá com relação à interpretação delas, tal como um maestro diante da orquestra, é a de que se deve fazê-las “com altas vozes, cantar, bailar, dansar, orar, tanger, em órgãos, em atabaques, com trompas, com anafis, guitarras, alaúde e arrabis”, seguindo as indicações do Rei Davi que, no Salmo 150 da Bíblia Sagrada, conclama “tudo o que tem fôlego” a louvar ao Senhor.

Não nos cabe abordar a questão neste momento, mas nos vem à mente a indagação: até que ponto a moral religiosa medieval proposta por clunicienses e cistercienses aceitaria este tipo de manifestação, sobretudo se considerarmos a radical condenação dos “sermões burlescos” ou outras manifestações de igual cunho?

Raciocinando, no entanto, de acordo com a inspiração de André Dias, vislumbramos sua devoção ao louvor puro, às vezes místico e

ingênuo em outras distanciado e próximo do tom das palavras, da intenção de louvor inicialmente sugerida, sobretudo na narrativa da paixão de Cristo e nos prantos de Nossa Senhora. Observamos ainda na obra do Mestre André Dias que muitas das laudes foram traduzidas do italiano para o português, com nova intensidade rítmica. Esta característica do autor é de grande importância pois, por vezes, temos a impressão de que o verso vai ceder espaço à prosa e estabelecer um novo ritmo à poesia. De fato, na *Cantyga de gram virtude*², o poeta abandona a estética dos versos e se lança à prosa, retomando a poesia no fim da cantiga. Esta característica recorrente dissolve a metrificação que, desta forma, fica mais livre e se aproxima dos salmos e cânticos entoados pelos monges, que, por estarem mais ligados à acentuação musical, deixam de lado o sentido mais restrito da poesia. Além disso, enfatiza e destaca melhor certas características como a narrativa e um fluxo verbal mais intenso e sem compromissado com o modelo clássico. Por fim, o ritmo da poesia volta a prevalecer e o texto é concluído. Neste contexto, os estribilhos são de grande importância, já que a invocação que faz com que o povo a responda já indica, se não um tipo de diálogo explícito, a resposta afirmativa e que conclui uma idéia. Em algumas ladainhas o estribilho deixa de ser uma súplica que se repete, mas invoca o nome e a graça de um santo, particularmente a Virgem. Por sua vez, a Paixão de Cristo originou vasta e densa literatura, desde os mistérios da Paixão a narrativas mais ou menos dialogadas, que aconteciam nos tablados medievais, como nas *loas* de cunho dramático. No entanto, há no texto das Laudes outras formas claramente dialogais e muito mais próximas da dramatização, sobretudo no grupo de 10 *Prantos da Virgem Santa Maria*³. Neles aparecem de forma mais clara a referência ao discurso da Virgem quando da crucificação de Cristo. Como exemplo, citaremos o *Planto da Virgem Sancta Maria, que feze Sam Bernardo, na morte e Paixom do Boom Jhesu*⁴.

Os *Prantos da Virgem Maria*, de André Dias, narram a *via crucis* e toda a gama de sentimentos vividos por ela ao ver o padecimento de seu filho. No extrato acima temos o relato da sua dor e sofrimento.

.....
² *Idem*, p. 18.

³ *Idem*, p. 49.

⁴ *Idem*, p. 105.

Na citação abaixo, o *Planto breve que fazia Sancta Maria, da morte de Jhesu Christo*⁵ temos o diálogo entre a Virgem e Cristo. Não o transcreveremos na íntegra, mas algumas partes mais importantes:

A Virgem inicia o pranto, dirigindo-se àqueles que amam o criador:

Vós que amades o criador, para logo a seguir se apresentar como aquela Virgem santa que tem o coração em grande dor, pois deu seu filho por cada um pecador. Passa então a descrever o filho atendo-se à cabeça, agora coroada com espinhos; o rosto sujo e desfigurado; as mãos, os braços e os pés feridos e perfurados por pregos e o coração alquebrado. Em seguida fala de si, desamparada e fadada ao chorar e pergunta ao Cristo a quem ele a encomendará.

Neste momento fala o Cristo:

Ó madre senhora, não choreis!

Eu vos encomendo meu primo João e meu parente,
a ele por filho recebereis.

E vós, meu primo, a minha mãe servireis,
como bom e fiel servidor

Maria responde :

E que escambo é este, mesquinha,
porque sempre chorarei por ver
o meu filho, e minha esperança
de todo perdida com dolor?!

O pranto é concluído, desta forma, com a intervenção do coro pedindo por Maria que, sempre piedosa, intercederá por todos ante o seu filho, de todo o mundo criador.

Já as fontes de Anchieta foram mais centradas naquelas dos poetas da Renascença cristã, as escrituras sagradas que se juntaram aos textos litúrgicos do missal e do breviário. Abordou e comentou ainda textos de S. Bernardo de Claraval, grande precursor do culto à Virgem, S. Anselmo, S. Jerônimo, dentre outros. Baseou-se também em textos

⁵ *Idem*, p. 147.

medievais que lhe deram inspiração para o poema da virgem como em outros sobre o santíssimo sacramento, ambos escritos em latim. Muito embora escritos em língua culta e restrita a poucos, percebe-se toda a simplicidade que permeia o poema, fazendo-o, de certo modo, popular. A emergência do Brasil, a catequeses, o crescimento geográfico e populacional que ele, Anchieta, bem conheceu e ajudara a formar, afinam sua produção no Brasil com aquela que fora melhor expressada no fim da Idade Média, sobretudo o teatro de Gil Vicente. Como resultado, sua obra abraça o humanismo como técnica literária e propõe o equilíbrio entre razão e sensibilidade estética. Estas se opõem ao aspecto pagão das crenças mitológicas e das liberdades morais, fazendo de seus escritos fontes de inspiração e de doutrina.

Também a virgem Maria foi fonte de inesgotável inspiração a Anchieta. No *Poema da Bem-aventurada virgem Maria, mãe de Deus*⁶ em seu louvor vemos que ela é mais desenvolvida na Apresentação, Entrada e Vida no templo. Todo o poema se reveste de um lirismo que nos conduz à meditação. O ponto de interesse é que, nesta obra, o discurso se estabelece não mais entre a virgem e o Cristo, mas entre ela e o poeta. O fato de a virgem ter concebido o salvador é a razão de todo o culto a ela e este aspecto é predominante no texto, sobretudo no Canto da Natividade. O sentimento que permeia a obra se intensifica quando surge a Paixão de Jesus e tem seu ápice no Pranto da Virgem que diz:

Por que ao profundo sono, alma, tu te abandonas.
E em pesado dormir, tão fundo assim ressonas ?
Não te move a aflição dessa mãe toda em pranto,
Que a morte tão cruel do filho chora tanto ?
O seio que de dor amargado esmorece,
Ao ver, ali presente, as chagas que padece ?
(4367-4371)

Este mesmo pranto dá, posteriormente, lugar à alegria da ressurreição do filho e da alegria da salvação:

.....
⁶ José de Anchieta, *Poema da bem aventurada virgem Maria, mãe de Deus*, São Paulo, MEC-INL, 1980, tomo II, volume IV.

Eis ressurgue em triunfo o que arromba os infernos,
Rico em despojos seus, forte em lauréis eternos.
Sacode, ó triste mãe, de tu' alma sem luz
As névoas que lhe ergueu do filho a horrenda cruz.
Eis que vive quem é tua vida e amor terno,
Jesus, doce prazer do coração materno.
(4715-1720)

Finalmente, podemos concluir que, tanto Mestre André Dias como para o Padre José de Anchieta utilizaram seus textos como fonte de inspiração e alimento espiritual para suas próprias almas. A consciência cristã e a verdadeira noção da missão para a qual haviam sido designados os fez escrever também para os outros, já que suas vidas estiveram voltadas para o próximo, à devoção, e, conseqüentemente, à pregação da Boa Nova cristã.

Apesar dos anos que os separam, percebemos ainda as sementes do teatro que, posteriormente, na obra do próprio Anchieta, iriam aflorar, dando verdadeiro significado à arte, não só como forma de expressão, mas, sobretudo como elemento de comunhão entre o Homem e Deus.



RODRIGO ALVES DOS SANTOS

Brasil, Colégio Anglo, Divinópolis - Minas Gerais

SÉCULO XVI: ANCHIETA FALANDO / SÉCULO XX: ÍNDIO CANTANDO

Da necessidade do retorno

A pauta do momento atual no Brasil é, dentre alguns outros pontos de destaque, das comemorações dos quinhentos anos do descobrimento da *terra brasilis*. Instituições de renome e meios de comunicação de massa têm se reunido para promover as comemorações do descobrimento e muitas são as formas encontradas para se atingir com êxito a meta da campanha. Interessante talvez seja observar que durante as execuções que visam a relembrar a data festiva poucos, ou melhor, raros tentam incluir neste ambiente de comemoração o elemento índio, precursor do que hoje conhecemos como *homo brasiliensis*.

Falar sobre índio no Brasil é um assunto deveras delicado e principalmente no contexto atual pois, como nos lembra Eni Orlandi: “No processo de miscigenação que deu origem ao brasileiro, o elemento índio não se misturou, sumiu. E hoje aparece como uma incômoda presença.” (Orlandi, 1990, 13).

Interessante talvez seja observar que enquanto a sociedade distrai-se com comemorações e trata o índio como um incômodo, algumas mentes funcionam e determinados compositores nacionais não tratarão

o nativo como um incômodo e, melhor, darão voz a este índio que há quase quinhentos anos perdeu o direito de falar.

O índio brasileiro não existe enquanto cidadão. Pensar nesta frase anterior é pensar em “como é que isto tudo começou?” A resposta remontará a quase quinhentos anos passados e parará no descobrimento do Brasil, momento em que começa a glória de quem chega e a tristeza de quem estava bem e em paz.

O retorno propriamente dito

“Na primeira noite eles se aproximam/e roubam uma flor/
do nosso jardim./E não dizemos nada.// Na segunda noite,
já não se escondem:/pisam as flores,/matam nosso cão,
e não dizemos nada.//Até que um dia/o mais frágil deles/
entra sozinho em nossa casa,/rouba-nos a luz e,/conhecendo
o nosso medo,/arranca-nos a voz da garganta./E já não
podemos dizer mais nada.”

(*No caminho com Maiakóvsky,*
poema de Eduardo Alves da Costa)

Durante muitos anos do século XVI o lema que se ouviu era o de que “navegar era preciso”. Idas e vindas, viagens por “mares nunca dantes navegados”, achados, conquistas... neste enumerado de fatos é que se fez o descobrimento do Brasil.

No primeiro momento a visão que se teve foi a de um paraíso perfeito, tal qual o jardim do Éden, como bem trabalha Sérgio Buarque de Holanda no divulgado *Visão do Paraíso*. Após os primeiros contatos entre índios e brancos, narrados fantásticamente na *Carta de Pero Vaz de Caminha a el-rei D. Manuel*, o próprio remetente da carta é quem realça:

Parece-me gente de tal inocência que, se os homem entendesse e eles a nós, que seriam logo cristãos, porque eles não têm nem entendem em nenhuma crença, segundo parece.

[...] E segundo a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra cousa para ser toda cristã que entenderem-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm. (Caminha, 1974, 22)

É exatamente aqui neste ponto que entra a figura de José de Anchieta. Jesuíta e missionário consagrado, Anchieta é quem vem encurtar a distância que existe entre o português que chega e o índio que já estava. Durante algum tempo, como salienta Caminha no trecho supracitado, português não entende índio e índio não entende português. O que distancia estes dois povos cujas “concepções não só diferentes, mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente” (Ribeiro, 1995, 36) é exatamente a língua; ambos não se compreendem. O jesuíta será então a solução para este impasse.

Próximo passo: no silêncio do índio, o falar do jesuíta

Costuma-se dizer que é conversando que a gente se entende, mas o diálogo só é eficaz se for verdadeiro, isto é, se ambos os interlocutores tiverem poderes mais ou menos equivalentes, caso contrário não teremos um diálogo e sim um mal-entendido.

O que viria a ocorrer no encontro entre o jesuíta e o índio seria exatamente o mal-entendido de que nos fala Leandro Konder numa reportagem do jornal brasileiro *O Globo*. Na conversa que deveria haver entre o português e o índio, este sai perdendo uma vez que se cala e deixa apenas que o outro desfrute do seu silêncio criando a relação de conveniência trabalhada por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*. A fala do jesuíta se aproxima do silêncio do índio e o toca com o poder de um ralar de um pássaro noturno rompendo a imensidão escura e silenciosa da noite. É traumático.

No silêncio do nativo nacional a fala do jesuíta cai absoluta, estridente, única a reinar e José de Anchieta vai, com seu teatro maniqueísta, penetrando o cérebro indígena, condenando seus hábitos através das falas que o catequizador dá a personagens que representam o diabo, como se observa a seguir:

Aimberê:

... alegraram-se ao me ver,
me abraçaram e hospedaram
e o dia inteiro passaram
a dançar, folgar, beber

e as leis de Deus ultrajaram.

Guaixará:

Como eu, no mundo, quem há?
Eu sou bem conceituado,
eu sou o diabão assado,
que se chama Guaixará
em toda a terra afamado!

.....
É boa coisa beber,
até vomitar, cauim,
É isto o maior prazer,
isto sim, vamos dizer,
isto é glória, isto sim!

.....
É bom dançar, enfeitar-se
e tingir-se de vermelho;
de negro as pernas pintar-se,
fumar e todo emplumar-se,
e ser curandeiro velho.

.....
Enraivar, andar matando
e comendo prisioneiros,
e viver amancebando
e adultérios espiando,
não o deixem meus terreiros.

Aimberê:

Em suma fiquei contente;
e, ao ver a depravação,
tranqüilizei-me: eles dão
aos vícios de toda gente
abrigo no coração.

(Auto da Pregação Universal)

Ora, tudo que pertencia à cultura indígena é agora tido como “ultraje às leis de Deus”! Como as coisas podem se inverter assim? Se para nós é complicado, imagine-se só o nó que foi dado na cabeça dos índios!

E tais falas não aparecem somente no *Auto da Pregação Universal*, mas também no auto *Na Festa de São Lourenço*, que traz ainda:

Aimberê:

As velhas são más de fato
fazendo suas magias,
exaltam suas fantasias,
lançam a Deus desacatos
e a mim enchem de honraria.

.....

Os Tapuias, por folgar,
não vieram à nossa feira.
Passaram a noite inteira em
feitiços e a dançar
antes de ir para a fogueira.

(*Na Festa de São Lourenço*)

Assim, tudo o que faz parte da cultura indígena vai sendo condenado como pecaminoso, como algo que vai de encontro às leis de Deus. E mesmo quando os índios já adquirem alguns hábitos “aportuguesados”, o Anchieta missionário esclarece na sua voz teatral que mesmo os portugueses que chegavam às vezes ultrajavam as leis divinas:

Diabo 1:

Como pretendes agora
arrastar a indiada até cá?

Diabo 3:

Não sabes que, em boa hora,
como beerrão, me adora?
Pois eu sou o Caumondá!

Porque eu aqui com o vinho,
estou sempre conquistando
os beerrões, com carinho,
homens, mulheres, em bando
que entra pelo meu caminho.

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.

Assim ponho em meu caminho
os que ardem em mau desejo,
e entre si se roubam vinho.
Com este meu nome vejo
que me acatam com carinho.

(Na Aldeia de Guarapirim)

Imagine-se como deveria estar o índio que estava tentando se adaptar ao “novo”? “Os meus atos são errados, corretos são os do visitante. Mas os visitantes também têm atos errados!(???)”. E por aí é que se segue a trajetória da fala dramática de Anchieta.

Diante de tudo isso os povos indígenas foram se “convertendo” para o lado “correto” – que era o dos portugueses –, e os que não se convertiam eram atacados pelos convertidos: “E eles nem sabiam porque lutavam, simplesmente eram atçados pelos europeus, explorando sua agressividade recíproca.” (Ribeiro, 1996, 19).

Mas havia também a resistência poderosa: “Quando muito dizimados e já incapazes de agredir ou de defender-se, os sobreviventes fugiam para além das fronteiras da civilização. Isto é o que está acontecendo hoje, quinhentos anos depois, com os Yanomami na fronteira norte do Brasil” (Ribeiro, 1996, 20).

Os índios foram assim se deixando envolver pela voz do visitante, que é de tal forma bem entoada que encanta a alguns como o canto da sereia encanta o marinheiro solitário no mar.

Sobre esses índios assombrados com o que lhes sucedia é que caiu a pregação missionária, como em flagelo. Com ela, os índios souberam que era por culpa sua, da sua iniquidade, de seus pecados, que o bom deus do céu caíra sobre eles, como um cão selvagem, ameaçando lançá-los para sempre nos infernos. O bem e o mal, a virtude e o pecado, o valor e a covardia, tudo se

confundia, transtrocando o belo com o feio, o ruim com o bom. Nada valia, agora e doravante, o que para eles mais valia: a bravura gratuita, a vontade de beleza, a criatividade, a solidariedade (Ribeiro, 1995, 37).

Século XX: o canto triste do nativo

Eu canto porque o instante existe...
Cecília Meireles

A música sempre foi uma forma interessante de se tornar agradável um momento doloroso de vida. Diz-se que “quem canta seus males espanta”. Talvez seja este realmente o motivo que levou alguns dos compositores musicais renomados do Brasil a darem voz ao índio para que finalmente, depois de quase cinco séculos de silêncio, ele possa ao menos tentar espantar os males que há tanto o afligem.

Renato Russo, compositor e vocalista do grupo de *rock* Legião Urbana, deu voz ao índio nacional numa canção que se tornou um hino para muitas gerações: a música “Índios”.

No contexto da letra um falante lamenta tristemente o fim trágico da população nativa e desmascara o discurso missionário, catequizador, do século XVI. A primeira fala do texto é direta ao fazer alusão aos fatos ocorridos na gênese do Brasil:

Quem me dera ao menos uma vez
Ter de volta todo o ouro que entreguei
A quem conseguiu me convencer
Que era prova de amizade
Se alguém levasse embora até o que eu não tinha.
(Índios)

É triste perceber que somente no século XX o índio ganha finalmente vez para utilizar um discurso “próprio”, digo, que seria de sua vontade ter proferido no século XVI. Detalhe importante deve ser salientado: a voz que canta o desmascarar do discurso jesuítico seiscenista ainda não sai da boca do nativo autêntico. O discurso autóctone agora ganha ares de lamentação. Marisa Monte, outro grande nome da

música popular brasileira contemporânea demonstra em tom de ira a revolta do nativo com relação ao invasor, e desabafa:

Aqui nessa tribo ninguém quer a sua catequização
 Falamos a sua língua mas não entendemos seu sermão
 Nós rimos alto, bebemos e falamos palavrão

 Volte para o seu lar
 Volte para lá.

(Volte para o seu lar)

Mas é tarde para que o índio tente impor o seu discurso, a sua voz. E como salienta Renato Russo ainda no texto citado, para o índio será sempre meio difícil tentar “explicar o que ninguém consegue entender.”

– No discurso anchietano que invadiu o silêncio do índio algumas falhas ficaram. E Renato Russo alude a estas falhas como, por exemplo, a dificuldade do índio em entender que o Deus católico Pai, Filho e Espírito Santo seriam uma única pessoa: “Quem me dera ao menos uma vez/ Entender como um só Deus ao mesmo tempo é três. (Índios)”

A desilusão evidente do discurso indígena cantado no século XX atinge seu ápice na estrofe que segue da canção de Renato Russo:

Quem me dera ao menos uma vez
 Como a mais bela tribo,
 Dos mais belos índios
 Não ser atacado por ser inocente.
 (Índios)

A ingenuidade do nativo brasileiro que foi totalmente envolvido pelo “canto da sereia missionária” se expande. Sentidos como audição (para ouvir o discurso do catequizador) e visão (do índio para ver o seu mundo desmoronar) se juntam e a incapacidade de mudar o ocorrido é absoluta e forte:

Nos deram espelhos e vimos um mundo doente –
 Tentei chorar e não consegui.
 (Índios)

É latente na estrofe o medo do índio com relação à visão tida diante de um espelho. Medo este justificável, pois, para o índio, o espelho surge como prisão da alma e como representação de um mundo às avessas.

Últimos acordes

Apesar da advertência de Montaigne, em *Dos Canibais*, de que “cada qual considera bárbaro aquilo que não pertence à sua cultura (1996, 193)”, o índio brasileiro não teve a sorte de ter a sua cultura respeitada e acabou sendo considerado bárbaro e forçado a modificar os seus hábitos, a sua cultura, para se adaptar ao ser como o outro. O índio brasileiro do período da colonização calou-se, e através do seu silêncio é que penetra o discurso do jesuíta catequizador que utiliza, como afirma Alfredo Bosi, na *Dialética da Colonização*, elementos existentes na cultura do índio para convertê-lo ao catolicismo.

Durante o processo de catequização do índio e, por muitos séculos que se passaram, o nativo brasileiro calou-se para assistir ao desbravar do mundo que um dia lhe pertenceu. Atualmente, a música popular brasileira desperta o índio do seu silêncio profundo e dá a ele o direito de cantar a sua indignação, a sua revolta ou ao menos o direito de lamentar o silêncio que marcou a tradição e conseqüentemente a submissão, como afirma Antoine Compagnon, n’*Os Cinco Paradoxos da Modernidade*.

O momento é de reflexão, talvez até seja de mérito. Mérito do jesuíta – bem sucedido – e mérito do índio – representação empírica do “bom selvagem” de Rousseau. Pensar neste homem bom é talvez desejar dar-lhe um momento mesmo que no nosso pensamento, na música, na cultura. É dar ao nativo brasileiro um momento de fala mesmo que não seja por sua própria voz. O que já é válido se lembrarmos que cada brasileiro existente hoje é branco-preto-ÍNDIO. Respeitar o elemento índio, dar a ele uma fala é, talvez, tornar mais apreciável o chamado “delírio” de Rita Lee, representante ativa do *pop rock* do Brasil, antes que os verbos do trecho que segue sejam radicalmente mudados para um pretérito mais que distante:

Se Deus quiser um dia eu quero ser índio
 Viver pelado, pintado de verde
 Num eterno domingo
 Ser um bicho-preguiça
 E tomar banho de sol, banho de sol, banho de sol, só...
 (Baila Comigo)

Referências Bibliográficas

ANCHIETA, José de, *Teatro de Anchieta*, In.: Obras Completas, São Paulo, Edições Loyola, 1977, v. 3.

BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

CAMINHA, Pêro Vaz de, *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1974.

COMPAGNON, Antoine, *Os cinco paradoxos da modernidade* (trad. De Cleonice P. Mourão, Consuelo F. Santiago e Eunice D. Galéry), Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1996.

FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (trad. de Salma Tannus e rev. de Roberto de Lacerda), São Paulo, Martins Fontes, 1990, 5ª ed.

HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1992, 5ª ed.

MONTAIGNE, Michel E. de, “Dos Canibais”, In: *Ensaio* (trad. de Sérgio Milliet), São Paulo, Nova Cultural, 1996, v. 1, p. 192-203.

ORLANDI, Eni Pulcinelli, *Terra à vista! discurso do confronto: velho e novo mundo*, São Paulo – Cortez, Campinas – Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1990.

RIBEIRO, Darcy, *O povo brasileiro; evolução e sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

———, *Os índios e a civilização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.



ROSANE DE ALMEIDA LIMA

Brasil, Universidade Federal Fluminense

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 KIERKERGAARD

A aspiração do homem não deveria limitar-se a não ser culpado,
mas a ser Deus.
Plotino

Por ocasião dos 450 anos da passagem do Padre José de Anchieta por Coimbra, sendo ele chamado o santo, parece-nos importante mundenciar a mola vital que impulsiona a inspiração anchietana; nada mais gratificante do que um grande desafio dentro de uma Universidade Católica, para uma platéia heterogênea como aquela a que o próprio Anchieta pregava: a correlação Criatura/Criador na vertente de pensadores (ou filósofos) cristãos; os chamamentos interiores, as evidências; impressões e conceitos se não formos racionais demais sobre Deus-átomo-dei, essência pura, princípio de inteligência (criador).

Para que seja profícua esta dissertação sigamos os rastros luminosos de Santo Agostinho e Kierkegaard, este último que afirma categoricamente não ser um filósofo, mas apenas um homem a refletir sobre a existência e as ligações que com ela tem a divindade.

Hegel¹ contrapõe reafirmando que nem sempre a reflexão garante o conhecimento da verdade porque no seu entendimento ela não é uma coisa que se possa conhecer, mas sim que deve ser vivida em toda a substância.

Calvino diz também que não há mais esperança para o homem, após o pecado original; ele está totalmente corrompido e depende da graça divina para a salvação.

Santo Agostinho² por sua vez ressalta que aqueles que levam a marca do pecado de Adão e Eva e persistem nele, constroem a cidade das trevas, e serão duramente castigados.

Na realidade cristã, muitos serão chamados, poucos os escolhidos; daí a transcrição do chamamento dos três pensadores e a forma de como houve uma aproximação a serviço do Absoluto.

Em Milão, num dia de agosto de 386 da era cristã, um homem de 32 anos de idade chorava nos jardins de sua residência. Deprimido e angustiado estava à procura de uma resposta definitiva que lhe desse sentido para a vida. Nesse momento ouviu uma voz de criança a cantar como se fosse um refrão “Toma e lê, toma e lê”. Levantou-se bruscamente, conteve a torrente de lágrimas, olhou em torno para descobrir de onde vinha o canto, mas não viu mais que um livro sobre a mesa. Abriu e leu a página caída por acaso sob seus olhos: “Não caminheis em gluttonarias e embriaguez, não nos prazeres impuros do leito e em levianidades, nem em contendas, mas revesti-vos de Nosso Senhor Jesus Cristo, e não cuideis da carne com demasiados desejos”.

Não quis ler mais. Uma espécie de luz inundou-lhe o coração, dissipando todas as trevas da incerteza, e ele bendisse ao Senhor pois estava convertido pelas palavras de Paulo de Tarso, e as portas da bem-aventurança eterna abriram-se finalmente para recebê-lo.

Já Kierkegaard nos diz que só encontrou consolo depois de tantos precalços, tantas desilusões terrenas, no vazio interior que se encontrava, como seu íntimo estava dilacerado por dores infindas. Quando perscrutou os escaninhos de sua alma, de trazer “Deus”, as verdades que ele imprimiu nela como selo de Criatura / imagem do criador.

Assim, faz-se presente na obra anchietana o Criador como centro

.....

¹ Hegel, *Os pensadores*, Círculo do Livro, Editora Nova Cultural.

² Agostinho, Santo, *Os pensadores*, Círculo do Livro, Editora Nova Cultural.

da criação humana, como fortaleza aos vaticínios que abraça a sua obra com incansável amor que não finda jamais. Que abençoa, perdoa, redime e salva.

Segundo São Tomás de Aquino³, Deus existe por si mesmo, e ele teria se revelado a Moisés afirmando “ Eu sou aquele que sou”.

Deus é o ato puro do existir, nada pode lhe ser acrescentado porque seria pressupor uma limitação que não lhe cabe.

É ser pleno, nada pode ser lhe acrescido pois nada falta-lhe; sendo perfeição pura e eterna.

Santo Agostinho ressalta que Deus é a própria essência, é a criação de todos os seres a partir do nada além dele, e, como consequência, apenas do seu amor infinito.

Deus não seria somente um artista que dá forma a uma certa matéria, seria o criador de todas as formas e todas as matérias.

Ser por excelência atemporal, sua natureza escaparia ao alcance humano. É indizível e impossível seria defini-lo.

Realidade plena e total é a perfeição máxima, o bem absoluto.

É necessário contemplarmos Deus como um todo, para que ele se revele em toda a sua beleza e bondade, como realidade transcendente ao pensamento e, como ser transcendente que é, daria fundamento total à verdade.

São Tomás, Santo Agostinho, Kierkegaard e Anchieta afirmam e reafirmam em seus escritos que “Deus é a perfeição pura”, e só ele teria a capacidade de descer de sua magnitude a nossa pequenez para envolver-nos em seu amor pleno. Num mundo cheio de imperfeições e pecados onde o ser vivente sente-se abandonado pela Providência Divina.

Quando São Lourenço⁴ em seu martírio diz que vai arder no fogo do amor divino, é a maneira de exorcizar-se dos pecados do homem (da carne e do espírito), através das provas terrenas com que o Criador quer demonstrar na essência maior o canal da remissão de todos os pecados.

São Tomás diz que o Criador manifesta seus ensinamentos através destas provas terrenas, que podem às vezes ultrapassar as possibilidades de entendimento da natureza inteira e do intelecto humano, mas a sabedoria e a fé irrestrita demonstrada por São Lourenço – fé que não é

.....

³ Aquino, São Tomás, *Os pensadores*, Círculo do Livro, Editora Nova Cultural.

⁴ Lourenço, São, *O Auto*, José de Anchieta, Coleção Prestígio, Ediouro, 1977.

objeto paupável e que abranda os sofrimentos físicos e serve para fortalecer o coração de quantos são colocados à prova.

É o silêncio doído de Abraão⁵ ao entregar o seu filho adorado em holocausto. Se, na montanha de Moriija, Abraão tivesse se deixado levar pela dúvida, não teria dado o testemunho de sua fé. A montanha seria citada não como Ararat onde a Arca descansou, porém como um local onde “Abraão duvidou”.

Abraão, pai venerável! Segundo pai do gênero humano! Tu que foste o primeiro a sentir esta paixão sublime, humilde e pura, do divino frenesi, jamais olvidaste que, se foram necessários cem anos para receber, contra a tua esperança, o filho da tua velhice, também não esquecerás que aos 130 anos não tinhas ido mais distante do que a fé.

Abraão foi grande e glorioso porque amou Deus até o extremo de lhe sacrificar o melhor que possuía.

Saramago no seu “Evangelho Segundo Jesus Cristo” também cita Abraão que poderia declarar-se culpado a Isaac; mas nesse dia foi só reconhecer e louvar a tarefa da qual Deus o incumbira.

São Lourenço cita “Morrer de amor pelo teu”, tomado por imorredouro e irrestrito amor com infinda resignação, pois a morte só se apresenta fisicamente. Na visão cristianizada quem crê renasce para uma nova vida, a eterna. Renasce para uma vida livre dos pecados terrenos.

Na epístola de São Pedro há a seguinte citação: “A busca e o encontro da verdade”, cuja experiência não pode ser feita aleatoriamente, mas sim pelo caminho da luz, pela razão humana. Como previu Deus pela boca dos Profetas.

Quando São Lourenço cita o sangue redentor do Criador na cruz, é para despertar-nos para a Verdade Maior, para um caminho que fuja aos pecados, aos gozos da carne, tão imperfeitos somos, criados a sua imagem e semelhança mas tão distantes dos seus ensinamentos.

Em seu martírio ele aceita os desígnios divinos como fez Abraão, ambos alimentados pela fé. O segundo abandonou a terra dos seus antepassados e foi estrangeiro na terra prometida, deixando até sua razão terrestre em nome disto. Isto porque ele era o eleito de Deus, aquele no qual o Eterno se revia; como São Lourenço, que se inspirava no Cristo crucificado e se imolou pela força da sua fé. Pois sabido é que

.....

⁵ *A Bíblia Sagrada.*

só pelo castigo e sacrifício da carne se poderá alcançar a absolvição e o prêmio do espírito.

Kierkegaard⁶ explicita a fé como algo absurdo aos olhos humanos, não pertencendo ela às distinções entendidas no quadro da razão. Quando Abraão e São Lourenço apegam-se a ela convencem-se, no íntimo, de que ao alcance humano ela parece inverossímil, mas, para ambos, é o que fortalece, abranda, inunda a alma de uma certeza inquestionável. A fé não é, pois, um impulso de ordem estética; é de ordem muito mais alta exatamente por pressupor a resignação. Não é o instinto imediato do coração, porém o paradoxo da vida (a mínima coisa para além da consciência eterna). Assim, ambos, antes de tudo, precisavam de energia e liberdade espiritual para alcançarem a inquebrantável firmeza da fé, ainda mesmo quando tenham reconhecido a impossibilidade disto.

Acredita-se, geralmente, que o fruto da fé, ao invés de ser uma obra prima, é duro e grosseiro trabalho reservado às naturezas mais incultas; nada menos verdadeiro, contudo. A dialética da fé é a mais sutil e notável de todas, possui uma elevação da qual eu posso fazer uma idéia, porém nada mais do que isso.

Quando São Lourenço se imolava pelos nossos pecados era por estar ligado pela resignação infinita que é o último estágio que antecede a fé, pois é nela que tomamos consciência do nosso valor eterno, e só então pode-se alcançar a existência deste mundo pela fé. Pois tudo é possível em Deus. Pela fé, a coisa alguma se renuncia; pelo contrário, tudo recebemos pois poderemos transportar montanhas.

Por conseguinte Abraão não renunciou a Isaac; por ela (fé) obteve-o. A fé principia aonde termina a razão. Na concepção kierkegaardiana a fé era um compromisso que se aceitava por toda a vida, porque não se podia embuir-se dela em poucas semanas. O ardor no fogo do martírio de São Lourenço, pela fé, nada mais é do que ser envolvido pelo calor divino; metáfora da metamorfose humana pecadora, posto que o existir está contido na própria presença divina.

Paulo de Tarso cita que a fé constitui “a substância das coisas que se esperam, como que já ansiando a felicidade futura, à guisa de um coração pleno.

Concluindo, se a concepção cristã do Universo acarretou uma de-
.....

⁶ Soren Kierkegaard, *Tremor e Tremor*, Clássicos de Bolsos, Ediouro S.A.

solação da realidade em sua lógica interna, se a única forma de conhecimento, de sabedoria, será o conhecimento de Deus como protoforma sagrada do humano; se para Santo Agostinho nem todos os homens serão premiados pela graça divina, e se somente alguns serão eleitos, se Deus é eterno, causa motora anterior, inesgotável fonte de saber, pleno em sua acepção e no que ele engloba, espera ele de nós uma correlação absoluta em que a Verdade Suprema esteja condensada em nossas vidas.

A mensagem existencial que Sören Kierkegaard nos deixa é a de que ele também acompanha Abraão até o momento decisivo, no cume da montanha de Morija, e lá o deixa com a sua opção. Também devo deixar, a cada um que me escuta, o direito de optar.



ROSELI SANTAELLA STELLA

Brasil, Universidade de São Paulo - NAPENA

DAS PALIÇADAS AOS BALUARTES. CONTRIBUTO DE ANCHIETA PARA O ESTUDO DAS EDIFICAÇÕES DEFENSIVAS DO BRASIL

Também vos digo que não basta com qualquer fervor sair de Coimbra, senão que é necessário trazer alforge cheio de virtudes adquiridas, porque de verdade os trabalhos que a Companhia tem nesta terra são grandes e acontece andar um Irmão entre os Índios seis, sete meses no meio da Malade de sus ministros e sem ter com quem conversar senão com eles; donde convém ser santo para ser Irmão da Companhia.

José de Anchieta¹

O período colonial, principalmente o século XVI, constitui um grande capítulo da História do Brasil pouco estudado, sendo sempre oportuno o exame do legado de José de Anchieta.

Nos seus registros acham-se inúmeros aspectos de elementos que se perpetuaram até os nossos dias, dos quais as obras de defesa constituem alvo principal do presente estudo.

.....
¹ Cf. José de Anchieta, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*, São Paulo, EDUSP, 1988, p. 74.

Nas primeiras décadas da colonização, marcadas pela política expansionista, as edificações defensivas tornaram-se indispensáveis para acudir ao exército cada vez mais crescente dos desabrigados do distante Reino.

Contraopondo-se à obra expansionista havia as várias nações indígenas habituadas ao exercício da guerra. Também os invasores valiam-se dos recursos da engenharia militar europeia na tentativa de ganhar o seu quinhão no território.

Para reconstituir esse cenário contamos com reduzidos registros, como os de Hans Staden², Jean de Léry³, André Thevet⁴, Anthony Knivit⁵ e Gabriel Soares de Sousa⁶ os quais apontam a importância do legado de Anchieta a respeito dos autores e atores daquele tempo.

Ora rudes e selvagens como o meio, ora doces como o açúcar brasileiro, que começava a adoçar a vida europeia e alimentar a cobiça inimiga, os brasis empregavam técnicas próprias de defesa para garantir a posse da terra em benefício da tribo, da Coroa portuguesa ou de súditos dos Impérios rivais.

Dotados de grande simplicidade como expoente do seu estado de evolução, tal gama de protagonistas serviu-se dos meios mais naturais para a sobrevivência. Um deles constituía as obras para a defesa coletiva, tão frágeis quanto os elementos que as produziam. As chamadas paliçadas⁷ eram obras simples, feitas com uma ou duas fileiras de estacas cravadas no solo.

Algumas poderiam apresentar técnica mais sofisticada, quando um fosso era cavado em toda a extensão⁸. As paliçadas duplas apresen-

² Hans Staden, *Duas Viagens ao Brasil*, São Paulo, EDUSP, 1974.

³ Jean de Léry, *Viagem à Terra do Brasil*, São Paulo, EDUSP, 1980.

⁴ André Thevet, *As Singularidades da França Antártica*, São Paulo, EDUSP, 1978.

⁵ Anthony Knivit, *Narração da Viagem que, nos anos de 1591 e Seguintes, fez Antonio Kinivet, da Inglaterra ao Mar do Sul, em Companhia de Thomas Cavendish* (Tradução de Hygino Duarte Pereira), Rio de Janeiro, Pinheiro, 1879.

⁶ Gabriel Soares de Sousa, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Editora Nacional – EDUSP, 1971.

⁷ “Paliçada” é a grafia correta do termo em português, embora Florestan Fernandes utilize a forma “Palissada”, do antigo provençal, em *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinarnbá*, São Paulo, Pioneira – EDUSP, 1970, 2^a ed.

⁸ Cf. Juan Manuel Zapatero, “Defensas y Fortificaciones Históricas en el Brasil”, *Castillos de España* 94, (Madrid, 1987) 37.

tavam cerca externa formada por estacas grossas e pontiagudas, fixadas na terra com intervalos capazes de impedir a entrada do inimigo. A cerca interna ficava elevada a 20 ou 30 palmos em torno da primeira, e compunha-se de troncos de palmeiras distantes uns dos outros apenas o suficiente para permitir a passagem de estreitas seteiras das flexas dos arcabuzeiros. Erguidas em circunstâncias especiais, principalmente quando a aldeia situava-se nas proximidades de tribos inimigas, o emprego de cercas duplas nas paliçadas indicava tratar-se de empreendimento de grande magnitude, e o desejo de fixação mais prolongada em virtude da existência de abundantes recursos naturais⁹.

Crânios humanos poderiam ser sustentados por varas dispostas junto à paliçada, posto que o canibalismo era prática corrente entre as várias nações indígenas. Na coleção *Grandes Viagens*, com ilustrações de Theodor de Bry¹⁰, e editada em 1592, vê-se que um tipo de paliçada ali representada não difere das desenhadas por Hans Staden¹¹ nas suas várias lâminas.

Construídas sem as normas e sem a imponência das fortalezas que originaram núcleos populacionais, ou que garantiram a defesa dos primitivos núcleos surgidos, como os seus autores, as paliçadas não se perpetuaram no espaço e no tempo à semelhança dos demais protagonistas.

Estes últimos, ainda hoje se fazem presentes no Brasil através das obras de solidez severa e até exuberantes que resistiram aos rigores da maré e às intempéries sofridas durante séculos. Várias delas, as quais Anchieta de perto conheceu, ainda guardam atrás das suas muralhas características especiais da cultura dos seus idealizadores, adaptadas aos recursos materiais e humanos disponíveis naquela parte do Novo Mundo. Basta lembrar que não havia no Brasil, segundo Anchieta, «tanta modalidade de cal e oficiais»¹², suficientes para levantar semelhantes obras já realizadas e em construção nas várias conquistas do ultramar.

.....
⁹ Cf. Florestan Fernandes, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰ “America tercia Pars. Varijs aute figuris illustrata per Theodorum de Bry Leo”, Frankfurt, 1592, fol. 52. Citado por Ronald Raminelli, *Imagens da Colonização: A Representação do Índio de Caminha a Vieira*, São Paulo, Jorge Zahar Editor – EDUSP, 1996, p. 59.

¹¹ Cf. Hans Staden., *op. cit.*, p. 48, 99, 101, 116, 123, 135, 137, 144.

¹² Cf. José de Anchieta, *op. cit.*, p. 428.

No século XVI era notória a experiência lusa no campo da engenharia militar, como consequência das investidas marítimas mulçumanas direcionadas às povoações litorâneas peninsulares desde a Reconquista Cristã. Posteriormente, no século XV, seria a vez de Portugal aplicar os conhecimentos adquiridos para manter as suas praças africanas vulneráveis ao cerco dos mulçulmanos, cujo acesso ao mar fora prejudicado após as conquistas portuguesas. A partir de então, Portugal criou um eficiente sistema defensivo, a exemplo das edificações fortificadas de Safi. Já no Golfo da Guiné os fortes-entrepósitos atraíam o mundo africano em busca de mercadorias, constituindo uma encruzilhada de povos e civilizações que, apesar das restrições impostas pelas leis de monopólio entre portugueses e africanos, marcaram a evolução econômica, política e social da região. Assim bem o aponta o caso da fortaleza-entrepósito de São Jorge da Mina.¹³

A organização defensiva empregada na África Ocidental, na África Oriental e no Extremo Oriente, além de garantir a defesa das feitorias portuguesas, promoveu o controle de importantes pontos estratégicos para o domínio de rotas comerciais e das áreas que guardavam bens valiosos. No chamado Estado da Índia, ao longo do século XVI e princípios do século XVII, a rede de fortificações alargou-se de Sofala até Macau como marco da presença lusa no Golfo Pérsico e no sub-continente indiano. A afirmação de D. Francisco de Almeida ao rei D. Manuel, em 1506, bem sintetiza o papel fundamental das edificações defensivas para o sucesso do empreendimento expansionista: «E creia vossa alteza que se não tiverdes fortalezas nesta costa [do Malabar] que se perderá todo o vosso comércio e todo o poder que sobre ela detendes».¹⁴

Com relação ao Brasil, na segunda metade do século XVI, era evidente a preocupação lusa no sentido de garantir a posse da terra. Para tanto, os Reis valeram-se da experiência administrativa em novos domínios, do contingente colonizador, do poder das armas da Coroa e da palavra de Cristo. Repetia-se no plano religioso parecidos instru-

.....
¹³ Sobre o sistema defensivo português na África e na Índia, *vide Revista Oceanos* 28, (Lisboa, 1996, Out. – Dez.).

¹⁴ Cf. José Manuel Garcia, “Breve Roteiro das Fortificações Portuguesas no Estado da Índia” *Revista Oceanos*, *op. cit.*, p. 121.

mentos de defesa que seriam empregados no Brasil, pois aos jesuítas convinha povoar a terra de cristãos¹⁵, e preservá-los, para que combatessem os seus contrários que constituíam ameaça generalizada. Nesse particular, nas *Informações do Brasil e de Suas Capitánias* (1584), ao discorrer sobre Porto Seguro e Ilhéus, Anchieta pôde observar que, embora os Tupiniquins da região fossem bastante guerreiros, os maus tratos dos portugueses provocaram o desaparecimento desses índios. Tal fato, deu lugar ao assédio dos Aimorés, que deixou Porto Seguro e Ilhéus quase despovoados de portugueses, posto que não mais poderiam contar com índios amigos para defendê-los dos ferozes Aimorés¹⁶.

Na verdade, os próprios índios ao lado dos colonos foram decisivos para aniquilar outros selvagens bravios que aterrorizavam toda e qualquer aglomeração humana. Tanto que grupos de índios formaram os primeiros exércitos do Brasil incumbidos de guerrear em defesa dos interesses coloniais. Como exemplo de tais milícias cabe destacar as lideradas pelos portugueses de São Vicente, poucas décadas depois, já mamelucos e Bandeirantes, tendo em vista as almeçadas mercês e privilégios que iam de terras a títulos nobiliários.

No plano cultural as fortalezas simbolizavam a supremacia da cultura européia sobre a indígena, contrapondo a solidez das muralhas às frágeis estacas de madeira que cercavam as aldeias. Os aldeamentos implantados pelos jesuítas detinham semelhante papel em relação aos silvícolas e colonizadores, na medida em que tentavam aplacar a fúria dos nativos e o desejo escravagista dos portugueses, através do trabalho de catequese e da fundação de colégios que originaram cidades, a exemplo de São Paulo.¹⁷

Além de facilitar a conversão, agrupar os indígenas em pontos estratégicos também significava um recurso empregado pelos religiosos visando a defesa do grupo¹⁸. Os nativos aldeados além de se transfor-

.....
¹⁵ Cf. José de Anchieta, *op. cit.*, p. 87.

¹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 316.

¹⁷ Sobre a organização urbana do Brasil a partir das edificações defensivas, *vide* Nestor Goulart Reis Filho, *Contribuição ao Estudo da Evolução Urbana do Brasil: 1500/1720*, São Paulo, Livraria Pioneira – EDUSP, 1968, p. 166-177.

¹⁸ Cf. Roseli Santaella Stella, “Anchieta e a Fundação de São Miguel de Ururá”, *Anais do Congresso Internacional Anchieta 400 Anos*, São Paulo, Comissão IV Centenário de Anchieta, 1998, p. 329-336.

marem em braços de guerra diante da ameaça de tribos rivais, também foram largamente utilizados contra negros amotinados na medida em que a população escrava aumentava com a expansão dos engenhos de açúcar.

Nesse sentido é bastante expressivo o testemunho a seguir, contido em uma informação apreciada pela Mesa de Consciência e Ordens:

.....
Não há dúvidas que não havendo Índios no Brasil não pode haver negros da Guiné, ou por melhor dizer, não pode haver Brasil, que sem eles não se pode manejar e eles são muito mais de dez partes que os brancos, e se hoje custa muito reprimi-los com os índios a quem eles muito temem, porque pelos montes os vão buscar, prender, e castigar, o que será sem índios?¹⁹

À semelhança dos baluartes, os rudimentares templos jesuítas representavam abrigo contra os ataques de nativos contrários, como ocorreu na vila de São Paulo de Piratininga, em 1562²⁰. Para esses índios, conforme o constatado por Anchieta, as igrejas significavam obras que os levariam à ruína, havendo o temor de serem nelas encarcerados. Tanto que a de São Paulo, cuja fama corria o sertão, foi ameaçada de destruição pouco tempo após ser edificada²¹.

Depois da frustrada investida dos índios contra Piratininga, Anchieta relata que a vila foi novamente cercada, ficando de todo segura. Tal comentário indica que esse recurso defensivo, similar ou igual ao modelo indígena, era elemento obrigatório e utilizado na compleição primitiva de São Paulo iniciada em 1554.

A insegurança não poupava os mortais naquelas partes do Novo Mundo, e Anchieta em setembro de 1554 já descrevia os horrores dos embates indígenas²² contra os quais era preciso defender-se. No ano seguinte registrou casos de martírios de irmãos da Companhia²³, como o ocorrido com Pero Corrêa e João de Sousa. Depois seria a vez do primeiro bispo do Brasil, D. Pêro Fernandes Sardinha. Também em

.....
¹⁹ Cf. AGS, SP 1583, /04/1633, p. 384 r.

²⁰ Cf. José de Anchieta, *op. cit.*, p. 194.

²¹ Cf. *op. cit.*, p. 108.

²² Cf. *op. cit.*, p. 45-59.

²³ Cf. *op. cit.*, “Carta de Piratininga”, 1555, p. 81-87, “Carta de São Vicente”, 15/03/1555, p. 89-93.

várias ocasiões ele proprio «bebeu muitos tragos da morte»²⁴ e presenciou espetáculos abomináveis que, quase sempre, alcançavam a apoteose quando a cabeça da vítima era quebrada a pauladas. Esse ritual poderia ser ainda precedido por espetadas de objetos pontegudos nos membros dos infelizes seres esquarterados ainda vivos.

Escrevendo de Piratininga, em abril de 1557, sobre os fatos ocorridos de setembro a dezembro de 1556, Anchieta menciona uma fortaleza na capitania de São Vicente que serviu de abrigo a sete ou oito portugueses, cuja povoação fora saqueada por um grande grupo de nativos²⁵. Tal menção indica tratar-se de obra abaluartada, a qual consistia em garantir que as partes ficassem protegidas e defendidas entre si, sendo fechadas para que poucos pudessem defender-se estando cercados por muitos²⁶. Anchieta identifica tal técnica européia nas obras de fortificação realizadas na entrada da barra da Baía de Guanabara, por Nicolau Durant de Villegagnon, em 1555, pois, segundo comenta, os franceses construíram uma torre bem provida de artilharia e fortificada por todas as partes²⁷. Ainda completa a informação sobre ser a torre fortíssima “com batuartes e muita artilharia e casas de moradores”²⁸.

Conhecendo os intentos franceses, Mem de Sá dirigiu-se ao Rio de Janeiro em princípios de 1560, com duas armadas para combater a fortaleza, onde esperou por socorro enviado de São Vicente. Anchieta oferece pormenores da situação do dito forte: «Era a fortaleza mui forte, assim pela natureza e situação do lugar, toda cercada de penhas, que se não por uma subida estreita e alta por rochas, como pela muita artilharia, armas, alimentos, e grande multidão de bárbaros que tinha, de maneira que pelo juízo de todos era enexpugnável.»²⁹

Ainda esclarece que Mem de Sá destruiu a fortíssima torre dos franceses e com ela a esperança dos adversários levarem adiante os projetos de se tornarem senhores da região³⁰.

Critérios estratégicos de natureza geopolítica e económica nor-

.....

²⁴ Cf., *op. cit.*, p. 223.

²⁵ Cf. *op. cit.*, p. 109.

²⁶ Cf. Juan Manuel Zapatero, *op. cit.*, p. 37.

²⁷ Cf. José de Anchieta, *op. cit.*, p. 167.

²⁸ Cf. *op. cit.*, p. 319.

²⁹ Cf. *op. cit.*, p. 169.

³⁰ Cf. *op. cit.*, p. 311-312, 319.

teavam a localização de uma fortaleza, geralmente, situadas em regiões limitrofes, em pontos de comércio lícito ou ilícito, em zonas de riquezas minerais, em núcleos populacionais prometedores e ainda em pontos que pudessem oferecer abrigo às expedições de ataque contra os inimigos. O ocorrido no Rio de Janeiro bem exemplifica o último caso.

No final de 1564 partia de Salvador a armada de Estácio de Sá com a incumbência de povoar o Rio de Janeiro. Antes de chegar ao destino aportou em São Vicente, onde tratou dos demais socorros necessários para realizar a sua missão. Não tardou para que Anchieta se dirigisse a São Sebastião com mais reforços, encontrando o capitão mor empenhado na organização da defesa da futura povoação. Em 1 de março do ano seguinte, segundo o descrito por Anchieta: «Começaram a roçar em terra com grande fervor e cortar madeira para a cerca ... acarretá-la aos ombros, terra, pedra, e outras cousas necessárias para a cerca, sem haver nenhum que a isso repugnasse; desde o capitão-môr até o mais pequeno todos andavam e se ocupavam em semelhantes trabalhos».³¹

Pelo exposto, a cerca de muralha conformaria a chamada praça fechada que, tão logo começou a ser construída, atraiu as ciladas dos Tamoios contrários. Em 10 de março ainda não estava acabada, «não havendo nela baluarte nem casa alguma feita em que pudesse a gente recolher»³². Entretanto, a presença de uma nau de mercadores franceses tomada como inimiga rendeu a Estácio de Sá quantidade razoável de pólvora e de artilharia necessárias para a cerca³³.

No derradeiro dia do mesmo mês, Anchieta partiu de São Sebastião. Antes, porém, pôde observar que fora «feito um baluarte mui forte de taipa de pilão com muita artilharia dentro, com quatro ou cinco guaritas de madeira e taipa de mão, todas cobertas de telha» trazidas de São Vicente, sendo que outras e outros baluartes foram construídos³⁴. Vê-se, pois, que as obras eram bastante rudimentares, posto que em apenas vinte dias foram levantadas.

Os Tamoios não desistiam do intento de tomar São Sebastião.

.....
³¹ Cf. *op. cit.*, p. 259.

³² Cf. *op. cit.*, p. 260.

³³ Cf. *op. cit.*, p. 261.

³⁴ Cf. *op. cit.*, p. 263.

Com esse fim juntaram duzentas canoas e projetaram cercar a Ilha com grandes mantas de madeira para se defenderem do contra ataque³⁵. Na carta dirigida ao padre Diogo Mirão, em 9 de janeiro de 1565, Anchieta solicitou que lembrasse e incitasse o rei D. Sebastião para que provesse a cidade do necessário. Isso porque, a cerca construída pelos portugueses não era “mais que um pé a tomar posse da terra”, ainda que constituísse obra bastante grandiosa por chamar-se São Sebastião, como o glorioso mártir e o Rei, o qual deveria favorecer a cidade do mesmo nome³⁶.

No final do ano seguinte, Mem de Sá deixava a Bahia rumo ao Rio de Janeiro com nova armada enviada pelo Rei. No princípio de 1567, destruiu duas aldeias de índios ainda fiéis aos franceses³⁷ e por ordem de D. Catarina iniciou a construção do Fortaleza de Santa Cruz.

Também conhecida como Fortaleza da Barra do Rio de Janeiro, o seu complexo arquitetônico e a vista privilegiada da Baía de Guanabara propiciam momentos de contemplação e reflexões sobre o papel desempenhado pelo Rio de Janeiro naqueles idos.

Face ao desenvolvimento do tráfico de mercancias e escravos destinados ao porto de Buenos Aires, o Rio de Janeiro passou a figurar como ponto de apoio nas rotas de contrabando rumo ao Atlântico Sul. Do ano de 1605, o Arquivo Geral de Simancas, em Valladolid, na seção “Secretarias Provinciales”, guarda registros de solicitação de armas e munições e outros sobre a oficialidade que servia no dito forte³⁸.

Tecendo comentários gerais sobre os fortes do Rio de Janeiro, na sua *Informação da Província do Brasil Para o Nosso Padre*, Anchieta destaca que além da fortaleza de Santa Cruz, ainda existiam três ou quatro fortes que tornavam a cidade muito defensível³⁹. Dentre os lembrados por Anchieta, merece destaque a Fortaleza de São Sebastião, edificada por determinação de Mem de Sá, em 1567. Construída no Morro do Descanso, que ficou conhecido como Morro do Castelo, defendia o porto dos padres da Companhia de Jesus, na atual Praça 15 de

.....
³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Cf. op. cit.*, p. 264.

³⁷ *Cf. op. cit.*, p. 316.

³⁸ Arquivo Geral de Simancas, SP 1476, 10/11/1605; SP 1473, 22/08/1620, p. 214r-v, 20/08/1620, p. 215r; SP 1474, 23/05/1620, p. 371v-373r.

³⁹ *Cf. José de Anchieta, op. cit.*, p. 428.

Novembro. Em 1572 recebeu melhoramentos por ordem de Cristovão de Barros. Suas ruínas desapareceram nas primeiras décadas do século XX com a demolição do morro que a sustentava. Outro baluarte referido por Anchieta é a Fortaleza da Lage iniciada em 1555, com a instalação de Villegagnon na Baía de Guanabara. Com a retirada francesa foi abandonada e, devido às tempestades que varriam o rochedo pondo em perigo qualquer guarnição e armamento, assim permaneceu até 1584. Nesse ano Salvador Correia de Sá retomou a construção da fortaleza que ainda sobrevive com o nome de Forte Tamandaré.

Em 1565 foi iniciada a Fortaleza de São João, a nordeste da Ponta de São Teodósio, no antigo morro “Cara de Cão”, situado na entrada da Baía de Guanabara. Posteriormente foi melhorada e ampliada, e ainda pode ser vista.

Enquanto a ocupação do Rio de Janeiro infere-se no projeto de defesa local visando garantir a posse da terra contra algumas tribos indígenas confederadas aos invasores franceses, o caso de São Vicente apresenta razões cujo dimensionamento são mais amplos.

A colonização portuguesa no Brasil inaugurou-se com a fundação da vila de São Vicente, em 1532. O fator estratégico presente na fundação de São Vicente impeliu a construção de paliçadas e fortalezas no litoral meridional do Brasil. A partir desse ponto os portugueses projetaram descobrir e percorrer um caminho terrestre que os levassem às mesmas riquezas das terras metalíferas do Peru ou até elas. No entanto, São Vicente logo demonstrou outras vocações caracterizadas pela proteção contra ataques de invasores e indígenas a eles confederados. Note-se ainda o papel de São Vicente ao fornecer abrigo aos castelhanos que se dirigiam ao Paraguai e vulneráveis em meio à guerra travada entre os indígenas de tribos rivais. Tal foi o caso de Andrés de Montalvo, segundo a petição de socorro dirigida ao Rei da Espanha e lavrada na vila de Santos, em 1568⁴⁰.

Eram evidentes os contatos entre os moradores da capitania vicentina com os castelhanos residentes no Paraguai e seria natural que despontassem ensaios comerciais entre ambas as regiões. Note-se que tais ensaios ganharam novas dimensões inserindo-se na articulação do

.....

⁴⁰ Cf. Roseli Santaella Stella, *Sobre a Capitania de São Vicente*, São Paulo, Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, 1999, p. 31-98.

comércio português com a porção meridional do Brasil, objetivando lucrar com os tesouros metalíferos das Índias de Castela, primeiro através do Paraguai e depois de Buenos Aires. Entretanto, ambas as situações, contam com reduzidos registros para a devida documentação, fato explicável por se tratar de comércio clandestino que, por sua natureza ilícita, não deixou resquícios capazes de comprometer os envolvidos e contabilizar o tráfico existente. Por isso entende-se que aspectos estratégicos da fundação de São Vicente não têm sido devidamente estudados, à semelhança das abordagens desenvolvidas sobre a fundação de entrepostos oficiais portugueses na África e na Índia.

Nesse sentido, um fato é certo. Havia a necessidade de promover a penetração portuguesa em terras americanas da Espanha, além de proteger a parte sul do Brasil dos invasores candidatos à captação das riquezas espanholas.

O movimento de ocupação rumo ao sul resultou mais do trato pessoal dos moradores de São Vicente com o Paraguai e, a partir de 1580, com o porto de Buenos Aires, enquanto o movimento em direção do Norte e Nordeste do território brasileiro atendeu projetos oficiais de ocupação.

Portanto, no século XVI, sob o ponto de vista político-econômico, oficial e oficioso, a estratégica capitania vicentina deveria ser defendida, conforme atestam as intensas atividades de construção e reforço de fortalezas nesta porção meridional do território, e cenário de marcantes acontecimentos nas primeiras décadas de conquista e ocupação.

Após os primeiros combates contra os franceses no Rio de Janeiro era urgente estabelecer a paz com os Tamoios. Para tanto, em 1564, Anchieta e Nóbrega dirigiram-se a Iperoig, e no caminho buscaram abrigo na Fortaleza de “Beriguioca” ou “Beriquioca”, onde estiveram por cinco dias confessando e comungando moradores e escravos aptos a receberem os Sacramentos⁴¹

Tal fortaleza visitada por Anchieta e ponto de referência⁴² em suas viagens ao longo do litoral da capitania de São Vicente, é a conhecida Fortaleza de São João de Bertioiga, situada no canal que separa a Ilha de Santo Amaro do continente. Construída em 1553, por determinação do

.....
⁴¹ Cf. José de Anchieta, *op. cit.*, 207.

⁴² Cf. *op. cit.*, p. 243, 254, 256.

governador geral Tomé de Souza, a fortaleza foi edificada no mesmo local onde o donatário da capitania de São Vicente, Martim Afonso de Sousa, construíra o entrincheiramento de São Tiago, em 1532. Ainda que tal obra fosse rudimentar conseguiu repelir o ataque de índios Tamoios, em 1547.

O relato de Hans Staden bem descreve como os portugueses deram continuidade aos empreendimentos do primeiro donatário de São Vicente, quando refere-se à trincheira construída junto à barra de Bertioiga, anos depois transformada na Fortaleza de São João.

...pareceu conveniente, aos comandantes e à Câmara, não abandonar o lugarejo, mas fortificá-lo o máximo possível, porque de lá se podia defender toda a região. E assim aconteceu.

... Determinaram por isso construir bem em frente de Bertioiga, na Ilha de Santo Amaro, próximo ao mar, uma casa, destinando-lhe uma guarnição e peças de artilharia com tenção de impedir a passagem dos índios. Assim já haviam encetado a construção de uma fortaleza na ilha, mas não a tinham terminado porque, como me contaram, nenhum artilheiro português queria aí arriscar-se.

Fui lá e examinei a situação do lugar. Quando os habitantes souberam que eu era alemão e que entendia um pouco do manejo de canhões, propuseram-me que me estabelecesse na casa da ilha e que os ajudasse na espreita do inimigo. Poriam aí alguma gente e me pagariam bem. Disseram também que se eu aceitasse isso, saberia o Rei de Portugal agradecer-me, pois costumava ser um soberano generoso especialmente para com aqueles que o ajudavam e assistiam nas novas terras.

Combinei com eles servir quatro meses na casa. Então devia chegar um encarregado do Rei com navios e contruir um edifício de pedra seguro, que tinha de ser mais forte. E assim se fez.

... Tínhamos alguns canhões, estávamos porém em grande perigo e nunca seguros diante dos índios, pois a casa não era muito sólida.

... Depois de alguns meses chegou o logar-tenente do Rei, pois a Câmara havia escrito a Sua Majestade com que insolência se portavam os inimigos que vinham do Norte, como era bonita a terra, e que não seria avisado abandoná-la. O logar-tenente Tomé de Souza tinha que dar uma solução. Ele inspecionou a região de Bertioiga e também o lugar que a Câmara quisera fortificar.

... Construiu-se a fortaleza de pedra, pondo-se nela alguns canhões. O forte e estas peças me foram confiados, devia vigiá-los e manter boa guarda.⁴³

Anchieta atribuiu à opressão dos Tamoios e ao assédio francês o motivo de tal edificação dotada de duas torres para melhor defesa, posto que a região era a principal porta de acesso para aquela parte do continente. No entanto, os inimigos continuaram assediando Bertioiga até que o Rio de Janeiro foi de fato povoado⁴⁴.

Em 1580, face ao governo de Felipe II em Portugal, a Colônia lusa passou a figurar nos projetos de defesa do Império dos Áustrias na América. E um fator determinou as atenções da Coroa espanhola nesse sentido, qual seja a privilegiada posição geográfica do Brasil, escudo natural pelo lado Atlântico, com relação aos minérios encontrados especialmente no Alto Peru.

Os tesouros da América que começaram a encher os cofres espanhóis, principalmente a partir de 1545, supostamente seriam agora mais facilmente protegidos, já que a imensa porção atlântica do continente colocava-se sob a tutela filipina. O Brasil, se guarnecido, talvez esfacelasse as investidas de franceses e ingleses contra as reservas mineralógicas encontradas em Potosi. Além disso, a frota naval espanhola contaria com os portos atlânticos de que Portugal dispunha, inclusive no Brasil, bem como com os conhecimentos náuticos dos experientes marinheiros lusos, que a Espanha deixou de reunir por estar empenhada na unificação dos reinos e na defesa do Mediterrâneo. Aos fatores de interesse geo-políticos com relação à fatia americana somava-se a oportunidade de frear o contrabando entre as colônias luso-espanholas e a ação dos peruleiros na América⁴⁵.

Três anos após instaurar-se o domínio espanhol, em 1583, chegou ao Brasil Diogo Flores de Valdez, general da armada destinada ao Estreito de Magalhães. Estando em São Vicente, segundo Anchieta, mandou construir um forte na Ilha de Guaibe, onde deixou gente e artilharia⁴⁶. Trata-se, pois, do Forte da Barra Grande, também conhecido como Forte de Santo Amaro da Barra Grande.

Comprova tal constatação a carta de Valdez dirigida a Felipe II,

.....
⁴³ Cf. Hans Staden, *op. cit.*, p. 75, 76 e 77.

⁴⁴ Cf. José de Anchieta, *op. cit.*, p. 315.

⁴⁵ Cf. Roseli Santaella Stella, *O Domínio Espanhol no Brasil durante a Monarquia dos Felipes*, São Paulo, Unibero/Ceneun, 2000, p. 22.

⁴⁶ Cf. José de Anchieta, *op. cit.*, p. 309, 328, 430.

onde comentou ter mandado que o capitão-mor de São Vicente, Jerônimo Leitão,

...que alli Reside se fortaleciese lo mejor que pudieses hasta que yo dava a VMd. aviso. Y anssi el dicho capitan y gente de la tierra Pidieron conforme aquella orden se hiziese Un fuerte en la boca de la entrada Pues era tan a proposito y anssi el contador lo començo A fabricar Conforme la trata que para ello dio bautista Antonelli El ynginiero q VMd. ymbio Para los fuertes de estrecho.⁴⁷

Antonelli era um dos engenheiros reais encarregado de edificar fortes no Estreito de Magalhães que, por acompanhar Valdez, acabou projetando outras fortificações no Brasil, a exemplo da construída na Paraíba.

Diante da necessidade de tornar o forte operante, antes de seguir ao Rio de Janeiro, Valdez ordenou que a construção fosse concluída e guarnecida com artilharia de bronze e ferro. Ainda deveria ser suprida com cem homens de guerra. Thomas Garri que ia como governador de uma das fortalezas do Estreito foi nomeado com igual cargo para servir em São Vicente. Como capitão da fortaleza ficou Fernando de Miranda, sobrinho do comandante da armada⁴⁸. A Fortaleza da Barra Grande reflete nos dias atuais a importância estratégica da capitania de São Vicente.

Não muito distante desta, Anchieta observou a existência de outra fortificação⁴⁹. Tratava-se do Forte de Santos, construído por Braz Cubas, em 1543, que em conjunto com os demais defendia a entrada da Capitania situada a pouco caminho para toda sorte de embarcações dirigidas ao extremo sul do Atlântico.

Quanto à defesa da porção norte do Brasil, o Regimento do primeiro governador geral, Tomé de Sousa⁵⁰, de dezembro de 1548, bem demonstra o interesse régio em privilegiar a Bahia de Todos os Santos.

.....

⁴⁷ Cf. Arquivo Geral de Índias, Charcas 41, doc. 27, 05/08/1583, carta 1, p. 6.

⁴⁸ Cf. Roseli Santaella Stella, *O domínio espanhol no Brasil...*, p. 88.

⁴⁹ Cf. José de Anchieta, *op. cit.*, p. 430.

⁵⁰ Marcos Carneiro de Mendonça, *Regimento de Tomé de Sousa. Raízes da Formação Administrativa do Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1972, Tomo 1, p. 33-51.

Transformada em sede do governo colonial, tal empreendimento interrompia o destaque da capitania de São Vicente, de Martim Afonso de Sousa, no panorama geral do Brasil em meados do século XVI.

Vê-se também no mesmo Regimento o caráter militar da expedição de Tomé de Sousa, contendo normas para este serviço. As orientações militares ainda seriam complementadas após a União das Coroas, quando Francisco Giraldes foi nomeado governador geral do Brasil, em 1588, embora não tivesse exercido as funções por se haver perdido nos mares em busca da Bahia de Todos os Santos. O seu Regimento indica a preocupação da Coroa em conhecer a capacidade bélica da Colônia e cogita a formação de bombardeiros treinados sob a orientação de oficiais, de maneira a formar até cem artilheiros habilitados e registrados nas Câmaras das cidades, às quais caberiam os gastos com a pólvora utilizada no treinamento⁵¹.

Do Regimento de Tomé de Sousa constavam instruções gerais para a defesa das capitanias⁵². Ao tratar da Bahia indica o estado de carência da capital da Colônia, apontando a existência de cerca que deveria ser reparada, além da construção de outra «junto dela, de valos e madeira ou taipal, como melhor parecer», e de uma fortaleza no lugar onde fosse efetuado o desembarque.⁵³

São desta época o Castelo das Portas de São Bento, construído entre 1548 e 1553 e localizado no centro de São Salvador. Esta obra fazia parte de um projeto para a defesa da parte sul e sueste da cidade. Durante o governo de Lourenço da Veiga (1578-1581) foi melhorado e reconstruído em alvenaria.

Para complementar o sistema defensivo da cidade, pelo lado norte, foi edificado no mesmo período o Castelo das Portas do Carmo com Bateria localizada em uma colina. Também no centro de São Salvador levantou-se a Bateria em Palácio que, juntamente com o Castelo das Portas de São Bento e das Portas do Carmo, defendia a cidade e, em especial, o Palácio do Governador.

Em 1586, durante o governo de Teles Barreto foi construído o Forte de Nossa Senhora de Monte Serrate, sob a invocação de São

.....
⁵¹ Cf. *op. cit.*, *Regimento de Francisco Giraides*, p. 259-277.

⁵² Cf. *op. cit.*, *Regimento de Francisco Giraides*, cap. 19, p. 42.

⁵³ Cf. *op. cit.*, *Regimento de Francisco Giraides*, cap. 3, p. 36.

Felipe. Localizava-se na ponta de uma colina, adiante do fortim de Santo Alberto, junto a uma enseada ao norte da cidade. No governo de Francisco de Sousa (1591-1602) foi reconstruído com pedra e cal.

Ainda que a Bahia contasse com tais obras e, seguramente, Anchieta as tivesse conhecido, posto que aí residiu na condição de Provincial da Companhia de Jesus entre 1576 e 1587, não lhes dedicou comentários que apontam os mesmos interesses demonstrados pelas fortificações existentes em São Vicente e no Rio de Janeiro.

A Casa da Torre ou Forte Garcia D'Ávila, também na Bahia, igualmente não recebeu as atenções do nosso cronista. Em 1551, Garcia D'Ávila construiu ao norte da Bahia, no litoral próximo ao rio Real e a cerca de 60 km de São Salvador, um castelo com uma torre e por isso a denominação para sua vivenda.

A casa feudal dos Ávilas foi construída em uma elevação distante do mar cerca de 2 km., na pequena enseada denominada Tatuapara. O Castelo era luxuoso e possuía uma rica Capela que graças à localização privilegiada, por um lado, dominava o mar e, por outro, o sertão. Em 1587 já contava com galerias subterrâneas e fortes defesas, inclusive baluartes, ganhando muralhas construídas com pedra, cal de marisco e azeite de peixe, em condições de resistirem a quaisquer investidas de corsários que acostavam ao litoral.

Ainda que acusados de prepotentes, os Ávilas muito contribuíram com o seu poderoso prestígio para promover a defesa da Bahia. Esta, por sua vez, seria o ponto de partida para a marcha rumo ao norte, destacando-se ainda Pernambuco que serviu como base para a conquista definitiva da Paraíba e, posteriormente, do Rio Grande do Norte ao Amazonas.

A conquista da Paraíba foi iniciada em 1501, sendo constantemente assediada pelos índios Potiguares insuflados por piratas franceses. Apesar das expedições organizadas em 1575 e 1579 para por fim às investidas contra a população dos engenhos, medidas mais eficientes seriam tomadas a partir de 1584. Nesse ano, uma força espanhola comandada por Valdez e outra portuguesa sob o comando de Frutuoso Barbosa chegou à Paraíba, onde queimou navios inimigos e construiu o Forte de São Felipe, deixando uma guarnição luso-espanhola chefiada por Francisco Castrejón. Graças a aliança com os índios Tabajaras, e após terrível resistência dos Potiguares e franceses, criou-se a nova ca-

pitania real da Paraíba. A partir de então foi possível retomar a tarefa da conquista em direção à região do Rio Grande.

A partir de 1597 foram decisivos os empreendimentos da Coroa no Rio Grande do Norte, levados a cabo por Feliciano Coelho, capitão mor da Paraíba. No ano seguinte, no dia 6 de Janeiro, Manuel Mascarenhas Homem iniciou a construção do Forte dos Reis Magos, origem da futura Natal e que Anchieta não chegou a conhecer.

Através de mecanismos aqui indicados, durante o período em que Anchieta viveu no Brasil, foram feitas penetrações em novos territórios de norte a sul, tendo como ponto de apoio rudimentares ou bem providas fortificações.

Fato é que a imensa costa brasileira, inicialmente pontilhada de feitorias, - barracões cercados para armazenar os frutos da terra -, de sedes de engenhos e de pequenos núcleos populacionais apresentou um esquema de agrupamento urbano não uniforme, porquanto foram diversas as condições sob as quais se realizou a colonização e a conquista do território, e cuja estrutura gravita sob as cidades brasileiras até o presente.

Para tanto, paliçadas indígenas foram destruídas e construídas, baluartes foram levantados e paredes de barro e madeira tiveram suas espessuras constantemente reforçadas contra flexas e armas de fogo de invasores ocasionais. Ainda que adaptadas aos recursos locais, construídas de taipa e barro, em conjunto com as poucas milícias existentes, obedeceram às finalidades de defesa a que se destinavam.

Ao longo do tempo, tais edificações defensivas, ao sofrerem uma série de modificações e incorporações baseadas na crescente especialização da arte da guerra, tornaram-se a um só tempo máquinas de guerra e núcleos precursores das futuras cidades, marcos do processo civilizador e de urbanização do Brasil, proporcionando riquezas arquitetônicas, hoje memória e monumento.

Tal conjunto mencionado por Anchieta nos seus registros apresenta exemplares que se perpetuaram como testemunho de que a história de um povo, ou o projeto luso de civilização prolonga-se até aos nossos dias⁵⁴. E compreender o que terá sido a terra dos brasis na cen-

.....

⁵⁴ Para um balanço geral do projeto luso de civilização visível nas edificações defensivas do Brasil, *vide* João Rosado Correia (coord.), Roseli Santaella Stella *et alii.*, *Fortificações*

túria dos descobrimentos, certamente, é compreender a obra de Anchieta, cujo legado ultrapassa os limites geográficos do Brasil, fonte da sua inspiração, e alcança o cenário luso, berço efetivo da sua erudição.

.....
Portuguesas no Brasil: Dos Descobrimientos à Época Pombalina. Uma Redescoberta da Origem Cultural do Brasil, Lisboa, Fundação Convento da Orada, 1999. Sobre a ordem das palavras na composição da língua latina, veja-se o capítulo que Quintiliano lhe dedica em *Institutiones Oratoriae*, IX, 4, onde o termo *textus* é usado no sentido gramatical de composição da frase (IX, 4, 13).

Apêndice
CRONOLOGIA DAS FORTIFICAÇÕES ERIGIDAS NO BRASIL
DURANTE O SÉCULO XVI

ANO	NOME	LOCALIZAÇÃO
1534	Forte ou Fortaleza da Barra, de Santo Antônio da Barra ou Forte Grande	Ponta do Padrão, Bahia
1543	Forte de Santos	Santos, São Paulo
Meados do séc. XVI	Bateria em Palácio	Salvador, Bahia
Meados do séc. XVI	Castelo das Portas de São Bento	Salvador, Bahia
Meados do séc. XVI	Castelo das Portas do Carmo	Salvador, Bahia
1551	Casa da Torre, Torre de Gracia D'Ávila, Castelo ou Forte Garcia D'Ávila	Enseada Tatuapara, Bahia
1553	Forte ou Fortaleza de São João de Bertioiga, de São João Batista de Bertioiga ou Fortaleza de São Tiago	Bertioiga, São Paulo
1555 / 1557	Bateria da Glória	Outeiro da Glória, Rio de Janeiro
1565	Fortaleza de São João	Baía de Guanabara, Rio de Janeiro
1567	Fortaleza de Santa Cruz, Santa Cruz da Barra ou Nossa Senhora da Guia	Baía de Guanabara, Rio de Janeiro
1567	Fortaleza ou Forte de São Sebastião ou Morro do Castelo	Antigo Morro do Castelo, Rio de Janeiro
1579	Forte da Ilha da Conceição, da Restinga ou São Bento	João Pessoa, Paraíba
1583	Bateria da Baía de Lucena	Baía de Lucena, Paraíba
1583	Forte de Nossa Senhora de Monte Serrate ou São Felipe	Salvador, Bahia
1583 / 1584	Fortaleza da Barra Grande, de Santo Amaro da Barra Grande ou da Barra Grande de Santos	Santos, São Paulo
1584	Fortaleza da Lage ou Forte Tamandaré	Baía de Guanabara, Rio de Janeiro
1584	Forte de São Felipe	João Pessoa, Paraíba
1585	Forte de Varadouro ou de Nossa Senhora das Neves	Rio Paraíba, Paraíba
1586	Forte do Cabedelo, dos Matos, de Santa Catarina ou Margarida	Cabedelo, Paraíba
1590	Castelo ou Forte do Mar, Forte de São Francisco da Barra ou do Picão	Recife, Pernambuco
1590	Forte de São Cristóvão	Rio Sergipe, Sergipe
1590	Fortim de São Jorge Velho	Entre Olinda e Recife, Pernambuco
1591	Forte de Inhobim, Rio Verde ou Azul	Inhobim, Paraíba
1594	Forte de Santo Alberto, Lagartixa, ou dos Franceses, ou Fortim São Tiago	Salvador, Bahia
1598	Forte dos Reis Magos ou dos Três Reis Magos	Natal, Rio Grande do Norte

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Geral de Índias, Charcas 41, doc.27, 05/08/1583, carta 1, p. 6.

Arquivo Geral de Simancas, SP 1476, 10/11/1605.

Arquivo Geral de Simancas, SP 1473, 22/08/1620, p. 214r-v.

Arquivo Geral de Simancas, SP 1473, 20/08/1620, p. 215r.

Arquivo Geral de Simancas, SP 1474, 23/05/1620, p. 371v-373r.

Arquivo Geral de Simancas, SP 4583, /03/1633, p. 382r-389r.

FONTES IMPRESSAS

ANCHIETA, José de, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*, São Paulo, EDUSP, 1988.

KNIVET, Anthony, *Narração da Viagem que, nos Anos de 1591 e Seguintes, fez Antonio Kinivet, da Inglaterra ao Mar do Sul, em Companhia de Thomas Cavendish* (Tradução de Hygino Duarte Pereira), Rio de Janeiro, Pinheiro, 1879.

LÉRY, Jean de, *Viagem à Terra do Brasil*, São Paulo, EDUSP, 1980.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de, *Raízes da Formação Administrativa do Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1972, Tomo 1.

SOUSA, Gabriel Soares de, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Editora Nacional/EDUSP, 1971.

STADEN, Hans, *Duas Viagens ao Brasil*, São Paulo, EDUSP, 1974.

THEVET, André, *As Singularidades da França Antártica*, São Paulo, EDUSP, 1978.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

FERNANDES, Florestan, *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1970, 2ª ed.

RAMINELLI, Ronald, *Imagens da Colonização: A Representação do Índio de Caminha a Vieira*, São Paulo, Jorge Zahar Editor – EDUSP, 1996.

Revista Oceanos 28, (Lisboa, 1996, Out./Dez.).

REIS FILHO, Nestor Goulart, *Contribuição ao Estudo da Evolução Urbana do Brasil: 1500-1720*, São Paulo, Livraria Pioneira – EDUSP, 1968.

STELLA, Roseli Santaella, *Sobre a Capitania de São Vicente*, São Paulo, Academia Lusitana de Ciências, Letras e Artes, 1999.

_____, *et alii*, CORREIA, João Rosado (Coord.), *Fortificações Portuguesas no Brasil: Dos Descobrimentos à Época Pombalina. Uma Redescoberta da Origem Cultural do Brasil*, Lisboa, Fundação Convento da Orada, 1999.

_____, “Anchieta e a Fundação de São Miguel de Ururá”, *Anais do Congresso Internacional Anchieta 400 Anos*, Universidade de São Paulo, Comissão IV Centenário de Anchieta, 1998, p. 329-336.

_____, *O Domínio Espanhol no Brasil Durante a Monarquia dos Felipes*, São Paulo, Unibero/Cenaun, 2000.

ZAPATERO, Juan Manuel, “Defensas y Fortificaciones Históricas en el Brasil”, *Castillos de Espana* 94, (Madrid, 1987) 37-42.

(Página deixada propositadamente em branco)



SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO

Portugal, Universidade de Coimbra

A ESTRUTURA DO DÍSTICO ELEGÍACO NA POESIA LATINA DE JOSÉ DE ANCHIETA

Uma das características específicas de cada idioma, em geral, e das línguas clássicas, em particular, é o modo como os vocábulos ocupam a sua posição relativa entre si dentro da estrutura sintagmática a que pertencem, e da qual depende em grande medida o múltiplo efeito estético e estilístico de uma composição.

No que respeita à língua latina, tal disposição obedece a um complexo conjunto de leis que lhe concedem uma entrelaçada interdependência lexical, numa espécie de entrançado vocabular com acentuadas consequências rítmicas e de coesão que fazem dela um verdadeiro “texto”, isto é, um autêntico tecido – um *textus* –, segundo a antiquíssima metáfora fabril que os teóricos antigos nos legaram¹. Essa organização elemental, conhecida na terminologia técnica pelo nome de *concin-nitas*², com o sentido de mistura e arranjo cuidadoso das partes de um todo, é um dos principais factores responsáveis pelo carácter literário de

.....
¹ Sobre a ordem das palavras na composição da língua latina, veja-se o capítulo que Quintiliano lhe dedica em *Institutiones Oratoriae*, IX, 4, onde o termo *textus* é usado no sentido gramatical de composição da frase (IX, 4, 13).

² Vd. Cícero, *O Orador*, 44, 149; 49, 164 sgs.

uma obra e pela beleza específica do seu estilo. Trata-se de uma esmerada conexão das palavras e das cláusulas de um discurso, com aplicação na prosa, especialmente na retórica, mas sobretudo na poesia, dada a sua particular intenção rítmica.

Dentro da poesia latina, a *concinntitas* adquire uma feição específica na estrutura do hexâmetro dactílico, quer em composições monófticas, quer principalmente em conjugação com o chamado “pentâmetro” na formação do dístico elegíaco, tão usado pelos principais líricos greco-latinos, em que os nomes (adjectivos e substantivos) assumem uma intencional e requintada ordenação com evidentes objectivos estilísticos, dos quais se serviu o poeta José de Anchieta na maior parte da sua vasta produção poética, como vamos ver pelo confronto de textos seus com os modelos latinos.

I

Para termo de comparação tomámos, como exemplo referencial do domínio da técnica da distribuição das palavras no dístico elegíaco, um texto de Tibulo, um dos líricos latinos que melhor soube aplicar aquelas regras na estrutura desta forma poética. Trata-se dos versos 1-48 da elegia III do livro I, que a seguir transcrevemos. Para melhor poderemos verificar a distribuição de cada um dos pares de adjectivos e correspondentes substantivos (ou pronomes), registámo-los a negro, ou a negro e a sublinhado, conforme se trate de pares simples, ou de pares duplos, em cada verso. Quando a mesma distribuição ultrapassa um único verso, os nomes em causa vão em sombreado. Assinalámos com uma barra a cesura principal do hexâmetro e a diérese do pentâmetro, que os dividem em dois hemistíquios:

- 1 *Ibitis Aegaeas sine me, / Messala, per undas,*
- 2 *O utinam memores / ipse cohorsque mei!*
- 3 *Me tenet ignotis / aegrum Phaeacia terris:*
- 4 *Abstineas avidas, / Mors, modo, nigra, manus.*
- 5 *Abstineas, Mors atra, / precor: non hic mihi mater,*
- 6 *Quae legat in maestos / ossa perusta sinus,*
- 7 *Non soror, Assyrios / cineri quae dedat odores*
- 8 *Et fleat effusis / ante sepulchra comis;*

- 9 *Delia non usquam, / quae me cum mitteret urbe,*
 10 *Dicitur ante omnes / consuluisse deos.*
 11 *Illa sacras pueri / sortes ter sustulit: illi*
 12 *Rettulit e triuiis / omnia certa puer.*
 13 *Cuncta dabant reditus; / tamen est deterrita numquam,*
 14 *Quin fleret nostras / respiceretque uias.*
 15 *Iipse ego solator, / cum iam mandata dedissem,*
 16 *Quaerebam tardas / anxius usque moras.*
 17 *Aut ego sum causatus / aues aut omina dira*
 18 *Saturniue sacram / me tenuisse diem.*
 19 *O quotiens ingressus / iter mihi tristitia dixi*
 20 *Offensum in porta / signa dedisse pedem!*
 21 *Audeat inuito / ne quis discedere Amore,*
 22 *Aut sciat egressum / se prohibente deo.*
 23 *Quid tua nunc Isis mihi, / Delia, quid mihi prosunt*
 24 *Illa tua totiens / aera repulsa manu,*
 25 *Quidue, pie dum sacra colis, / pureque lauari*
 26 *Te (memini) et puro / secubuisse toro?*
 27 *Nunc, dea, nunc succurre / mihi (nam posse mederi*
 28 *Picta docet templis / multa tabella tuis),*
 29 *Vt mea uotiuas / persoluens Delia uoces*
 30 *Ante sacras lino / tecta fores sedeat,*
 31 *Bisque die resoluta / comas tibi dicere laudes*
 32 *Insignis turba / debeat in Pharia.*
 33 *At mihi contingat / patrios celebrare Penates*
 34 *Reddereque antiquo / menstrua tura Lari.*
 35 *Quam bene Saturno / uiuebant rege, priusquam*
 36 *Tellus in longas / est patefacta uias!*
 37 *Nondum caeruleas / pinus contempserat undas,*
 38 *Effusum uentis / praebueratque sinum,*
 39 *Nec ~~uaga~~ ignotis / repetens compendia terris*
 40 *Presserat externa / ~~uaga~~ merce ratem.*
 41 *Illo non ualidus / subiit iuga tempore taurus,*
 42 *Non domito frenos / ore momordit equus,*
 43 *Non domus ulla fores habuit, / non ~~ficus~~ in agris,*
 44 *Qui regeret certis / finibus arua, lapis.*
 45 *Ipsae mella dabant / quercus, ultroque ferebant*

- 46 *Obuia securis / ubera lactis oues.*
 47 *Non acies, non ira fuit, / non bella, nec ense*
 48 *Immiti saeuus / duxerat arte faber.*

No poema a que pertencem estes versos, Tibulo recorda a sua passagem pela terra dos Feaces – a moderna ilha de Corfu (ou Corcira na designação grega) –, onde, a caminho do Oriente em campanha militar às ordens de Messala Corvino, acabou retido por grave doença que o fez temer a morte. Pondo de parte os pormenores do conteúdo, importa aqui considerar a estrutura formal da sua composição e especialmente a distribuição dos substantivos e adjectivos em cada verso ou na estrofe constituída por cada dístico.

O conspecto dos vocábulos assinalados a negro, a sublinhado, ou a sombreado, mostra que Tibulo usou das principais regras greco-latinas aplicáveis à sua ordenação e disposição relativa, da qual resultam inúmeras combinatórias possíveis em função de vários factores, cujos fundamentais são os seguintes:

- 1 - a presença de pares simples de adjectivo e substantivo;
- 2 - a presença de pares duplos de adjectivos e substantivos;
- 3 - a sua ordem morfológica: substantivo>adjectivo, ou adjectivo>substantivo;
- 4 - a sua ordem lógica ou funcional dentro de um sintagma: sujeito > objecto directo > objecto indirecto > complementos circunstanciais> etc;
- 5 - a colocação dos nomes dentro de apenas um dos dois membros (ou *cola*, ou hemistíquios) de cada verso, tendo em conta a pausa principal (diérese ou cesura) do verso em que se integram;
- 6 - a distribuição dos nomes pelos dois membros do mesmo verso;
- 7 - a posição paralelística, simétrica, ou quiástica, dos nomes entre si ;
- 8 - a distribuição dos nomes pelos dois versos (hexâmetro e “pentâmetro”) do dístico elegíaco.

Do uso destes factores, simples ou combinados, podemos, pois, organizar nada menos que sete dezenas de diferentes formas de distribuição de adjectivos e substantivos entre si e em relação a cada um dos dois membros de cada verso do dístico elegíaco, cujas possibilidades

combinatórias podemos esquematizar em fórmulas em que as letras S e A simbolizam, respectivamente, “Substantivo” e “Adjectivo”, S’ e A’ representam as mesmas categorias morfológicas mas com função sintáctica secundária em relação a S e A (vd. nº 4 da lista *supra*) e em que a barra / indica a principal cesura ou a diérese que divide cada verso nos seus dois membros³.

I.1. Pares simples

Assim, se contarmos apenas com um par simples de substantivo e adjectivo em cada verso, há seis possibilidades de variar as suas combinações, conforme ocupem um mesmo hemistíquio, ou se distribuam pelas duas metades de cada verso, e são as seguintes: A/S, S/A, AS/..., ../AS, SA/... e .../SA.

Exemplos da fórmula A/S colhidos no texto *supra* de Tibulo, que é a mais usada neste caso pelo poeta latino, encontramos-os logo no primeiro verso

A/S: 1 *Ibitis Aegaeas sine me, / Messala, per undas,*

bem como uma grande concentração em passos seguidos, como podemos verificar em 7-8 e 10-11, ou no seguinte grupo dos versos 35 e 37-38:

A/S: 35 *Quam bene Saturno / uiuebant rege, priusquam*
 A/S: 37 *Nondum caeruleas / pinus contempserat undas,*
 A/S: 38 *Effusum uentis / praebueratque sinum.*

Igual esquema se encontra ainda em mais oito aplicações do mesmo extracto tibuliano, a saber, os versos 14, 16, 18, 21, 26, 30, 42 e 46.

A disposição S/A é muito mais rara, e dela verificamos apenas um exemplo no texto de Tibulo, dentro do pentâmetro 32: *Insignis turba / debeat in Pharia.*

³ Sobre a estrutura do dístico elegíaco, vd. J. Luque Moreno, *El Dístico Elegíaco. Lecciones de métrica latina*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, e a vasta bibliografia aí incluída. Sobre o hexâmetro em particular vd., também, J. Marouzeau, *Traité de stylistique appliquée au latin*, p. 275-290.

Dos esquemas assimétricos, isto é, com um par simples e colocado apenas num dos dois membros do mesmo verso, encontramos dois exemplos para a forma AS/... (versos 23 e 45), dois para .../SA (versos 12 e 17) e um único exemplo para cada um dos grupos SA/... e .../AS (versos 5 e 33, respectivamente):

AS/...: 23 *Quid tua nunc Isis mihi, / Delia, quid mihi prosunt*

.../SA: 12 *Rettulit e triuiis / omnia certa puer.*

SA/...: 5 *Abstineas, Mors atra, / precor: non hic mihi mater,*

.../AS: 33 *At mihi contingat / patrios celebrare Penates.*

I.2. Pares duplos

Quanto aos pares duplos de adjetivos e correspondentes substantivos, o número das combinações que com eles se podem formar aumenta, como é evidente, de forma considerável, dado que estão em jogo simultaneamente quatro elementos em cada verso. Assim, e atendendo aos factores variáveis acima enunciados que determinam os arranjos possíveis neste caso, isto é, as ordens morfológica ou sintáctica, a distribuição equitativa ou não pelos hemistíquios do verso e a posição dos nomes (adjetivos e substantivos) entre si e relativamente às pausas métricas, podemos verificar três grupos de pares: par duplo exterior, par duplo interior e par duplo cruzado ou quiástico.

I.2.1. O par duplo exterior é aquele em que um par de adjetivo e substantivo, em concordância de género, número e caso entre si, precede um outro par semelhante.

Se os quatro nomes envolvidos neste duplo par se distribuírem em igual número pelos dois hemistíquios do verso, isto é, dois nomes de cada lado da pausa métrica, teremos quatro possíveis arranjos de disposição paralelística que têm em conta o carácter morfológico dos nomes, conforme os esquemas AS/A'S', A'S'/AS, SA/S'A' e S'A'/SA, e outros quatro de disposição simétrica, igualmente morfológica, segundo as fórmulas AS/S'A', SA/A'S', S'A'/AS e A'S'/SA. Estes casos são os menos preferidos pelos autores clássicos dum modo geral, por isso não encontramos nenhum exemplo no texto de Tibulo acima transcrito.

Se considerarmos a distribuição não equitativa dos mesmos nomes em relação à pausa métrica principal que divide o verso nos seus dois hemistíquios, de modo a ficarem três nomes dentro de um deles e ape-

nas o restante quarto no outro, teremos ainda mais dezasseis hipóteses de diferentes combinações na sua distribuição, deste modo: A/SA'S', ASA/S', S/AS'A', SAS'/A', A/SS'A', ASS'/A', S/AA'S', SAA/S', A'/S'AS, A'S'A/S, S'/A'SA, S'A'S/A, S'/A'AS, S'A'A/S, A'/S'SA e A'S'S/A.

Destes casos, uns mais frequentes que outros, colhemos no referido texto tibuliano apenas o seguinte exemplo:

A/SA'S': 22 *Aut sciat egressum / se prohibente deo.*

I.2. O par duplo interior é aquele em que um dos dois pares simples está envolvido pelos dois nomes do outro par.

Também aqui os quatro elementos do conjunto podem estar distribuídos equitativamente em relação à pausa principal do verso a que pertencem, ou seja, dois de cada lado, de maneira a apresentar as seguintes possíveis combinatórias de simetria funcional: SS'/AA', S'S/AA', AA'/S'S, A'A/SS', SA'/S'A, AS'/A'S, S'A/SA' e A'S/AS'. Se a repartição dos nomes se faz de modo desigual à volta da pausa rítmica, é possível formar ainda os arranjos S/S'A'A, S/A'S'A, A/S'A'S, A/A'S'S, S'/ASA', S'/SAA', A'/ASS' e A'/SAS'.

Ao contrário dos pares duplos exteriores acima considerados, estes homólogos interiores são de uso mais frequente nos poetas clássicos, incluindo Tibulo, que apresenta uma percentagem de cerca de 61% relativamente a outros tipos de pares duplos. Todavia, no texto tibuliano aqui transcrito, verificamos para estas estruturas rítmico-sintácticas apenas os seguintes três exemplos, todos pertencentes à área dos de repartição não equitativa em relação à pausa interior do verso:

A'/SAS': 4 *Abstineas aidas, / Mors, modo, nigra, manus.*

A/S'A'S: 6 *Quae legat in maestos / ossa perusta sinus,*

A'/ASS': 34 *Reddereque antiquo / menstrua tura Lari.*

I.3. O par duplo alterno ou quiástico é aquele em que os elementos (adjectivos e respectivos substantivos) se entrecruzam na sua ligação de concordância.

Como nos outros pares duplos atrás apreciados, também os elementos destes se podem distribuir em grupos de dois por cada hemistíquio do verso, segundo os esquemas SS'/AA', S'S/A'A, SA'/AS', S'A/A'S, AS'/SA', A'S/S'A, A'A/S'S e AA'/SS', ou de modo desequilibrado,

isto é, três de um lado e um do outro, deste modo: S/S'AA', S'SA'/A, S/A'S', S'AA'/S, A/S'SA', A'SS'/A, A/AS'S e AA'S/S'.

De todos os modelos até aqui apresentados, são os pares duplos alternos aqueles que os bons poetas clássicos preferem, dado o especial efeito estético que deriva do seu entrelaçamento sintático. O texto de Tibulo contém os seguintes exemplos:

SA'/AS':	3	<i>Me tenet <u>ignotis</u> / aegrum Phaeacia <u>terris</u>:</i>
“ “	36	<i>Tellus in <u>longas</u> / est patefacta <u>uias</u>!</i>
AA'/SS':	24	<i>Illa <u>tua</u> totiens / aera repulsa <u>manu</u>,</i>
“ “	29	<i>Vt mea <u>uotiuas</u> / persoluens Delia <u>uoces</u></i>
AS'/SA':	28	<i>Picta docet <u>templis</u> / multa <u>tabella tuis</u>,</i>
A'A/S'S:	41	<i><u>Illo</u> non <u>ualidus</u> / <u>subiit</u> iuga <u>tempore</u> <u>taurus</u>,</i>
“ “	48	<i><u>Immiti</u> <u>saeuus</u> / <u>duxerat</u> <u>arte</u> <u>faber</u>.</i>

I.4. Uma das características do dístico elegíaco consiste na sua unidade de sentido, fazendo com que o conjunto constituído por um hexâmetro e um pentâmetro presente, a maior parte das vezes, um todo lógico-sintático formal e unitário, frequentemente acentuado pelo recurso ao cavalgamento, que desloca para o segundo verso do dístico uma ou mais palavras que continuam e completam o sentido do primeiro.

Neste processo de *enjambement* entram muitas vezes os pares de adjectivos e respectivos substantivos, de modo a que a concordância entre eles se realize não no espaço de um só verso, mas dentro dos dois versos desta estrofe dual. Vejamos os três exemplos que o texto de Tibulo apresenta (vv. 19-20, 39-40 e 43-44) e em que os adjectivos *tristia*, *uagus* e *fixus* ocupam o primeiro verso de cada um dos dísticos, enquanto os correspondentes substantivos – *signa*, *navita* e *lapis*, respectivamente – estão sempre na segunda metade do pentâmetro (os pares em aprego vêm assinalados em sombreado):

19	<i>O <u>quotiens</u> <u>ingressus</u> / <u>iter</u> mihi <u>tristia</u> dixi</i>
20	<i><u>Offensum</u> in porta / <u>signa</u> dedisse <u>pedem</u>!</i>
39	<i>Nec <u>uagus</u> <u>ignotis</u> / <u>repetens</u> <u>compendia</u> <u>terris</u></i>
40	<i><u>Presserat</u> <u>externa</u> / <u>navita</u> <u>merce</u> <u>ratem</u>.</i>

- 43 *Non domus ulla fores habuit, / non fixus in agris,*
 44 *Qui regeret certis / finibus arua, lapis.*

Este processo, conjugado com outros pares presentes em cada umas destas estrofes dísticas (*offensum*>*pedem* na primeira; *ignotis*>*terris* e *externa*>*merce* na segunda; e *domus*<*ulla* e *certis*>*finibus* na terceira), contribui decisivamente para o acentuado entrelaçamento dos vocábulos e para a conseqüente coesão ou *concinnitas* formal e rítmica do texto e para a unidade de sentido própria desta estrutura poética.

II

Escolhemos, para confronto e apreciação da virtuosidade de José de Anchieta no domínio das técnicas da métrica e composição do dístico elegíaco, o texto correspondente aos versos 249-278 do seu maior poema latino, o *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, nos quais o poeta evoca o nascimento da Virgem Maria e a compara à luz de uma nova e estranha alvorada, e que aqui transcrevemos precedidos de tradução portuguesa:

ACERCA DO NASCIMENTO DA BEM-AVENTURADA VIRGEM MARIA

Que nova estrela d'alva cintila no firmamento dos astros?
 Que novo brilho resplandece nos céus da alvorada?
 Que novo luzeiro fulgura das culminâncias etéreas?
 Que nova chama em estranho clarão estremece?
 Que nova luz seus raios difunde na escuridão do orbe?
 Que nova luz, surgindo, meus olhos fustiga?
 Um maior fulgor se aproxima, uma alvorada se ergue mais rutilante,
 Mais clara irrompe a luz da manhã por sobre o alto das cumeadas.
 Vejo a rósea aurora brillhar com um maior rubor
 e enrubescer com sua cabeleira brilhante.
 Mais bela avança a clara luz celeste com seu manto
 de açafraão, sem parar em seu carro de rodas flamejantes.
 Mas que faço eu, insensato? A nova luz meus olhos ofuscou
 e na escuridão da caligem os mergulhou com sua nímia luz.

Na verdade, pela vez primeira, surge este claríssimo
 luzeiro em toda a terra, onde nenhuma luz havia.
 Tudo, desde a antiga origem do nascimento do mundo,
 a multidão infernal cobrira com seu horrível caos.
 Tudo, a vasta escuridão da noite havia amedrontado
 de nebuloso pavor e em negras trevas sepultara.
 Nenhuma aurora ainda removera do céu as suas densas sombras,
 nem do espaço etéreo os nocturnos cavalos ainda afugentara.
 E eis que, sob o cume do plácido Olimpo, a terra, em trevas
 sepultada, por primeiro contempla a luz que não tinha.
 É ela que põe termo às trevas da noite, é essa estrela cintilante
 que, com seus novos raios, faz brotar a luz diurna.
 Ela antecipa, na sua extrema beleza, a luz do Sol sem medida,
 e uma nobre manhã precede o dia que não acaba.
 Esta é a estrela que nasce da estirpe do grande Jacob,
 e luz que o lugar das trevas não há-de voltar a ocupar.

DE ORTV BEATAE VIRGINIS MARIAE

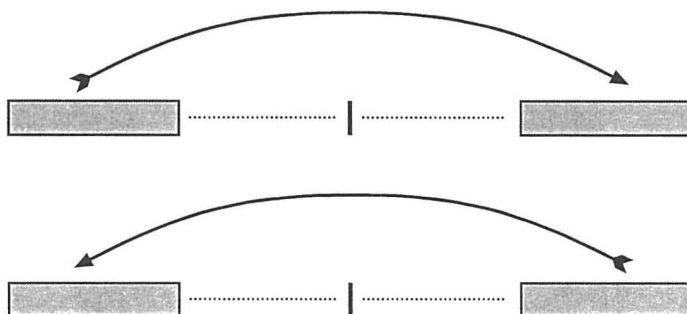
- 249 *Quis nouus astrigera / scintillat lucifer arce?*
 250 *Quis nouus Eoo / splendet ab axe nitor?*
 251 *Quis nouus aethereo / de culmine fulgurat ignis?*
 252 *Quae noua inassueto / lumine flamma micat?*
 253 *Quae noua lux radios / caecum diffundit in orbem?*
 254 *Quae noua lux oculos / uerberat orta meos?*
 255 *Maior adest fulgor, / rutilantior exit Eous,*
 256 *Clarius erumpit / per iuga celsa iubar.*
 257 *Maiori uideo roseam / nituisse rubore*
 258 *Auroram, nitidis / et rubuisse comis.*
 259 *Pulchrior inuehitur / croceo spectabilis aethra*
 260 *Tegmine, flammiferis / irrequieta rotis.*
 261 *Sed quid ago, insipiens? / oculos caligine mersit*
 262 *Decipiens nimia lux / noua luce meos.*
 263 *Nunc etiam primum / cunctis clarissima rebus*
 264 *Haec oritur lapsas, / lux ubi nulla fuit.*
 265 *Omnia ab antiqua / nascentis origine mundi*

- 266 *Texerat horrifico / turba Erebea Chao.*
 267 *Omnia nox late / nebuloso caeca pauore*
 268 *Terruerat, tenebris / obrueratque nigris.*
 269 *Nulla polo densas / aurora amouerat umbras,*
 270 *Aethere nocturnos / nulla fugarat equos.*
 271 *En primum placidi / sub uertice lumen Olympi,*
 272 *Quo caruit, tenebris / obruta terra uidet.*
 273 *Terminat haec noctis / tenebras lucemque diurnam*
 274 *producit radiis / stella corusca nouis.*
 275 *Praeuenit immensum / solis pulcherrima lumen,*
 276 *Perpetuumque praeit / nobile mane diem.*
 277 *Haec stella est, oritur / quae magni e stirpe Iacobi,*
 278 *Luxque tenebrarum / non habitura uicem.*

No pequeno espaço dos trinta versos deste texto de Anchieta encontramos uma notável percentagem de casos exemplificativos de várias das combinatórias possíveis de adjectivos e substantivos no âmbito do elenco geral acima exposto, que, pela variedade e pela escolha feita pelo autor dentro das de maior efeito poético, mostram à saciedade o perfeito domínio do “Canário de Coimbra” sobre as técnicas da poética clássica aplicável ao dístico elegíaco, que ele usou em nada menos que 6.500 versos de excelente latim humanístico.

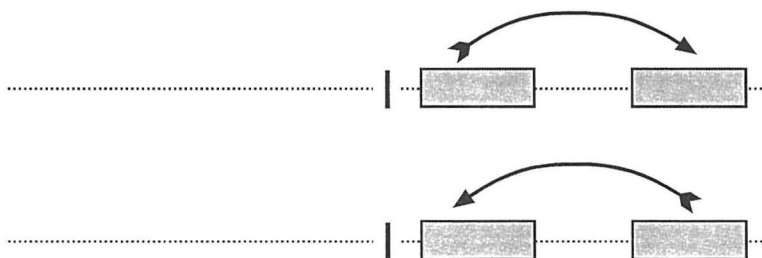
II.1. De entre os pares simples, há quatro que Anchieta usa neste texto com o artifício estético da disjunção ou afastamento dos seus elementos, colocando o substantivo num dos hemistíquios do verso e o respectivo adjectivo no outro; e com a particularidade de eles se dividirem por duas variantes, a saber, uma em que o substantivo ocupa o primeiro lugar e o adjectivo o segundo (S/A: vv. 268 e 278), e outra de ordenação inversa (A/S: 270 e 275). Vejamos um exemplo de cada tipo, seguido de uma representação gráfica em que as setas apontam o sentido vectorial da dependência e concordância sintácticas do adjectivo em relação ao substantivo:

- A/S: 270 *Aethere nocturnos / nulla fugarat equos.*
 S/A: 278 *Luxque tenebrarum / non habitura uicem*



E, para evitar o abuso deste processo e quebrar a eventual monotonia do ritmo sintáctico, o poeta utiliza, no contexto dos referidos pares, desde o verso 268 ao 278, e em alternância com eles, outros pares igualmente simples mas cujos elementos ocupam a mesma metade do verso, fugindo assim ao referido artifício (.../AS: 272 e 277; .../SA: 273):

.../AS: 272 *Quo caruit, tenebris / obruta terra uidet.*
 .../SA: 273 *Terminat haec noctis / tenebras lucemque diurnam*



II.2. Mas é na área mais complexa dos conjuntos de pares duplos de dois adjectivos e dois substantivos que Anchieta revela particular mestria e preferência na sua poesia novilatina, a julgar pelo que se vê no extracto do poema em análise.

Dos chamados pares duplos exteriores, em que a cada par de adjectivo e substantivo concordantes segue outro par igualmente concordante, tomando assim ambos os pares posições exteriores um ao outro, o nosso Poeta usa no mesmo texto apenas dois casos, incluídos nos versos 253 e 255, segundo o esquema AS/A'S' e o correspondente vector gráfico que a seguir apresentamos e que mostram algumas variantes de composição:

AS / A'S': 253 *Quae noua lux radios / caecum diffundit in orbem?*

AS / A'S': 255 *Maior adest fulgor, / rutilantior exit Eous.*



De facto, em ambos os versos, os pares de adjetivo+substantivo tomam posições exteriores uns aos outros sem qualquer entrelaçamento dos seus membros entre si. Por outro lado, o autor procurou variar as combinatórias, como se comprova no facto de, no v. 253, apenas o segundo hemistíquio conter uma forma verbal a separar o substantivo *orbem* do correspondente adjetivo *caecum* para dar relevo e intensidade a este último, enquanto no verso 255 os dois hemistíquios apresentam uma estrutura paralela entre si e semelhante à do anterior, com as formas verbais *adest* e *exit* a disjuntar os elementos e a exercer os mesmos efeitos de realce sobre os adjectivos *maior* e *rutilantior* que os precedem.

II.3. Maior recurso se revela nos designados pares duplos interiores, em que os elementos constitutivos de um dos pares encerram dentro de si os elementos do outro par, conforme os esquemas já acima explicados. Como também aí ficou dito, estes grupos são dos mais frequentemente usados pelos poetas elegíacos latinos. José de Anchieta, no seu texto aqui considerado, serviu-se deles por oito vezes, numa percentagem de perto de 30% relativamente a outros grupos, usando as cinco combinatórias seguintes de entre as dezasseis possíveis neste tipo de pares duplos: AA'/S'S' (vv. 250, 251 e 252), A'/SAS' (v. 262), A/S'A'S (v. 266), S'/SAA' (v. 274) e A'/ASS' (v. 276). Confrontemos alguns desses arranjos:

AA' / S'S': 251 *Quis nouus aethereo / de culmine fulgurat ignis?*

A' / SAS': 262 *Decipiens nimia / lux noua luce meos.*

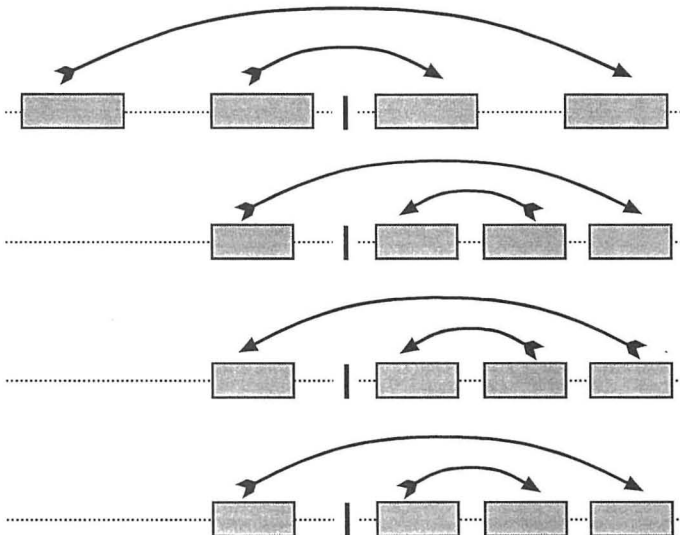
S' / SAA': 274 *producit radiis / stella corusca nouis.*

A' / ASS': 276 *Perpetuumque praeit / nobile mane diem.*

Em todos estes quatro versos (um hexâmetro e três pentâmetros) se confirma o que define os duplos interiores. Com efeito, em cada

verso, um dos pares de adjetivo+substantivo encerra, dentro dos seus próprios membros, os elementos do outro par, ou seja: em 251 o par *nouus...ignis* fecha dentro de si o par *aethereo culmine*; no verso 262 o par *nimia...luce* contém no seu interior o par *lux noua*, e assim por diante.

Mas o nosso poeta recorre, concomitantemente com estas combinatorias, a diversos tipos de variações, por exemplo quanto à posição relativa dos pares entre si associada à sua função sintáctica. Assim, enquanto no verso 251 o par envolvente (*nouus...ignis*) exerce as funções de sujeito da frase, os pares de igual função nos versos 262, 274 e 276 (representados por *lux noua*, *stella corusca* e *nobile mane*) ocupam a posição interior relativamente aos pares com função de complementos circunstanciais (*nimia luce* e *radiis nouis*) ou de objecto directo (*Perpetuumque...diem*). Por outro lado, a posição das formas verbais que enquadram os mesmos pares de substantivo-adjetivo ocupam lugares diferentes: *fulgurat* no segundo hemistíquio do verso 251; *decipens*, *pro-ducit* e *praeit* no primeiro hemistíquio dos respectivos versos. Por fim, no primeiro versos há uma repartição equitativa dos quatro elementos constitutivos dos pares duplos relativamente à cesura principal ou à diérese, ao passo que nos três seguintes a distribuição é assimétrica: um nome de um lado e três do outro. Podemos representá-los graficamente deste modo:

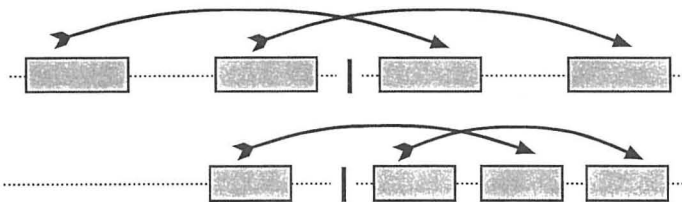


II.4. Dentro dos pares duplos cruzados, Anchieta apresenta neste texto seis exemplos distribuídos por quatro diferentes modelos: SS'/AA' (v. 254), AA'/SS' (v. 249, 269 e 271); A/A'SS' (v. 265) e S/A'SAS (v. 267). Vejamos um exemplo de cada:

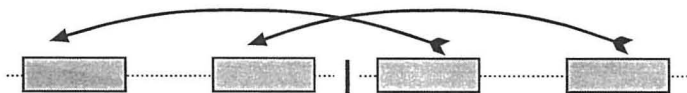
AA' / SS':	249	<i>Quis nouus <u>astrigera</u> / scintillat lucifer <u>arce</u>?</i>
SS' / AA':	254	<i>Quae noua lux <u>oculos</u> / uerberat orta <u>meos</u>?</i>
A / A'SS':	265	<i>Omnia ab antiqua / <u>nascentis</u> origine <u>mundi</u></i>
S / A'SAS':	267	<i>Omnia nox late / <u>nebuloso</u> caeca <u>pauore</u></i>

Este tipo de combinatórias, dada a concordância sintáctica cruzada ou quiástica dos seus pares de adjetivo+substantivo, é o que mais se enquadra e contribui para o carácter profundamente entrelaçado da chamada *concinnitas* da própria língua latina e em particular da estrutura do dístico elegíaco, que deste modo também assume um ritmo acen-tuadamente encadeado.

Como se vê, José de Anchieta aproveitou de maneira consciente e com notável frequência estas estruturas poéticas de ritmo alternado e fê-las acompanhar de variações específicas e complementares. Com efeito, tal como acontece nos pares duplos exteriores e interiores já atrás analisados, também nos pares duplos cruzados se verificam as variantes rítmicas que derivam da distribuição equitativa, ou não, dos seus elementos relativamente à pausa principal de cada verso (vd. versos 249 e 254 em contraste com os versos 265 e 267). Mas existe também um outro factor de variação que assenta na ordem morfológica dos mesmos elementos. Assim, os versos 249 e 265 apresentam os dois adjetivos a anteceder os respectivos substantivos, num movimento que podemos representar no seguinte gráfico vectorial:



Ao contrário, no verso 254 são os substantivos que aparecem antes dos adjetivos, gerando um sentido dinâmico inverso do anterior:



Enfim, no verso 267 há uma dupla alternância, a saber, quanto à sintaxe e quanto à própria morfologia, criando assim o maior efeito de vectores rítmicos ao mesmo tempo cruzados e reversos, como se poderá melhor perceber no seguinte esquema gráfico:



II.5. Finalmente, uma das características da estrutura do dístico elegíaco explorada por Anchieta é a sua unidade lógico-sintáctica, para a qual também contribui de maneira decisiva a distribuição dos pares adjectivo-substantivo, não já em cada um dos dois versos seus constituintes considerados isoladamente, mas no conjunto unitário do mesmo dístico, como o comprova o texto aqui analisado. Tal distribuição consiste na presença de um dos dois elementos de um par (adjectivo ou substantivo) dentro do primeiro verso do dístico (hexâmetro), enquanto o outro elemento com ele concordante (substantivo ou adjectivo) aparece no respectivo pentâmetro. O texto anchietano mostra quatro exemplos seguidos que ocupam os versos 257-264, num passo de grande unidade semântica:

- 257 *Maiori uideo roseam / nituisse rubore*
 258 *Auroram, nitidis / et rubuisse comis.*
 259 *Pulchrior inuehitur / croceo spectabilis aethra*
 260 *Tegmine, flammiferis / irrequieta rotis.*
 261 *Sed quid ago, insipiens? / oculos caligine mersit*
 262 *Decipiens nimia lux / noua luce meps,*
 263 *Nunc etiam primum / cunctis clarissima rebus*
 264 *Haec oritur lampas, / lux ubi nulla fuit.*

Como assinala o sombreado gráfico, há aqui pares simples de adjectivo-substantivo, ou vice-versa, cujos elementos se dividem pelos dois versos de cada dístico, continuando e completando no pentâmetro o sentido iniciado no respectivo hexâmetro, mediante a sua concordância de género, número e caso e respectiva função sintáctica: *roseam...au-*

roram (vv. 257-258), *croceo...tegmine* (vv. 259-260), *oculos...meos* (vv. 261-262), *clarissima...lampas* (vv. 263-264). É evidente que esta distribuição funciona em simultâneo com as eventuais combinatórias de outros pares próprias de cada verso individualizado, como assinalam os registos a negro e a sublinhado de todos os demais substantivos e adjetivos presentes no mesmo extracto acabado de transcrever.

É a conjugação de todos estes laços, disjunções, paralelismos e cruzamentos lexicais, articulados com as cesuras e outras pausas métricas, que concede a este discurso poético uma sólida coesão e um ritmo muito peculiar.

José de Anchieta demonstra assim que dominava inteiramente as técnicas da poética latina e que não se refugiava nos processos mais simples, pelo contrário preferia muitas vezes os modelos mais complexos e ousados como são os pares duplos quiásticos ou cruzados e a composição dos dísticos em *enjambement*, como acontece nos últimos versos ora analisados.

A somar à técnica da disposição dos adjectivos e substantivos na composição do dístico elegíaco, que aqui submetemos a uma análise relativamente sumária e numa amostra de texto muito pequena mas que é possível estender e aplicar a toda a vasta poesia elegíaca de Anchieta, poderíamos juntar também o estudo da colocação dos verbos, e sobretudo do tipo de palavras que ocupam o fim de verso ou o fim do primeiro hemistíquio.

Quanto a estas últimas, diremos apenas que Anchieta é exemplar no cumprimento das regras preconizadas pela poética elegíaca, que dão preferência ao uso de substantivos no final de verso⁴. Com efeito, o “Canário de Coimbra” mostra no texto aqui analisado uma percentagem de 70% de substantivos naquela posição terminal, com perto de 16,7% de adjectivos e cerca de 13,3% de formas verbais, números que correspondem às médias verificadas nos principais líricos clássicos. Por outro lado, Anchieta não apresenta, neste texto, nem um exemplo de monossílabo em final de verso ou do primeiro hemistíquio, obedecendo assim às recomendações das regras clássicas⁵.

⁴ Vd. L. Nougaret, *Traité de métrique latine classique*, Paris, C. Klincksieck, ³1963, § 134.

⁵ Vd. *idem*, *ibidem*, § 146.

Enfim, por tudo o que acabámos de apreciar se confirma a alta qualidade do latim do poeta José de Anchieta, língua que não tinha para ele quaisquer segredos e em que escreveu uma grande parte da sua produção literária, em quantidade que atinge, de muito perto, o volume de toda a obra do poeta romano Virgílio. Por isso o consideramos, sem hesitação, uma das grandes figuras do Humanismo Renascentista Ibérico.



SÍLVIA MARIA AZEVEDO

Brasil, Universidade Est. Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis

ANCHIETA OU O TEATRO DE CATEQUESE

Resumo da Comunicação:

A vinda dos jesuítas da Companhia de Jesus ao Brasil teve, como prioritária, a missão de converter o gentio e doutriná-lo na fé cristã. Para tanto, o teatro se revelou em poderoso instrumento de catequese, mais eficaz nos seus objetivos do que as prédicas dos sermões, por ser o espetáculo cênico uma atividade amena e agradável à audiência. Sabe-se que os primeiros colonizadores portugueses haviam trazido da metrópole o hábito das representações, mas foi Anchieta que, seguindo as recomendações de Manuel da Nóbrega, ajustou o teatro aos preceitos religiosos, passando a compor peças que se filiavam à dramaturgia medieval dos autos. Não desprezou, contudo, o dramaturgo canarino a tradição folclórica indígena, aproveitando os cantos e danças aborígenes, usados comumente para finalizar os espetáculos cênicos. Tendo em vista a fusão desses dois universos culturais é que a presente comunicação pretende estudar o teatro de Anchieta na perspectiva da catequese.

No Brasil, há um certo consenso, entre os críticos e historiadores literários, em associar todo o teatro jesuítico do século XVI ao nome de José de Anchieta, atribuição que Sérgio Buarque de Holanda julga problemática e só justificável, “após o seu confronto sistemático com a literatura de Portugal e Espanha do mesmo século.”¹ Se é lícito relacionar Anchieta à fase colonial da literatura brasileira, acrescenta Sérgio Buarque, “há de ser na qualidade de figura mais expressiva da mesma fase, não na de seu originador ou representante único.”² Embora se saiba que, antes da vinda de Anchieta ao Brasil, as representações dramáticas eram comuns entre os primeiros colonizadores portugueses, não chegaram até nós provas concretas que pudessem atestar a prática dessas atividades. Na falta de documentos escritos, as histórias do teatro brasileiro, a exemplo da obra de Sábato Magaldi, *Panorama do teatro brasileiro*³, continuam a ser abertas por Anchieta.

Nem por usufruir desse privilégio, o teatro anchietano foi objeto de estudos mais alentados (o que só veio a acontecer mais recentemente), devendo-se lembrar que seus primeiros biógrafos, os padres Quirício Caxa⁴, Pero Roiz⁵ e Simão de Vasconcelos⁶, poucas referências fizeram à atividade dramática do padre canarino no Brasil, e quando isso aconteceu, estavam mais preocupados em “exaltar as maravilhas obradas por Anchieta.”⁷ A esse respeito, vale lembrar de episódio que ficou famoso, por ter sido inúmeras vezes repetido nos textos acerca do

.....
¹ Sérgio Buarque de Holanda, “Literatura Jesuítica”, in *O Espírito e a letra. Estudos de crítica literária I (1920-1947)* (Org., intr. e notas Antonio Arnoni Prado), São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 397.

² *Idem, ibidem*, p. 398.

³ Sábato Magaldi, *Panorama do teatro brasileiro*, São Paulo, Global, 1997, 3ª ed..

⁴ Quirício Caxa, “Breve relação da Vida e Morte do P. José de Anchieta, 5º Provincial que foi do Brasil, Recolhido por o P. Quirício Caixa, por ordem do P. Provincial Pero Roiz no ano de 98”, *Páginas de História do Brasil* (Ed. de P. Serafim Leite), São Paulo – Rio de Janeiro – Recife, Companhia Editora Nacional – Col. Brasileira, 1937.

⁵ Pero Roiz, *Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil. Escrita pelo Padre Pedro Roiz, natural da Cidade de Évora, e sétimo Provincial da mesma Província*, Salvador, Editora Progresso, 1955.

⁶ Simão de Vasconcelos, *Vida do Venerável Padre José de Anchieta*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1943, 2 vols.

⁷ Joel Pontes, *Teatro de Anchieta*, Rio de Janeiro, MEC – Serviço Nacional de Teatro, [1978], p. 18.

teatro de nosso jesuíta. Trata-se do “milagre” da suspensão, por vários dias, de chuva que ameaçava desabar, durante a representação do Auto de São Lourenço. Segundo Simão de Vasconcelos, o Padre teria assegurado à platéia que não choveria enquanto se representasse e assim se deu, caindo forte tormenta “de vento e água que a todos pôs espanto” quando a gente já se havia recolhido às moradas.”⁸

Em Coimbra, nos dois anos que passou entre os padres inacianos (1551-1553), foram poucos os contatos de Anchieta com o teatro, embora houvesse a prática regular, nos Colégios da Companhia de Jesus, de comemorar as festas do ano litúrgico com a representação de comédias e tragédias (em particular, as de Plauto e Terêncio), segundo recomendava o espírito pedagógico da *Ratio Studiorum*. O padre Francisco Rodrigues⁹ dá notícia de que, em 1556 teria havido um majestoso espetáculo cênico em Lisboa, mas nessa época o Irmão José já se encontrava no Brasil. Quanto ao teatro de Gil Vicente, embora a *Compilaçam* seja de 1562, é bem provável que Anchieta conhecesse, através de leitura, algumas peças do famoso dramaturgo, ou, mesmo, que tivesse notícia da estréia da *Farsa dos Almocreves*, da comédia *Divisa da Cidade de Coimbra* e da tragicomédia *Serra da Estrela*, representadas que foram em Coimbra, quando da passagem de D. João III pela cidade, em 1527. Em linhas gerais, essa foi a iniciação do jovem inaciano com a prática teatral, o que autoriza a conclusão de Joel Pontes:

Sendo certo que não presenciou as opulentas encenações que a Ordem realizaria em Portugal, escassos anos depois de sua partida para o Brasil, nada nos impede de pensar no conhecimento de teatro [...] e até em possíveis exercícios cênicos durante as aulas. Com esse incipiente início, [...] a formação do dramaturgo dar-se-á no meio dos índios, sem livros nem experiência de *métteur-en-scène*. Ligada, de todo, ao mundo português, metropolitano e colonial.¹⁰

No Brasil, Anchieta muito cedo vai se dar conta de que o teatro,

.....

⁸ *Apud* Joel Pontes, *op. cit.*, p. 18 .

⁹ Francisco Rodrigues, *A formação intelectual do jesuíta. Leis e Factos*, Porto, Livraria Magalhães & Moniz Editora, 1917.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 22.

mais do o sermão, era o meio eficaz de responder à finalidade urgente e precisa da Companhia de Jesus de propagar a fé entre os povos das terras recém-descobertas. No propósito pedagógico-religioso de trazer o índio brasileiro para o seio da Igreja Católica, o jovem inaciano igualmente compreendeu a necessidade de pôr em prática outro ensinamento da sua ordem: “Ao povo falam na língua chã do povo e aos infiéis e gentios nas suas mesmas palavras e até segundo seus ritos, cerimônias ou trejeitos, quando não se chocam muito com as normas da Igreja.”¹¹ O que explica não ter Anchieta desprezado o folclore indígena, “aproveitando-o muitas vezes nos cantos com o respectivo texto em tupi e procedendo de igual modo com as formas e ritmos das danças aborígenes que serviam, comumente, para finalizar os espetáculos cênicos nas aldeias dos índios.”¹² Por conta da incorporação da cultura do índio às representações dos autos de devoção, houve quem visse nesse trabalho do jesuíta antecipação, de séculos, ao chamado “indianismo” da época romântica brasileira.¹³

“Sabido é, com efeito, que o índio brasileiro manifestava, como qualquer povo primitivo, acentuado gosto pelas representações, pela dança e pelo canto acompanhado de instrumentos rudimentares”, observa Leodegário de Azevedo Filho¹⁴, apoiando-se em trabalho de Joaquim Ribeiro¹⁵ que, por sua vez, vai se valer das pesquisas de Alfred Métraux.¹⁶ Como se sabe, Anchieta viveu longos anos entre os índios tupinambás e tupis-guaranis, convivência que vai lhe permitir “conhecer” e “tomar” a cultura desses povos, sobretudo o ritual dramático das tribos, no propósito de viabilizar a conversão dos gentios. A respeito desse projeto jesuítico, que foi o de transpor para a cultura do índio a

.....
¹¹ Sérgio Buarque de Holanda, *op. cit.*, p. 400.

¹² Armando Carvalho, “A literatura jesuítica”, in *A Literatura no Brasil* (Org. Afrânio Coutinho), Rio de Janeiro – José Olympio, Niterói – UFF Universidade Federal Fluminense, 1986, v. II, p. 64.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 65.

¹⁴ Leodegário de Azevedo Filho, *O teatro de Anchieta*, Rio de Janeiro, Edições Gernasa, 1966, p. 7.

¹⁵ Joaquim Ribeiro, *Estética da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Ed. A Noite, s/d. (2ª ed. Rio de Janeiro, J. Ozon, 1964).

¹⁶ Alfred Métraux, *A religião dos tupinambás e sua relações com a das demais tribos tupi-guaranis* (Pref., trad. e notas do Prof. Estevão Pinto), São Paulo, Nacional – Coleção Brasileira nº 267, s/d.. (2ª ed. São Paulo, Nacional, 1979).

mensagem católica, até certo tempo atrás, poder-se-ia fazer a seguinte constatação: “Nada mais fizeram os jesuítas (...) através dos autos de catequese, do que explorar tendências naturais e espontâneas dos silvícolas, exercendo indiscutível influência no sentido da moralização dos costumes e da implantação da fé católica nas aldeias.”¹⁷

De uns anos para cá, no entanto, as relações entre a América e a Europa, ou seja, entre povos colonizados e povos colonizadores, vêm sendo repensadas, quando não questionadas, assim como o próprio ato de transpor uma cultura, a européia, em detrimento das culturas ameríndias. É dentro dessa perspectiva que se insere, por exemplo, a leitura de Alfredo Bosi que analisa de outro ângulo a prática dos jesuítas de “explorar as tendências naturais dos silvícolas”. Começando por questionar a “influência moralizadora” dos autos de devoção anchietanos, a partir do uso dos referenciais culturais dos índios brasileiros, Bosi considera que a passagem de uma esfera simbólica para outra criou sérios problemas para o jesuíta, entre os quais, este: “como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra pecado, se eles careciam até mesmo de sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média européia?”¹⁸ A solução encontrada foi buscar algumas homologias entre as duas línguas, tais como Deus=Tupã, Alma=Anga, Demônio=Anhangá, procedimento que não apenas violentava o universo simbólico-religioso do índio, conferindo a este sentido que lhe era estranho, mas que acabava igualmente por constrangê-lo à simbologia do mundo cristão. As homologias forçadas fizeram-se acompanhar da divisão do mundo indígena em dois blocos: o lado do Mal, o reino de Anhangá, o lado do Bem, o de Tupã, que “se investe de virtudes criadoras e salvíficas, em aberta contradição com o mito original que lhe atribuía precisamente os poderes aniquiladores do raio.”¹⁹ Por sua vez, ao reino de Anhangá, identificado com o mundo demoníaco, estavam associados os “maus hábitos”, isto é, a antropofagia, a poligamia, a embriaguez pelo caíum e a inspiração do fumo queimado nos maracás. Indo nessa direção as reflexões de Bosi, a passagem que se transcreve a seguir poderia ser

.....

¹⁷ Leodegário de Azevedo Filho, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸ Alfredo Bossi, “Anchieta ou as setas opostas do sagrado”, in *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 65.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 66.

tomada como síntese do pensamento do crítico brasileiro em relação ao teatro do jesuíta canarino: “Com o fim de converter o nativo Anchieta engenhrou uma poesia e um teatro cujo correlato imaginário é um mundo maniqueísta cindido entre forças em perpétua luta: Tupã-Deus, com sua constelação familiar de anjos e santos, e Anhangá-Diabo, com sua coorte de espíritos malévolos que se fazem presentes nas cerimônias tupis.”²⁰

Compreendendo dessa forma o sincretismo religioso dos autos anchietanos, pode-se dizer que às manifestações do “conhecer” e do “tomar”, Alfredo Bosi acaba por incluir também a do “destruir”, correspondendo essas, segundo enfoque de Todorov ²¹, às etapas da relação “amorosa” entre o europeu e os ameríndios, ou, entre Anchieta e os tupis.

Quer parecer, no entanto, que a leitura por esse ângulo dos autos de Anchieta implica em privilegiar tão somente uma das expressões de “devoração” que neles se manifesta: a “devoração” da cultura do índio pelo europeu, o que, por sua vez, significa interpretar as relações entre ambos os mundos a partir de uma compreensão contemporânea. Nesse sentido, vale lembrar que pesquisas recentes, nas áreas da história e da antropologia, vêm sendo realizadas no sentido de resgatar a dimensão diacrônica da vida dos povos indígenas, e que acabam por questionar a atuação passiva do silvícola em relação ao colonizador.²²

Além dessas questões, há que se lembrar que as peças de Anchieta não foram escritas para serem lidas, e sim representadas, o que permitiu ao jesuíta cumprir aquela que é a condição primeira do texto dramático. Aliás, é porque foram concebidas, prioritariamente enquanto espetáculo, que se pode entender que Anchieta tenha cuidado menos do acabamento literário dos textos. Peças de circunstância, escritas por ocasião de efemérides religiosas, é certo que o teatro do jesuíta canarino tinha por prioridade a catequese do índio brasileiro. A hipótese que pode ser levantada, no entanto, é se um certo sentido subversor não tomaria de

.....
²⁰ *Idem, ibidem*, p. 67-68.

²¹ Todorov, *A conquista da América. A questão do outro* (Trad. Beatriz Perrone Moisés), São Paulo, Martins Fontes, 1991, 3ª ed., Cap. III “Amar”, p. 123-164.

²² M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Michigan, Michigan Press, 1983; e *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988; Nádia Farage, *As muralhas dos sertões*, Rio de Janeiro, Paz e Terra – ANPOCS, 1991.

assalto as peças, quando representadas, subversão, está claro, à revelia dos propósitos evangelizadores de Anchieta.

Tomando para exemplo o Auto de São Lourenço²³, e em particular, a figura do diabo. Alfredo Bosi entende que a escolha do diabo como protagonista deste, como de tantos autos de Anchieta, se justificaria pela intenção do jesuíta de conferir sentido demoníaco ao universo cultural dos tupis. E que chamá-los de Guaixará, Aimberê, Saravaia – os dois primeiros, nomes de índios tamoios, aliados dos franceses, o último, provavelmente, de algum espião dos portugueses –, é uma forma de demonizar essa aliança. Não há como negar, porém, o clima de acentuada comicidade que toma conta da peça por conta do desempenho dos diabos, figuras amendrontadoras ao mesmo tempo que rídiculas e debochadas. Muito próximas, nesse sentido, ao espírito das “diableries” que infestavam os autos de devoção medievais, é possível aproximar os diabos de Anchieta, com os quais os índios deveriam dar boas risadas, do primo-irmão europeu, diabo que está, no dizer de Pierre Francastel, “na rua no fim da Idade Média”²⁴, isto é, não mete mais medo.

Ao lado da filiação européia, já se descobre nos diabos anchietanos, como bem percebeu Joel Pontes, “alguma coisa do futuro moleque brasileiro: na rapidez de serelepes com que se furtam aos ataques dos Santos e Anjos, no gosto em perturbar as Velhas (Na Aldeia), no incitamento à bebedeira, na alegria com que provocam pecados sexuais e até na galantaria cínica.”²⁵

Se os expedientes de que se vale Anchieta, dentre outros, o de fazer o imperador Décio morrer em fogo, nas mãos dos diabos, podem ser entendidos como a forma encontrada de concretizar o mal, não deixando dúvidas de que é o inferno o que aguarda o pecador, pode-se

.....

²³ Não pretendo discutir a controversa questão da autoria do Auto de São Lourenço. Para tanto, remeto aos seguintes trabalhos: José de Anchieta, *Auto representado na Festa de São Lourenço* (Peça trilingüe do século XVI, transcrita, comentada e traduzida, na parte tupi, por M. de L. de Paula Martins), Museu Paulista, Boletim I, Documentação Lingüística, 1, Ano I. São Paulo, 1948 (Contém, além deste, o auto Na Festa do Natal); José de Anchieta, *Poesias* (Manuscrito do século XVI, em português, castelhano, latim e tupi. Transcrições, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins), Boletim IV, Museu Paulista, Documentação Lingüística, 4 [1954].

²⁴ “Encenação e consciência: o diabo na rua no fim da Idade Média”, in *A realidade figurativa* (Trad. Mary Amazonas Leite de Barros), São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 351-370.

²⁵ Joel Pontes, *op. cit.*, p. 73.

entender que a cenografia, mais do que a palavra, foi o aspecto da representação do Auto de São Lourenço que mais cuidados tenha recebido. Recheada de pancadarias, fogo, exalação de maus odores, a peça é um espetáculo cênico voltado para o desfrute dos sentidos, em especial, o prazer do olhar. Por conta desse clima de debochada irreverência, que do começo ao fim, atravessa o auto, e o aproxima da chanchada, esse também, gênero bem brasileiro, houve mesmo quem lesse o Auto de São Lourenço como “revista indígena”²⁶ Interpretação que não deixa de ser uma ironia para com os propósitos religiosos da peça que foi pensada para comemorar o dia de São Lourenço (10 de agosto). A festa que, em princípio, era uma festa santa, acaba por se tornar em festa do/para o índio, isto é, do demônio.²⁷ Esse, talvez, o outro sentido de “devoração” que toma conta do auto religioso de Anchieta que, sem querer, acaba sendo vítima do tão temido ritual antropofágico.

.....
²⁶ Armando Carvalho, *op. cit.*, p.67.

²⁷ A respeito da identificação do índio com o diabo, consultar o trabalho de Ronald Raminelli, *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996.



SOCORRO DE FÁTIMA PACÍFICO VILAR

Brasil, Universidade Federal da Paraíba

AS INVENÇÕES DE ANCHIETA: IMAGEM, CONSTRUÇÃO E REPRESENTAÇÃO DO JESUÍTA¹

Nos tempos do Império, a jovem Nação, na tentativa de se adaptar às luzes, elabora uma Constituição que, contraditoriamente, garante à religião católica o papel de religião oficial, embora tenha herdado as leis e a mentalidade pombalinas, que responsabilizavam os jesuítas por todo o atraso brasileiro na esfera do conhecimento científico.² Em Portugal, Manuel Pinheiro Chagas concebeu uma alegoria, que, por si só, já ilustra a dimensão do que significou o antijesuitismo no Reino Português. A imagem é a seguinte: “...No paço há um bando de pardais que dá cabo da melhor fruta dos pomares da nação. Toca a enxotar os pardais, e, como os pardais refilaram, saltou ao tiro neles. As searas da inteligência, que também são trigo porque dão o pão do espírito, não podiam medrar porque as afogava por toda a parte o joio do jesuitismo. Toca a sachar os jesuítas.”³ Publicado em 1880, este trecho sugere que,

.....

¹ Este texto reproduz parcialmente o primeiro capítulo da tese de Doutorado em Literatura Brasileira, da Universidade de São Paulo, intitulada *A invenção de uma escrita: Anchieta, os Jesuítas e as suas histórias*, defendida em Dezembro de 1999.

² Brasil Gérson, *O regalismo brasileiro*, Rio de Janeiro – Cátedra, Brasília – INL, 1978, p. 234.

³ Manuel P. Chagas, *História alegre de Portugal* (1ª ed., 1880), Lisboa, Universal, s/d, 4ª

passados quase sessenta anos da sua restauração, a Companhia de Jesus ainda precisava ser reabilitada, no que diz respeito à sua imagem, pelo menos nos domínios portugueses. Essa demandaria esforços e a construção de um discurso que minasse, de uma vez por todas, o antijesuítismo, principalmente o que é revelado por esta analogia, ou seja, a que associa a sua imagem ao atraso cultural.

O clima antijesuítico figura em vários discursos, motivado principalmente pelo retorno da Companhia de Jesus ao Brasil, em 1849, depois da sua restauração. Na “Questão religiosa,” uma das acusações que a Maçonaria imputava ao Bispo de Olinda, D. Vital era a de ser “jesuizante.”⁴ A mesma acusação pode ser entrevista na reação de populares que, em solidariedade a um padre suspenso por D. Vital, se colocam diante do Colégio Jesuíta de Recife, invadem-no, quebram-lhe as vidraças, arrombam-lhe portas, depredam tudo o que encontram pela frente. Na base da atitude dos moradores do Recife, encontra-se a representação corrente segundo de que os jesuítas conspiravam contra a Pátria, porque não tinham uma. Ironicamente, acusava-se a ordem dos jesuítas, e não a dos capuchinhos, à qual pertencia o bispo.⁵

No âmbito das narrativas românticas, o antijesuítismo se manifestou de várias formas, desde o fato de associar o hábito negro do padres da Companhia de Jesus à mancha da escravidão, analogia construída pelo Visconde de Porto Seguro, um dos mais importantes historiadores da época, até o significativo silêncio que o escritor José de Alencar lhes dispensa, quando edifica o seu projeto de colonização.⁶ O caso de Alencar é mais interessante e merece uma análise mais detida,

.....
ed., p. 122. *Apud* Tiago C. P. dos Reis Miranda, *Ervas de ruim qualidade*, São Paulo, USP, Dissertação de Mestrado, (Mimeografado), 1991, p. 11.

⁴ Antonio Carlos Villaça, *História da questão religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974, p. 11.

⁵ *Id. ibid.*, p. 47.

⁶ “As exageradas pseudo-filantropias [dos jesuítas] em favor dos índios serviam a fomentar o tráfico africano; assim a pretexto de se aliviarem sevícias (que doutra forma se puderam ter combatido) contra as gentes de um país que se pretendia civilizar, começaram os particulares a enviar navios além do Atlântico a inquietar povos alheios, de igual barbaridade, e a prendê-los e a trazê-los em cadeias, e a fazer que muitos falecessem nos navios, e a que importassem com males de lepra, a lepra ainda maior da escravidão hereditária.” Conferir Francisco Adolfo de Varnhagen, *História Geral do Brasil* (Revisão e notas de Rodolfo Garcia), São Paulo, Melhoramentos, 1956, 6^a ed., Tomo I, p. 341 (grifo meu).

uma vez que, como assinalo anteriormente, a mentalidade antijesuítica se representa pela ausência dos inacianos ao processo de colonização engendrado em seus romances indianistas. Em o *Guarani*, pode-se dizer que há um significativo silêncio sobre a ordem. D. Antônio de Mariz, a despeito de lutar com Mem de Sá, não encontra um único jesuíta em seu caminho. É verdade que Alencar faz de um carmelita, e não de um jesuíta, o vilão da história, porém, confere a Loredano, o anti-herói, uma representação que sempre coube aos filhos de Inácio de Loyola: a responsabilidade pela colonização dos índios. A julgar pelo que afirmam jesuítas e outros cronistas do século XVI, à Companhia de Jesus, e inteiramente a ela, cabia o processo de “catequização dos índios”, haja vista o desinteresse das outras congregações pelo assunto. Neste caso, como justificar a ausência dos inacianos do processo de colonização que forjou? A meu ver, Alencar, ao retirar os jesuítas das suas histórias, torna prescindível a *instituição* religiosa na formulação do cristianismo da América portuguesa, numa operação que mimetiza, de certa forma, o procedimento, acima mencionado, da Constituição Imperial. O que melhor ilustra o seu ponto de vista é a antológica passagem do batismo de Peri. No momento extremo, é D. Antônio de Mariz, e não um padre, quem saca da espada e torna Peri um cavaleiro cristão.⁷

Nesse sentido, o autor de *Iracema* assimilou uma concepção que exaltava menos a Igreja do que o processo civilizador do cristianismo. Uma mentalidade, ao que parece, corrente no século XIX, visto que, também, se revela na maneira como o Visconde de Porto Seguro concebe e elabora o papel de alguns colonizadores. Para o historiador, estes homens, ao atacarem os índios e se insurgirem contra as leis, tentaram “introduzir, com piratarias e crueldades, a anarquia e a dissolução nas primeiras povoações que o cristianismo fundava no Brasil”⁸ Assim como Alencar, o historiador, através de uma operação metonímica, consagra o

.....

⁷ Conferir o capítulo “O cristão”, em José de Alencar, *O Guarani*. Para Alfredo Bosi, em “Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar”, é o senhor colonial que, nos três episódios, outorga, pelo ato da renomeação, nova identidade religiosa e pessoal ao índio e ao sertanejo.” In *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 178. Conferir também Silviano Santiago, *Vale quanto pesa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, principalmente os ensaios: “Liderança e hierarquia em Alencar”; “Apesar de depende, Universal” e “Uma ferroada no peito do pé.”

⁸ Francisco Adolfo de Varnhagen, *op. cit.*, p. 217 (grifos meus).

processo de colonização porque foi levado adiante em nome do cristianismo; três séculos depois, omitem-se os agentes, “maquilha-se” o processo, mas não o discurso que o legitima. Neste, estão os maus colonizadores (aqueles degredados que tanto “enfeiam” o nosso passado) e os “verdadeiros” que criam uma pátria, com princípios morais norteadores, principalmente, pelo espírito cristão. Em outras palavras, no discurso historiográfico, estão formulados os modelos, ao mesmo tempo, de Loredano e de D. Antônio de Mariz.

No romance *Iracema*, quando Martim, finalmente, se estabelece nas terras do Ceará e funda “a mairi dos cristãos,” um “sacerdote de sua religião, de negras vestes”, o acompanha para “plantar a cruz na terra selvagem.”⁹ É interessante observar que, ao designar a Igreja pelo hábito que os padres usavam, Alencar, também aqui, tenta diminuir a participação dos jesuítas, já que, fiel aos escritos contemporâneos, não pôde se furtar a negá-los ou criticá-los de uma forma mais contundente. Na verdade, com relação ao século XVI, era praticamente impossível a Alencar, e a qualquer outro escritor representar de outra forma a Companhia de Jesus, uma vez que, naquilo de que dispunham os historiadores como fonte, nada havia que incriminasse a ordem¹⁰.

Apesar de todo o silêncio que se observa sobre os jesuítas no corpo do romance *Iracema*, no que diz respeito a Anchieta, Alencar a ele se refere, em uma nota de rodapé, retomando a sua relação com a Virgem Maria. Esta lembrança, no entanto, parece estar associada ao fato de que, naquela ocasião, o autor cearense discutia os princípios morais e éticos de Martim pelo prisma da sensualidade. E é nesta perspectiva que ele recorre à lembrança do jesuíta, à imagem consagrada pela biografia de Simão de Vasconcelos, principalmente à de propalada castidade, bas-

⁹ José de Alencar, *Iracema*, Capítulo XXXIII.

¹⁰ Quem poderá afirmar qualquer coisa contra a Companhia de Jesus, lendo o *Tratado descritivo do Brasil*, de Gabriel Soares de Sousa? Como Alencar poderia supor que na descrição que o cronista faz do Colégio da Companhia, comparando-o aos estabelecimentos das outras ordens, ele dava início ao discurso que consagrará os jesuítas enquanto representantes de uma ordem ávida por riqueza e por poder? Supondo o “documento” enquanto reprodução da realidade, Alencar jamais poderia ler, através das entrelinhas, uma crítica velada à Instituição. Para se perceber a crítica sutil com que o autor se refere aos padres jesuítas seria preciso conhecer os capítulos contra a Companhia de Jesus que só serão dados a público, integralmente, em 1940. Cf. Gabriel Soares de Sousa, *Os capítulos de Gabriel Soares de Sousa*, Anais da Biblioteca Nacional, 1940, vol. LXII.

tante adequada à representação de um modelo de comportamento do século XVI, que poderia dar maior verossimilhança ao perfil traçado para Martim. Mesmo assim, o que a citação parece sugerir é que, ao ilustrar o difícil momento do jesuíta, Alencar garante também intensidade dramática à sua narrativa, uma vez que, para um padre, já casto, a continência poderia ser até mais fácil, visto que os versos em honra “da Virgindade de Maria” ajudavam-no a “fortalecer a sua castidade”. Desta associação sai intacta a imagem do herói Martim, que se submeteu, contra a sua vontade, aos apelos da carne.

Na verdade, como já foi suficientemente analisado, o modelo de colonização de Alencar está impregnado das práticas sociais do Segundo Reinado. Com relação ao papel da Igreja, este não poderia ser diferente. Parece um dado próprio da mentalidade da época e, provavelmente, no que diz respeito a esse aspecto, não há nos seus romances qualquer idealização. Quem ouve as seguintes palavras do Imperador D. Pedro II, pode, sem dúvida, tomá-las como sendo as de D. Antônio de Mariz, dirigidas a Peri: “Sou religioso, porque a moral, condição da inteligência, é a base da idéia religiosa.”¹¹ Ou o depoimento de Limpo de Abreu, que em tudo faz supor a semelhança com as palavras pronunciadas por Martim no momento em que desiste de desferir a sua espada sobre Iracema: “A religião santa de nossos pais é a do Estado, e sem religião não pode haver moral; revela transmitir esta preciosa herança em toda a sua pureza aos nossos descendentes.”¹² Dessa forma, o papel dos membros da Companhia de Jesus, assim como o de qualquer ordem religiosa, é inócuo, uma vez que o colonizador já carregava consigo o estatuto da fé – como a espada de D. Antônio de Mariz e de Martim que é ao mesmo tempo espada e cruz, como a sugerir que um está dentro do outro – o qual revelaria, na concepção do autor cearense, uma síntese de valores como a honra¹³ e a bravura, associados ao do elemento reli-

.....

¹¹ *Apud* Alcides Villaça, *op. cit.*, p. 32.

¹² *Id. ibid.*, p. 33. O trecho a que me refiro está no Capítulo II e é o seguinte: “De primeiro ímpeto, a mão lesta caiu sobre a cruz da espada; mas logo sorriu. O moço guerreiro aprendeu na religião de sua mãe, onde a mulher é símbolo de ternura e amor.” É evidente que esta religião é muito mais moral do que “católica”!

¹³ É interessante notar como o topos da honra é mais brasileiro do que romântico. Luís Pereira Barreto, um ferrenho positivista, vê enquanto exemplo de “civismo e virtude”, na “Questão religiosa”, o fato de os bispos renunciarem a todas as vantagens, para não perderem a honra. *Apud* João Cruz Costa, *Contribuição à história das idéias no Brasil*,

gioso.¹⁴ Basta lembrar os vários epítetos com que Martim é nomeado ao longo da narrativa: “guerreiro cristão”, “mancebo cristão”, ou simplesmente o “cristão”. Os textos de Alencar podem sugerir que, naquele momento, para forjar o projeto de nacionalidade, ainda não precisávamos de santos, nem de “educadores”, nem de civilizadores nem de outros agentes que intermediassem a formação da nacionalidade.

Embora se constitua como um dos textos que ajudou a Companhia de Jesus a reabilitar a imagem de Anchieta, o poema de Fagundes Varela, *Anchieta ou o Evangelho nas selvas*, reproduz, em certa medida, a mentalidade antijesuítica. Para Antonio Candido, o poema enquadra Anchieta no cenário da natureza brasileira como simples “pretexto”, uma vez que não há “relação necessária entre a matéria central (vida de Jesus)” e o fato de “imaginá-la narrada aos catecúmenos”¹⁵ pelo jesuíta. Considerando o poema a partir de uma perspectiva histórica, observo que Varela faz uso de algumas tópicos do romantismo – índios e natureza – para elaborar o seu discurso religioso e construir uma imagem do jesuíta que, genericamente, não difere muito do ponto de vista de Alencar ou mesmo de um Porto Seguro, os quais tentam “divorciar” a imagem de Nóbrega e de Anchieta da Companhia de Jesus. O historiador afirma, literalmente, que, quanto aos jesuítas, cumpre dizer que os primeiros, e principalmente os dois a quem o “Brasil reconhece dever maiores serviços” [são] Nóbrega e Anchieta(...).¹⁶ Para Varela, Anchieta é mais um instrumento a serviço do cristianismo do que propriamente um membro da Companhia de Jesus. Nesse longo poema, com dez cantos e 9.704 versos, ele é “piedoso missionário”, “apóstolo das selvas”, “profeta”, “mestre”, “ministro de Deus”, mas nunca jesuíta, visto que não há uma única referência à Companhia de Jesus, em todo o poema.

.....
Rio de Janeiro, José Olympio, 1956, p. 150.

¹⁴ O romance de Alencar apenas mimetiza o regalismo, então vigente, representado pela hostilidade às ordens religiosas. Segundo Hugo Frago (O.F.M.) já “vinha de longe esta tutela governamental sobre os religiosos, que eram tratados numa situação jurídica de inferioridade. (...) “Porém o que se acentuava mais e mais era a mentalidade referente à vida religiosa, no sentido de sua “inutilidade” para o momento nacional. Os religiosos tinham desempenhado uma missão histórica na catequese dos índios, mas agora eram considerados “peças de museu.” In *História da Igreja no Brasil. (Segunda época – Século XIX)*, p. 203.

¹⁵ Antonio Candido, “Transição de Fagundes Varela”, In *Formação da literatura brasileira*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1981, 6ª ed., vol. 2, p. 265.

¹⁶ Varnhagen, *op. cit.*, p. 220.

A despeito da mentalidade antijesuítica que impera no discurso romântico, o que se revela, a meu ver, é uma certa coincidência entre suas várias formas – romance, poesia e historiografia –, no tocante à representação da figura de Anchieta. Nesse caso, parece repetir-se a conclusão a que chegará, mais tarde, Euclides da Cunha, quando afirmar: o “grande missionário reconcilia-nos com a Companhia de Jesus.”¹⁷ A “pista” de que, principalmente, a devoção à Virgem Maria e, por conseguinte, o poema que lhe escreve, em agradecimento pela preservação de sua castidade, teriam sido naquele momento, o aspecto mais difundido na mentalidade brasileira, revela-nos sua iconografia. Até o século XIX, percebe-se certa recorrência, não necessariamente exclusividade, temática, em que o modelo consagrado é o jesuíta ao lado de índios e animais, à maneira das consagradas gravuras hagiográficas. A partir desse momento, constato a predominância ou, sem exagero, a quase exclusividade desse tipo de imagem, na representação iconográfica do jesuíta. O certo é que ela se instalou no imaginário brasileiro e passou, desde lá, a representar Anchieta, tanto no discurso sagrado quanto no secular. Nem mesmo um Portinari se furtou a representar sua figura magra, com um bastão a escrever nas areias da praia. Arrisco a hipótese de que, até a década de setenta do século XIX, Anchieta foi mais um entre os jesuítas que haviam imprimido o seu trabalho pessoal no processo de colonização. Nesse sentido, sua imagem, na ficção e na historiografia, ainda estaria diluída junto à de outros padres que viveram no século XVI, não fosse a célebre imagem do poeta escrevendo na areia. Dela, o escritor romântico valorizará mais a castidade, e a religiosidade; é verdade que o modo como aparece representado ainda é marginal, pois ainda não é o tempo da “ressurreição do grande morto de há três séculos”¹⁸, para usar uma expressão de Euclides da Cunha.

Evidentemente que os parâmetros pelos quais o autor de *Os sertões* e a sua geração redimirão Anchieta serão diferentes daqueles que motivaram os românticos: para Alencar, Porto Seguro e Varela, cada um a seu modo, é o poema em louvor à Virgem o elemento que irá redimir

.....
¹⁷ Euclides Cunha, “Anchieta” (1897), In *Contrastes e confrontos*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1995, vol. 1, p. 143.

¹⁸ Euclides da Cunha, *op. cit.*, 145.

a figura de Anchieta da condenação a que submetiam a Companhia de Jesus. Para Alencar, que, em nenhum momento, pensa tomar o poema enquanto manifestação estética, a sua religiosidade e fé manifestadas na devoção à Virgem Maria alegorizam não só o instrumento com que foi garantida a castidade do jesuíta, mas o elemento que distinguia e afastava os colonizadores cristãos da sensualidade e do estado de natureza em que viviam os índios; a religião cristã significava a proteção/diferenciação dos portugueses da lascívia das índias. Já Fagundes Varela invoca a Virgem para que o inspire, no trato com a palavra divina e poética, como o fez com Anchieta nas areias de Iperuíbe: “Tu, que nas solidões do Novo Mundo/Sobre as alvas areias borrifadas/ Das escumas do mar traçaste os versos/ Do Poema da Virgem e ensinaste/ Aos povos do deserto a lei sublime/ Que ao Reino do Senhor conduz os seres;/ Ensina à minha musa timorata/ A linguagem celeste que falavas!”¹⁹ Porto Seguro, por sua vez, mais interessado em ressaltar os feitos heróicos de Mem de Sá na expulsão dos franceses, insere Anchieta, a Virgem Maria e o seu poema no quadro perigoso da tribo dos Tamoios. Muito embora trate do assunto, Varnhagen, diferentemente dos outros, o faz com ressalvas: “Foi por ocasião de ficar Anchieta só e desarmado, como refém, entre estes índios, que, **segundo ele diz**, compôs um poema em latim à vida da Virgem...”²⁰ Na base das três leituras, toma-se, enquanto “fonte” do relato histórico, *A vida do venerável Padre Joseph de Anchieta*, de Simão de Vasconcelos, biografia de caráter nitidamente hagiográfico que, independentemente de quem a leu, seja os que buscavam o louvor encomiástico, seja os que a tomaram enquanto “documento histórico,” não foi interpretada como tal. Hoje, quando a lemos, reconhecemos no estilo encomiástico um discurso fundado na tradição hagiográfica, elaborada, no século XVII, com pretensões de ratificar a canonização do jesuíta. Como tal, este “documento” se revela pontuado por tópicas características destes discursos. No século XIX, quando foi retomada pelos românticos, a biografia era uma “prova” histórica e, embora se duvide da sua veracidade, ainda não será o tempo de desconfiar da sua inten-

.....

¹⁹ Fagundes Varela, “*Anchieta ou o Evangelho nas selvas*”, In *Poesias completas*, São Paulo, Editora Nacional, 1957, p. 40.

²⁰ Varnhagen, *op. cit.*, p. 312 (grifos meus).

cionalidade.²¹

A figura de Anchieta se revelará estratégica no processo de reabilitação engendrado pela Companhia de Jesus. Além disso, os abalos sofridos pela Igreja, no que se chamou de a “Questão religiosa,” reivindicava “patronos” que resgatassem sua antiga hegemonia. Anchieta ainda não havia sido inventado. Mais tarde, quando a “Questão religiosa” terminou com a anistia a D. Vital, observa-se um fosso irrecuperável nos caminhos da Igreja no Brasil, quando tem início a luta política pelo fim do entrelaçamento entre Igreja e Estado. No meio das discussões, o direito dos não católicos, entre os quais os protestantes,²² que começavam a chegar ao país, junto com a leva de imigrantes europeus. Os protestantes, em particular, significavam, para os positivistas, uma ameaça: “O Brasil, afirma Teixeira Mendes, logo ao entrar no exame da transição brasileira, teve a ventura de ficar preservado do protestantismo. Graças a um concurso de circunstâncias, o catolicismo pôde manter a integridade mental do país no apogeu mesmo da anarquia revolucionária.”²³ Pela Constituição Imperial, a religião católica constituía-se como o credo oficial; às outras religiões restava o culto privado e doméstico, “em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.”²⁴ Nesse momento, começou uma investida da Igreja para recuperar as prerrogativas que pouco a pouco iam sendo perdidas, quando então se resgata a figura “redentora” de Anchieta. Alguns fatos vão revelando, de forma bastante transparente, a maneira como Anchieta será conduzido ao lugar “sagrado” do monumento.²⁵

.....

²¹ Todas as reflexões acerca do significado do “documento” são inspiradas em Jacques Le Goff, “Documento/monumento”, In *História e memória*, Campinas, Unicamp, 1994, 3ª ed., p. 535-549.

²² A figura de Anchieta, enquanto “Apóstolo do Brasil” e “Patrono celeste do Brasil” foi tão valorizada no século XIX, que foi contra ela que se voltaram as críticas e o discurso demolidor do mais significativo dos intelectuais protestantes. Conferir: Álvaro Reis, *O mártir Le Balleur*, Rio de Janeiro, s/e, 1917.

²³ *Apud* João Cruz Costa, *op. cit.*, p. 197 (grifos do autor).

²⁴ Roque S. M. de Barros, “Vida religiosa”, In *O Brasil monárquico*; Sérgio Buarque de Holanda, *História geral da civilização brasileira*, São Paulo, Difel, 1985, 4ª ed., vol. 4, tomo II, p. 319.

²⁵ “O monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas é um legado à memória coletiva e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos. Conferir, LE GOFF, Jacques Le Goff, “Documento/monumento”, *op. cit.*, p. 536.

Elenco aqui os “dados” mais significativos que contribuíram para essa invenção. Em 1877, como parte desta empreitada, D. Vital, o bispo de Olinda, envolvido na “Questão religiosa” e acusado de ser simpatizante dos jesuítas, descobre que à combalida Igreja Brasileira faltava um patrono. Recém-liberto da prisão, escreve uma carta ao Papa Pio IX requerendo a beatificação de Anchieta, bem como a ascensão do jesuíta à condição de “Patrono celeste do Brasil.”²⁶ A solicitação do Bispo será reforçada por uma carta da Regente do Império, a Princesa Isabel, ao Pontífice, “uma carta repassada de Fé e Patriotismo”²⁷ na qual roga a beatificação de “Anchieta, Missionário de caridade heróica e de milagres.”²⁸ Alimentada pela resposta do Papa à Princesa, que dizia partilhar com ela do desejo de vê-lo consagrado por seus milagres, a Postulação geral da Companhia de Jesus reabre, em 1883, a “Causa de Beatificação de Anchieta.”²⁹ Seriam esses, podemos dizer, os passos oficiais e visíveis, que revelavam a disposição de ressuscitar o morto.

Nessa época, quando já saíamos dos pressupostos românticos, o pensamento positivista instalava-se na intelectualidade brasileira e com ele uma forma particular de resgatar a história, na qual se verificava o “triunfo” do documento.³⁰ Dessa forma, entrava-se no domínio dos jesuítas por excelência, do qual passaram a fazer uso com a propriedade de séculos de experiência. De certa forma, parece evidente, o positivismo se tornou o grande parceiro desta reabilitação da Companhia de Jesus, à medida que buscou, diligentemente, atribuir aos jesuítas a responsabilidade por um registro mais “verdadeiro” do primeiro século

.....
²⁶ Murillo Moutinho, *A causa da beatificação e canonização do Pe. José de Anchieta*, São Paulo, Loyola, 1980, p. 24.

²⁷ *Id. ibid.*, p. 24.

²⁸ Princesa Isabel, *apud id. ibidem*.

²⁹ *Id. ibidem*.

³⁰ Afirma Le Goff. “Com a escola positivista, o documento triunfa. O seu triunfo, como bem o exprimiu Fustel de Coulanges, coincide com o do texto. A partir de então, todo o historiador que trate de historiografia ou do mister de historiador recordará que é indispensável o recurso do documento.” “Documento/monumento”, *op. cit.*, p. 539.

³¹ Não cabe, nos limites deste trabalho, qualquer análise da Companhia de Jesus no seu papel histórico, nem tampouco esboçar nenhum critério de julgamento sobre sua ação no século XVI, temática aliás já bastante estudada, No que diz respeito às referências a fatos e textos que contribuíram para a reabilitação da Companhia de Jesus, bem como a bibliografia disponível sobre a instituição, consultar Rafael Chamboleyron, *Os lavradores de almas*, São Paulo, USP, Dissertação de Mestrado (Mimeografado), 1994, p. 52-55.

da América Portuguesa.³¹ Essa valorização do documento jesuítico leva Sílvio Romero a acreditar serem as cartas de Anchieta o melhor “patrimônio” deixado pelo missionário, dentre tudo o que produziu, principalmente pelo fato de serem “despretensiosas”, escritas em um “estilo singelo e sóbrio” e, portanto, sem “artifícios,” escritas “com a simplicidade de um coração honesto.”³² Do mesmo modo, as notas de Rodolfo Garcia e de Capistrano de Abreu, feitas à História de Porto Seguro levam a supor que aquilo que não é registrado pelo olhar dos jesuítas passa a ser contestado em sua veracidade.³³ Aliás, para Capistrano de Abreu, a história do Brasil só poderia ser escrita depois que se “escrevesse a história dos jesuítas.”³⁴

Entretanto, a “ressurreição” de Anchieta não era do interesse apenas da Companhia de Jesus. Não podemos esquecer que a jovem República, assim como outrora a jovem Nação³⁵, que idealizou um passado mítico e heróico, dava início à construção de um discurso, cujos conflitos revelassem “a feição verdadeiramente heróica do nosso passado.”³⁶ Na leitura dos textos que contribuíram para a reabilitação dos inacianos, já se verificou que muitos investem a Companhia de Jesus e sua ação evangelizadora este papel de formadora da nação e de responsável

.....

³² Sílvio Romero, “Período de formação, 1500-1750”, In *História da literatura brasileira*, Rio de Janeiro, José Olympio – Brasília, INL, 1980, 7ª ed., vol. 2, p. 353.

³³ Conferir nota 16 do capítulo “Vida dos primeiros colonos. Relações com os índios”; nota 44 do capítulo “Estabelecimento de um governo central na Bahia”, In Varnhagen, *op. cit.*, p. 216; p. 245.

³⁴ *Apud* José Honório Rodrigues, “Os jesuítas”, In *História da história do Brasil*, São Paulo, Nacional – Brasília, INL, 1979, p. 255.

³⁵ João Cruz Costa, traduzindo o pensamento de Harald Höffding, afirma que o romantismo e o positivismo seriam parentes e que o “contraste entre eles é mais aparente do que fundamental”, na medida em que ambos tentam compreender o passado para encontrar aí a origem do futuro, traduzindo o pensamento de Harald Höffding que afirma ser esta a “tarefa que o romantismo e o positivismo procuram realizar.” *Apud*, João Cruz Costa, *op. cit.*, p. 297.

³⁶ Euclides Cunha, *op. cit.*, p. 145.

³⁷ A leitura dos ensaios em comemoração ao III Centenário de Anchieta – a dos que me interessam particularmente – deixa entrever esta valorização da Companhia de Jesus, já assinalada por Rafael Chambouleyron, enquanto “formadora da nação e, consequentemente, para a definição de sua identidade.” No entanto, sou obrigada a discordar do autor, quando afirma que esta valorização se dá em função da “defesa incondicional da liberdade dos índios, frente aos colonos e a introdução da religião católica (e da educação cristã). Chambouleyron, *op. cit.*, p. 54.

pela definição de uma identidade nacional.³⁷ Euclides da Cunha, que considera Anchieta “um nome que é a síntese de uma época,” acredita que toda vez que o jesuíta age, seja no domínio apostólico seja no político, está “colaborando diretamente para a organização futura da nossa nacionalidade...”³⁸ Em outras palavras: aos jesuítas, naquele momento, atribuíam o sopro de civilização, o “elemento civilizador” sobre o qual se construíra este país. Um exemplo bastante contundente deste ponto de vista encontra-se, por exemplo, na maioria das conferências proferidas em homenagem ao Terceiro Centenário de Anchieta, que ressaltam como seu maior mérito, por conseguinte, o da Companhia de Jesus, o papel de intermediários no processo de civilização dos “mamelucos,” baluarte da formação étnica do estado de São Paulo.³⁹

Retomando a consagrada imagem de Anchieta escrevendo nas areias de Iperuíbe, seu longo poema à Virgem Maria, interessa agora analisar qual o viés realçado por essa nova identidade que se pretendia construir do jesuíta e da República. Tomo, como síntese dessa mentalidade, a crônica de Euclides da Cunha, tantas vezes já citada, porque nela se evidencia o esforço do jornalista em fugir aos modelos estereotipados – de louvor ou de crítica –, que geralmente acompanhavam os textos que se debruçavam sobre a história da Companhia de Jesus e o jesuíta. Na crônica *Anchieta*, publicada por ocasião do terceiro centenário de morte do padre, Euclides da Cunha está preocupado em discutir o “significado” do passado, a “síntese de uma época.” O escritor inicia o texto afirmando: o “grande missionário reconcilia-nos com a Companhia de Jesus.” Não se trata, na verdade, da Companhia de Jesus contemporânea ao ensaísta; ele refere-se a uma imagem mais “romântica” da ordem, aquela representada pela alegoria dos apóstolos, ou aquela que se pode comparar à Igreja primitiva, ao contrário da que se estabeleceu nos reinos, urdindo intrigas palacianas. Conforme Euclides da Cunha que a Companhia de Jesus “foi, na América, coerente na missão civilizadora e pacífica, seguindo a trajetória retilínea do bem, heróica e resignada, difundindo nas almas virgens dos selvagens os grandes ensinamentos do

.....
³⁸ Euclides da Cunha, *op. cit.*, p. 145.

³⁹ Conferir, *III Centenário do venerável José de Anchieta*, Paris-Lisboa, 1900. Na tese que desenvolvemos, analisamos cada uma dessas conferências.

⁴⁰ Euclides da Cunha, *op. cit.*, p. 144.

Evangelho.”⁴⁰ Norteado por preceitos evolucionistas, o mesmo autor acredita que esta Companhia de Jesus foi forjada aqui na América por “causas múltiplas, em que preponderam de um lado as condições do meio e do outro o próprio sentimento dos missionários.”⁴¹ Em síntese, parece dizer o escritor, só neste meio poderia ser construída a imagem de um jesuíta que não só redime a Companhia de Jesus, mas também esse século de “bárbaros,” e esse passado inculto.

Euclides valorizará, sobretudo, o homem “soberanamente tranqüilo sobre a revolta das paixões.” A imagem que constrói de Anchieta é já a de um intelectual sereno, “útil, sincero e bom”⁴² Não estaria ele, já que acreditava no “aperfeiçoamento indefinido do homem”, construindo um “tipo” de intelectual que, livre das adversidades do meio e da época, daria feição a um modelo “fundador” do pensador brasileiro? No longo poema à Virgem Maria, ressaltará a “dicção aprimorada” e a “erudição notável.” Se no discurso romântico, a fé e a devoção à Virgem impediam-no de compartilhar com o “estado de natureza” em que viviam os índios, agora, da natureza Anchieta é um “estudioso.” Como homem do século XIX, Euclides da Cunha creditava às ciências naturais papel relevante na compreensão da realidade; por isso se valerá da autoridade de um Auguste de Saint-Hilaire para salientar o prestígio que Anchieta gozava entre os naturalistas. Aliás, a ênfase, ou melhor, a construção deste papel de intelectual não se traduz como uma postura particular do jornalista. Parecia haver no final do século XIX certo consenso na representação da figura do jesuíta entre os intelectuais. Veja-se, por exemplo, o caso de Sílvio Romero, que recupera a figura de Anchieta, enquanto “vulto da história intelectual,” principalmente pelo papel que, segundo o autor, desempenhou como “agente e fator de nossa civilização.”⁴³

Este novo perfil não desagradará à Companhia de Jesus e será estrategicamente absorvido por ela, passando a valorizá-lo em detrimento do papel de santo. Exemplo mais contundente dessa nova postura são as palavras do jesuíta Luiz Gonzaga Cabral, em comentário ao

.....
⁴¹ *Id. ibid.*, p. 144. Seguindo o mesmo critério do “meio”, Sílvio Romero afirma, literalmente, que Anchieta “até certo ponto, se abasileirou.” Conferir Sílvio Romero, “Período de formação, 1500 -1750”, In *op. cit.*, p. 351.

⁴² *Id. ibid.*, p. 145 (grifos meus).

⁴³ Sílvio Romero, *op. cit.*, p. 351

famoso trecho de Anchieta, no qual este afirma: "...é "necessário ser santo para ser Irmão da Companhia." Dirá o historiador jesuíta: "quem escrevia estas palavras traçava, sem o querer, na concisão de uma sentença lapidar, o seu próprio panegírico."⁴⁴ Em contrapartida, Luiz G. Cabral vai buscar em Vieira o elogio que este fez à capacidade intelectual de Anchieta, na elaboração da gramática tupi: "Quão praticada fosse a (língua) do Brasil nesta nossa Província bem o testifica a primeira arte ou gramática dela, de que foi autor e inventor o grande ANCHIETA(sic), e com razão se pode estimar por um dos seus milagres."⁴⁵ Nesse tempo, o milagre, índice caro a Simão de Vasconcelos, desliza furtivamente do âmbito da natureza e da fábula, para o domínio da ciência e da cultura e inventa-se uma outra imagem de Anchieta.

.....
⁴⁴ Luiz Gonzaga Cabral, *Jesuítas no Brasil. (Século XVI)*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1925, p. 114.

⁴⁵ Antônio Vieira, *apud id. ibid.*, p. 87.



TERESA MARIA MALATIAN¹

Brasil, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

ANCHIETA MISSIONÁRIO E A HISTÓRIA DA COMPANHIA DE JESUS NA OBRA DE MANUEL DE OLIVEIRA LIMA

Aos seis anos de idade, Manuel de Oliveira Lima (1867-1928), historiador e diplomata pernambucano, filho de comerciante português e mãe brasileira, teve sua vida radicalmente alterada com a mudança de sua família do Recife para Portugal.

Em Lisboa, onde passou a residir até o ingresso na carreira diplomática brasileira, em 1890, sua formação escolar foi realizada inicialmente no Colégio dos Lazaristas, a que se seguiram o Liceu Nacional e o Curso Superior de Letras. Apesar de não ter guardado a prática da religiosidade, tendo antes rememorado com ironia em seu livro autobiográfico certos aspectos da educação religiosa que recebeu, adquiriu ao longo de sua formação uma valoração positiva da religião católica em seu aspecto moralizante e civilizador, de grande importância para sua construção da história². A partir dessa premissa, coloca-se como objetivo deste trabalho a análise de sua interpretação da religião enquanto agente civilizador, no sentido da construção do Estado-nação, focalizan-

.....

¹ Esta pesquisa foi realizada com o apoio da FAPESP e do CNPq.

² M. de Oliveira Lima, *Memórias ... (estas minhas reminiscências)*, Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio Editora, 1937.

do o Padre José de Anchieta enquanto personagem-símbolo da ação missionária da Companhia de Jesus. Tal leitura será realizada levando em conta a formação acadêmica de Oliveira Lima, seu diálogo com a historiografia portuguesa e brasileira e sua inserção no Ministério das Relações Exteriores como diplomata.

A influência decisiva sobre sua formação de historiador veio do Curso de Letras que preferiu ao curso de Direito em Coimbra, por razões que apresenta como resultantes de enfermidade do pai. O curso ali ministrado, num edifício da Academia de Ciências, reuniu mestres destacados em estudos humanísticos da cultura liberal do final do século XIX, expresso em seu currículo pelas disciplinas história universal e nacional, língua e literatura sânscrita, védica e clássica, filologia comparada, literatura grega, latina e moderna, filosofia e história universal filosófica³. A autobiografia do historiador-diplomata contém informações detalhadas acerca dos mestres filiados a diversas correntes de pensamento com os quais conviveu durante os três anos de sua formação específica (1885-1888), apresentados como uma “plêiade de homens notáveis que me ensinaram a estudar aquela ao mesmo tempo ciência e arte”⁴. Além de Consiglieri Pedroso, Jaime Moniz, Vasconcelos Abreu, Adolfo Coelho, Souza Lobo, detém-se na figura de Teófilo Braga, da cadeira de literatura⁵. Nas palavras de Oliveira Lima, esse intelectual e político exerceu papel importante na sua formação, não apenas pelos inegáveis dotes intelectuais, mas também pela sua personalidade, admitindo ter resultado dessa convivência uma certa adesão ao positivismo nesses anos de juventude, mas deixando em suspenso o grau de convencimento em relação à “escola filosófica, atraente pelo método e pela disciplina”. Teófilo Braga e Eça de Queirós foram os “principais ídolos” de sua “geração acadêmica”, conforme seu relato: o primeiro como personificação da ironia, o segundo como símbolo da erudição iconoclasta. Oliveira Martins, Garret, Alexandre Herculano⁶, Ramalho

.....

³ Luís Reis Torgal, “Instrução pública”, In *História de Portugal. O liberalismo* (Dir. de José Mattoso), Lisboa, Editorial Estampa, 1997, vol. 5, p. 609-652, principalmente p. 648. Ver ainda José da Costa Miranda, “Manuel de Oliveira Lima – O Curso Superior de Letras – o “Correio do Brasil””, *Ocidente* 345, LXXII (Lisboa, janeiro de 1967) 18-22.

⁴ M. de O. Lima, *op. cit.*, p. 22.

⁵ Fernando Catroga, “Os caminhos polémicos da ‘Geração Nova’”, In José Mattoso, *op. cit.*, p. 569-583, principalmente p. 555.

Ortigão, entre outros, compunham o quadro de intelectuais que marcaram sua época. Manuel Ferreira Deusdado no campo da filosofia difundia o tomismo, não abandonado por Oliveira Lima, antes consolidando-se em suas posturas políticas mutantes até o aplauso ao Integralismo Lusitano e a Antonio Sardinha décadas depois⁷. A vinculação à obra histórica de Oliveira Martins, no entanto marcou fortemente sua obra no que se refere à metodologia e à interpretação baseada no julgamento moral de personagens e ações, a partir de valores referidos à moral liberal e religiosa.

A compreensão da obra de Oliveira Lima passa portanto pela vinculação do autor à cultura portuguesa do final do século, tanto no campo da historiografia como no da crítica literária, com os aportes da “geração de 70”. Entre essas tendências sobressai uma aproximação do idealismo, com abertura para o campo da afetividade, da vida psíquica, reconhecidos como realidades a serem objeto de conhecimento. Essa historiografia inseria-se nas polêmicas do liberalismo, do avanço do republicanismo e do aparecimento de concepções socialistas e foi decisiva para a formação de Oliveira Lima. Assim, é possível localizar em sua produção os ecos dos debates da época e as linhas de força da historiografia portuguesa, sobretudo a martiniana, na obra de consagração do historiador que formou uma geração, a *História de Portugal* (1879), expressão da busca da essência da nação portuguesa, na qual fixou um padrão historiográfico de grande repercussão, bem como na obra *O Brasil e as Colônias Portuguesas* (1880).

Oliveira Martins alcançara projeção política decisiva e em 1890, tendo abandonado o socialismo proudhoniano, fora chamado a integrar o ministério da monarquia, cargo que exerceu na mesma época em que Oliveira Lima trabalhava na legação de Lisboa. Exponente da chamada “vida nova”, Oliveira Martins dera uma guinada radical em sua vida, e tendo desistido de revolucionar a sociedade no sentido apontado por Proudhon, procurava atuar dentro do Estado monárquico. Para alguns descontentes ou decepcionados, passara a dedicar-se ao “engrandeci-

.....
⁶ M. de Oliveira Lima, “Alexandre Herculano”, In *Obra Seleta* (organizada por Barbosa Lima Sobrinho), Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1971, p. 247-254.

⁷ M. de Lima, *Memórias*, p. 28 & p. 30-31. Do mesmo autor, “O velho Curso Superior de Letras de Lisboa”, In *Obra Seleta*, p. 239-242.

mento do poder real”⁸, aderindo “ao mundo oficial e à ordem de coisas estabelecidas”⁹. Tendo se aproximado desse eminente historiador, Oliveira Lima consagrou suas lições mediante referências diretas no corpo de seu trabalho e adesão teórico-metodológica, apesar das divergências políticas do início de sua carreira. Sua concepção fortemente evolucionista da história voltou-se para a metafísica como presença obrigatória que introduz a razão no processo histórico e busca nele identificar a nação enquanto corporificação da idéia de justiça.

Na compreensão de Oliveira Martins o ofício de historiador deveria direcionar-se para a associação entre ciência e arte. O estilo tem importante função nessa compreensão historiográfica, exigindo do historiador correção, clareza, propriedade vocabular e disposição dos argumentos para assegurar à obra histórica categorias próprias da obra ficcional, isto é, coerência, verossimilhança, cadência, sugestão, sonoridade. Esses procedimentos foram utilizados por Oliveira Martins e apresentados como paradigmáticos de uma concepção de história de Oliveira Lima¹⁰. O bom historiador é aquele que consegue aliar raciocínio à intuição para que esta alcance a “percepção estética, uma apreensão seletiva dos dados morais de uma configuração histórica de modo a permitir a construção de um símbolo (ou símbolos) das forças em jogo nessa determinada configuração”¹¹. Nessa concepção da história, que guarda fronteiras tênues com a literatura, o acaso tem peso decisivo mas não colide com a concepção evolucionista organicista da sociedade, na qual os grupos sociais se fazem representar pelos heróis. O fortuito se faz presente na (re)construção do passado pela intersecção de diversas séries causais, as quais devem ser exaustivamente tratadas pelo historiador.

Entre os recursos do método, está a caracterização dos personagens-sujeitos como representativos de determinadas forças atuantes num dado momento, para moldar símbolos para a compreensão e memorização do passado. Oliveira Martins associava a ação do acaso à abor-

.....

⁸ Fernando Catroga, *op. cit.*, p. 585.

⁹ António José Saraiva, “Três ensaios sobre Oliveira Martins”, In *Para a história da cultura em Portugal*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1972, 4ª ed., vol. I, p. 183-268, principalmente p. 211.

¹⁰ Paulo Franchetti, “A arte de escrever a história. Considerações sobre o método de Oliveira Martins”, *Revista da Cátedra Jaime Cortesão* 1, 1 (SP, IEA-USP, jul. 1997) 13.

¹¹ *Idem*, p. 14.

dagem psicológica dos heróis, ou “caracteres históricos proeminentes”, de modo a constituir a trama da história como um teatro de grandes individualidades. Trata-se de uma técnica de retrato, utilizada na *História de Portugal* e que consistia em “isolar uma qualidade que no retratado exprimia uma tendência coletiva, um momento histórico, um tipo psicológico ou moral, esquematizando, exagerando e simplificando a personagem”. Num e noutro caso, os heróis são símbolos que personificam as tendências de uma época e encarnam estados coletivos e idéias. Mais ainda, na concepção martiniana, “o herói é praticamente o princípio inteligível do desenvolvimento histórico, porque é do seu destino que se podem deduzir com segurança as forças reais em ação numa dada sociedade”¹². Cabe ao historiador identificar os motivos morais da ação desses heróis, residindo nisto a força de sua interpretação.

O aparato teórico-metodológico utilizado por Oliveira Martins visava extrair da reflexão sobre a história a essência da nação portuguesa, verificando sua origem. Sua abordagem do tema da nacionalidade é bastante elucidativa da difusão das teorias cientificistas do século XIX, e que o levaram a buscar uma definição da nação utilizando referências a elementos determinantes, o meio, a raça e as “necessidades de ponderação”, para concluir que dos três, a raça “é de fato o mais tênue dos laços próprios para garantir a coesão independente de um povo”. Desanimado com a falta de unidade geográfica de seu país, Oliveira Martins voltou-se para a verificação da possibilidade de unidade racial, para concluir que a miscigenação se fazia presente na “individualidade do caráter dos lusitanos”, como resultado da mistura dos celtas com outros povos. Oliveira Martins manteve-se tributário das teorias arianizantes, tanto pela exaltação dos celtas como pelo horror à presença de negros africanos na sociedade portuguesa. Na época de D. João V, após a Restauração, lamentava-se, “os escravos, a devoção e a sífilis eram as três lepras que tudo roíam”. E assim, por trás do argumento moral da denúncia humanitária da escravidão como corruptora de costumes e fator de imoralidade, o anseio branqueador espreitava o leitor da *História de Portugal*: “Os escravos, legado repugnante da descoberta da África e do domínio ultramarino, punham na sociedade uma mancha torpe, e na fisionomia das massas, borrões de cor negra pelas ruas e praças da capital”¹³.

.....
¹² António José Saraiva, *op. cit.*, p. 211.

Abandonando aparentemente esse elemento explicativo, passou ao que lhe restava, o elemento de ‘ponderação’ como fator de coesão e unidade social e este, foi buscar na “vontade” que permitiria a submissão de um povo a um governo, mais a língua e a religião comuns. De tal modo, Estado, língua e religião ocupam um lugar preponderante em sua teoria da nacionalidade e presidem a história de Portugal. Essa perspectiva resultou na afirmação da monarquia como elemento de coesão orgânica pela ministração da justiça, sendo o rei considerado um grande juiz. A coesão nacional portanto, “não foi um produto simples das qualidades naturais; a sua história não é apenas um desenvolvimento orgânico ou impessoal: é uma sucessão de atos voluntários, de planos de estadistas”. Tal definição do Estado-nação estrutura-se assim sobre a vontade que vem da moral e esta, por sua vez, origina-se da religião, da “alma religiosa da nação”, que criou ao lado do “catolicismo dogmático e transcendente, imposto, importado e mal definido nas consciências”, uma fé que reuniu ‘matérias conhecidas das antigas religiões naturalistas dos celtas’¹⁴.

Nesse sentido, é preciso ressaltar que o feroz anti-clericalismo do autor dirigia-se à submissão do Estado à Igreja, à inquisição, (à qual dedicou páginas de indignação exaltada), ao luxo ostentatório e ocioso, à relaxação dos costumes e sobretudo à por ele considerada decorrente perda do antigo império colonial: “O tempo, corrompendo o império, havia de atrofiar a riqueza, exacerbar a devoção e apagar o que restava dessa semente de cultura iniciada pelos filhos de D. João I e ainda protegida ao depois, até que a vinda dos jesuítas a perverteu”, com uma educação estiolante da vida moral e intelectual.¹⁵

O pertencimento de Oliveira Lima a esse cânone historiográfico solicita análise mais detida da sua obra. O período que se estende de 1895 a 1928, no qual publicou seus escritos – excetuando-se as obras póstumas e as reedições – caracterizou-se no Brasil pela reflexão acerca das questões referentes à construção da identidade nacional, refletindo-se essa tendência em estratégias de produção cultural veiculadas na

.....
¹³ Oliveira Martins, *História de Portugal*, Lisboa, Antonio Maria Pereira, 1927, 11^a ed., *passim*.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*.

imprensa e em instituições acadêmicas e governamentais. A inserção de Oliveira Lima no corpo diplomático brasileiro, em diversas academias literárias e institutos históricos colocou-o nesse debate direcionado tanto para questões de organização interna quanto de política externa. Com uma peculiaridade, porém, pois a extração dos historiadores que produziram obras no decorrer da Primeira República (1889-1930) distinguiu-se por evidenciar “vocações”, ou seja, pelo auto-didatismo, dada a inexistência, no Brasil, de formação específica na área. Tratava-se de intelectuais que apesar de formados em outras áreas de conhecimento interessaram-se pelos escritos históricos e como tal se consagraram¹⁶. Oliveira Lima, pela sua formação universitária, constituiu uma exceção notável nesse panorama pela oportunidade que teve de obter uma especialidade, embora inserida no currículo do Curso de Letras, onde se formou sua concepção tanto de uma filosofia da História quanto do ofício do historiador.

A construção de sua obra a partir dessas referências abordou a gênese da nação brasileira, uma nação que no seu entender se construiu num processo evolutivo de incorporação de valores “civilizados” europeus. Procurando uma resposta para seu entendimento acerca da nação, percebe-se que os elementos tradicionais – território, povo e Estado – estão presentes nessa construção de uma representação do edifício nacional que dialoga com a historiografia, visando responder a questões da sua contemporaneidade, de tal forma que nos critérios de seleção e tratamento dos temas é possível mapear os compromissos por ele assumidos¹⁷.

Trata-se de uma resposta que Oliveira Lima elaborou para a preocupação recorrente na historiografia do século XIX, o tema da nação, tendo em vista as grandes transformações ocorridas nas últimas décadas dos anos 1800, ou seja, a substituição do trabalho escravo pelo trabalho assalariado, a entrada maciça de imigrantes europeus e a passagem da Monarquia à República, com todas as suas implicações em termos de inclusão social e política numa sociedade capitalista cujo Estado liberal-

.....
¹⁶ Angela M. de Castro Gomes, *História e historiadores*, Rio de Janeiro, FGV – CPDOC, 1996.

¹⁷ Maria de Lourdes Monaco Janotti, “A impossível coerência. Um liberal do século XIX: João Francisco Lisboa”, *Anais do Museu Paulista* 30, (São Paulo 1980-81) 197-210

-oligárquico organizava-se pelo modelo federativo. Nesse sentido a história escrita por Oliveira Lima constituiu uma das expressões dessas transformações e de interesses de grupos dominantes regionais, sobretudo em suas relações com o Estado e nas práticas de dominação da Primeira República.

O caminho percorrido pelo historiador-diplomata para chegar à definição de nação brasileira teve a peculiaridade de expressar cânones historiográficos brasileiros e portugueses, fazendo todavia uma interpretação original, posto que híbrida, da contribuição de Oliveira Martins e outros autores como Vanhagen e Southey, entre os reconhecidamente decisivos, além de incorporar de modo significativo e peculiar o debate sobre a definição do nacional.

O grande quadro ao qual o autor referenciou sua construção é o evolucionismo. No século XIX, a leitura evolucionista da história procurou justificar a expansão do capitalismo e a hegemonia mundial das potências européias e nesse sentido o positivismo de Comte, o darwinismo social e o evolucionismo de Spencer forneceram elementos-chave para a concepção evolutiva dos povos submetidos numa classificação que os rotulou de primitivos. Essa interpretação teve como ponto de ancoragem a idéia de civilização, entendida aqui como construção e apreensão de determinados valores e comportamentos considerados paradigmáticos por resultarem da presença da razão na história. O protótipo do estágio mais avançado da civilização seriam os povos europeus ocidentais, não por coincidência os mesmos que se lançaram na expansão colonial dos séculos XV e XVI e que no XIX reeditavam a submissão de regiões agregadas a impérios. Colocados como paradigmas, foram comparados aos demais povos – os submetidos à expansão imperialista – a fim de que estes tivessem aferidos seu estágio civilizatório, o motivo do seu atraso e o caminho para o progresso que lhes permitiria em tese constituírem-se como nações¹⁸. O pensamento determinista amparou-se no prestígio das ciências naturais e assim justificou a “superioridade” de raças brancas, notadamente os europeus do norte, que pretensamente viviam no clima ideal ao desenvolvimento, ao progresso. Em contrapartida, “raças mais escuras ou climas tropicais nunca seriam capazes de

.....

¹⁸ Lúcia Lippi Oliveira, *A questão nacional na Primeira República*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 35.

produzir civilizações comparativamente evoluídas”. A explicação determinista afirmava ainda a ausência de condições físicas para o desenvolvimento da civilização segundo o padrão europeu ocidental da época em regiões geograficamente discrepantes do acima apontado¹⁹.

Tais concepções estão presentes na obra de Oliveira Lima, onde é perceptível o olhar europeu sobre o Brasil em busca da identificação de seu “estágio de civilização”. O processo histórico tal como por ele concebido expressa as convicções liberais do século XIX, de orientação evolucionista, tendo como referência principal o sentido da história numa marcha ascendente em direção ao aperfeiçoamento da civilização, ou seja, para o aperfeiçoamento da atividade psíquica, moral e intelectual. Por esse motivo, sua construção da história nacional parte do pressuposto da superioridade do colonizador europeu, ao qual caberia a tarefa histórica de levar as luzes da civilização a povos considerados mais atrasados na escala evolutiva, o que seria feito mediante dois agentes, o Estado e a Igreja, os principais sujeitos históricos por ele reconhecidos. Dessa forma, a abordagem do tema da ação civilizatória européia abre espaço para a inclusão na história dos povos “inferiores” atingidos pela expansão colonial e que fornecem a grande problemática para os autores que pensaram a nação brasileira no período considerado²⁰.

O fundamento ético-político, predominante no pensamento liberal do século XIX preside a narrativa histórica de Oliveira Lima, centrada na interpretação da colonização portuguesa, qualificada no sentido de promoção de um “desencantamento” da América. Assim afirmou que Colombo e Vasco da Gama “desvendaram perante a Europa continentes envoltos nas trevas da insciência, nas brumas do pressentimento ou nas miragens da fábula”, abrindo essas regiões “ao espírito religioso e ao estímulo comercial”²¹. Inserido na visão de mundo do imperialismo do século XIX, justificou a empresa colonial como ação de resgate dos povos menos evoluídos do estado de atraso e barbárie. Leitura evolucionista e progressista da história com todo o cortejo de justificativas

.....
¹⁹ Thomas E. Skidmore, *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 44.

²⁰ Renato Ortiz, *Cultura brasileira & identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1986, 2ª ed., p. 29-30.

²¹ M. de Oliveira Lima, *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico*, Leipzig, F.a. Brockhaus, 1895, p. 1.

baseadas na ciência, na religião e na moral que fundamentaram a distinção entre povos superiores e inferiores gerada no interior do liberalismo porque manifestamente contrária ao intervencionismo econômico, às regulamentações e aos monopólios que dificultavam o comércio colonial e impediam o livre jogo das forças de mercado, travado pelas potências européias em disputa no exercício do imperialismo.

A despeito de as concepções do nacional terem sido preferencialmente norteadas pela biologia, enfatizando o meio e a raça como fatores explicativos do atraso e norteadores da interpretação do nacional brasileiro no final do século XIX e primeiras décadas do século XX, Oliveira Lima desviou-se do atavismo biológico para trilhar outros caminhos. Seu livro sobre Pernambuco pouco expressou as teorias deterministas da Geografia e foi por isso criticado por Capistrano de Abreu. Nele o meio não exerce influência tão poderosa na explicação histórica quanto ocorreu com esse autor, leitor de Buckle, para quem o desenvolvimento da civilização seria decorrência de certos fatores como calor, umidade, fertilidade da terra, sistema fluvial²².

Distanciando-se do determinismo geográfico, elegeu outros vetores para a leitura da empresa da conquista e colonização do Brasil pelos portugueses e de todos os posteriores desdobramentos das rivalidades coloniais aqui ambientadas, vinculando-se a Varnhagen em cuja *História Geral do Brasil* encontra-se a tese da presença do Estado e dos valores do cristianismo associados à civilização. Esses vetores nortearam sua interpretação do nacional e o tratamento da temática das três raças que integrou à nação²³. A pergunta a que Oliveira Lima procurou responder ao longo da obra consiste na questão : qual seria a prova histórica da superioridade do europeu colonizador sobre os povos que dominou? Mesmo se o pressuposto da superioridade da civilização européia é dado como inquestionável em decorrência dos valores nos quais se assenta, a concretude desse atributo é localizada na própria ação colonizadora, que envolve uma guerra de conquista. Do impacto entre povos situados em diferentes estágios no processo evolutivo, surge o

.....

²² Apesar de nunca ter visitado o Brasil e ter-se baseado para suas teorias apenas na literatura de viajantes, T. Buckle (1821-1862) afirmou ser o meio brasileiro desfavorável à civilização, expressando o determinismo climático que Silvio Romero divulgou. Veja-se a respeito T. Skidmore, *op. cit.*, p. 44-45.

²³ Nilo Odalia, *As formas do mesmo*, São Paulo, UNESP, 1997.

vencedor, o europeu. Sua vitória seria a prova dessa excelência e aos vencidos, como para Varnhagen, só restaria a opção entre o extermínio dos renitentes e a participação dos cordatos num papel secundário na nação, o qual implicaria na absorção pela miscigenação biológica e pela aceitação dos valores europeus. Em ambos os casos, a extinção de sua identidade pré-colonial, não implicaria no aparecimento de uma nova cultura integrativa dos elementos oriundos de dominantes e dominados e sim em imposição aos que consentissem com a “ação civilizatória”.

Um dos aferidores da superioridade européia estaria em sua organização política a tal ponto que a referência política fundamental é o Estado-nação, orientado pelo liberalismo em luta pelas transformações da modernidade e pelo combate a todas as formas de revolução que significassem o aparecimento das classes populares como sujeitos históricos autônomos. É a presença do Estado que distingue um povo superior de outro, como o índio, em estado de barbárie, dispersão, desordem, ausência de autoridade, paganismo, a recordar aos colonizadores seu próprio passado. Nesse sentido a colonização adquire conotação positiva por possibilitar a superação da selvageria e ao mesmo tempo, a expansão da civilização européia.

São essas referências teóricas que estão presentes na maneira como abordou o tema da religião e da Igreja Católica. O liberalismo em sua obra não é anti-religioso ou anti-católico apesar de anti-clerical e crítico de certas práticas e instituições do catolicismo. Se as revoluções liberais pretenderam submeter a Igreja Católica ao controle do Estado, não deixaram de ver nela importante função moralizadora associada à obra civilizatória e é esta a postura assumida por Oliveira Lima, fiel às idéias de Oliveira Martins, que considerava a religião como condição de sociabilidade, como ética e não como dogma²⁴. Defensor da liberdade religiosa, Oliveira Lima afirmou a existência de uma religião nacional brasileira, o catolicismo, no que se revelou também afinado com Oliveira Martins, que defendeu a idéia de que só há nação quando há religião nacional como crença espontânea e comum e não como religião do Estado²⁵. Assim, no tratamento do tema Oliveira Lima exaltou a

.....

²⁴ Isabel Nobre Vargues & Maria Manuela Tavares Ribeiro, “Ideologias e práticas políticas”, In José Mattoso, *op. cit.*, vol. 5, p. 213-252, principalmente p. 223-225.

²⁵ Saraiva, *op. cit.*, p. 233.

religião como instrumento civilizador contra a barbárie apesar de colocar-se em campo oposto ao do florescente ultramontanismo. Por isso mesmo, a defesa da religião não o impediu de criticar a Igreja Católica sempre que considerou sua atividade prejudicial ao Estado e, portanto, à nação.

Além dessa leitura abrangente da obra de Oliveira Lima no que se refere ao tema da ação missionária católica no Brasil colonial, tendo em vista a construção de uma história voltada para a definição da identidade nacional, é possível refinar a análise distinguindo em seus trabalhos momentos significativos na trajetória do tratamento do tema. O primeiro deles ocorreu logo no início de sua carreira de historiador, quando publicou em 1895 *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico*. Na época, ocupava o obscuro posto de segundo secretário da legação de Berlim, porém já vinha realizando pesquisas para a escrita desta obra desde o período em que serviu em igual posto na legação de Lisboa. A obra evidencia grande aproximação com a historiografia portuguesa, apesar de o tema em pauta ser a história de Pernambuco, que escreveu de uma perspectiva que levava em conta a história dita nacional, escapando assim aos excessos de regionalismo que caracterizavam a historiografia pernambucana vigente e na qual se apoiou. Trata-se da primeira obra da Pernambucana do autor e com ela cumpria sua parte na tarefa historiográfica empreendida pelos institutos históricos de escrita da história nacional, entendida como somatória das histórias regionais a que se propusera a instituição pioneira do Rio de Janeiro desde 1838. Sobretudo, com ela selava o compromisso político com a oligarquia pernambucana que lhe daria sustentação na carreira diplomática, construindo sua versão da epopéia da Restauração e da inserção de seu Estado natal na nacionalidade.

Foi nesta obra de estréia que a influência anticlerical do mestre Oliveira Martins se fez mais viva, na radicalidade da crítica à Igreja Católica, a qual, se reconhecia à religião um papel civilizatório e moralizante, recusava-se porém a aceitar a interferência dos missionários em relação ao indígena para livrá-lo da escravidão. Em sua interpretação evidentemente datada pela recente campanha abolicionista, que alcançara grande repercussão em Portugal, Oliveira Lima atacava a concorrência entre jesuítas e colonos para compor um quadro que supunha mais humanitário, ou seja a perspectiva historicamente falida de suprir

com o trabalho escravo dos índios a obra colonizadora, uma vez que como seres inferiores e sobretudo, vencidos em guerras, não lhes restaria outra alternativa. A referência a Oliveira Martins e ao seu estudo sobre *O Brasil e as colônias portuguesas* é explícita fonte de inspiração dessa posição aparentemente contraditória que expressava uma leitura liberal da história.

Igualmente vem desse autor a forma como Oliveira Lima abordou o Padre José de Anchieta, em meio à visão negativa de certos aspectos da ação missionária. Fiel à construção de retratos de personagens representativos de uma dada época, preservou sempre a atuação de Anchieta como paradigma, desde sua primeira obra. O grande missionário foi por ele admirado e comparado, por seus traços de caráter, a outros dois personagens-símbolos de tendências históricas, escolhidos por sua força moral e capacidade mobilizadora, São Francisco Xavier e o grande herói martiniano, o rei D. Sebastião. No Padre Anchieta depositou o valor do ascetismo que em sua interpretação da história de fundo moral, teria sido decisiva como exemplo a ser incorporado à nacionalidade.²⁶ Ele é o personagem-símbolo da força civilizatória da religião.

As contradições desse discurso que afloram no tratamento do tema da escravidão revelam um Oliveira Lima comprometido com a visão colonialista do liberalismo das décadas finais do século XIX, pois ao mesmo tempo em que legitimou este fundamento da exploração capitalista como necessário à empresa colonial, foi sensível aos argumentos da campanha abolicionista cujo alvo era a escravidão negra e com a qual se identificou nos apelos humanitários. Porém, ainda que se mostrasse sensibilizado pelos maus tratos sofridos pelos escravos negros, não se colocou claramente contra a instituição que aceitou como natural e decorrente da suposta superioridade racial dos invasores. Beira a exaltação sua análise da escravização dos índios rebeldes que se envolveram em guerras contra os portugueses. Esse é o tom de diversos comentários como o que se refere às expedições de preagem de índios com a finalidade de escravizá-los para o trabalho nas plantações.

O estilo literário romântico adotado pelo autor sugere que as guerras entre portugueses e índios pela posse da terra foram novelas, idealizadas numa epopéia que muito longinquamente atingia o historiador

.....
²⁶ M. de Oliveira Lima, *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico*, op. cit., p. 22-23.

em sua crueza e realidade. O escasso realismo de sua narrativa confirma-se pelo recurso à poesia de Domingos de Magalhães sobre a Confederação dos Tamoios. Porém, mesmo nessa representação a maior preocupação de Oliveira Lima foi a justificativa da escravidão do índio, por ele aceita desde que decorrente da guerra. Nesse tema, às voltas com o que apresenta como “volumosa e complicada legislação sobre a liberdade dos índios”, não conseguiu sair da ótica da colonização ao admitir que prisioneiros de guerra – isto é, os que não se submeteram voluntariamente – fossem escravizados pelos colonos.

O que não aceitava era a atuação dos missionários jesuítas no sentido de promover a sua concentração nos aldeamentos, por entender que tal procedimento contrariava os interesses dos colonos, instalando a concorrência pela posse da escravaria índia, ou seja, o conflito social. Desenvolveu a esse respeito o conceito de colonização teocrática como recurso para explicar a contradição entre colonos e a Companhia de Jesus, tomando partido dos primeiros.

Sua postura anticlerical revela-se amplamente no tratamento deste tema, pois apesar de reconhecer na religião uma contribuição importante à obra civilizatória, condenou a ação dos missionários sempre que importou em contraste com a colonização baseada no trabalho escravo e sobretudo quando afrontou o Estado. Fica patente a aceitação das idéias de Varnhagen sobre a escravidão indígena e o papel dos jesuítas, pois este historiador também condenara a atuação da Companhia de Jesus em defesa dos índios contra a escravidão, acusando-a de semear a intranquilidade entre os colonos e de ameaçar assim o Estado e portanto, o processo civilizatório.

A escrita dessa obra ocorrera num momento de redefinição das relações entre os dois poderes, do qual resultara a laicização do Estado republicano. O antagonismo manifestara-se durante a propaganda republicana, tendo como ponto nevrálgico a disputa pela preponderância na organização da sociedade e do Estado. Ordem referida ao divino e ordem regida pela opinião pública, eram os projetos em conflito aberto no início do período republicano. Os liberais, em sua luta para reduzir a influência da Igreja, utilizavam o discurso anti-clerical enquanto os ultramontanos, referidos ao *Syllabus*, apegavam – se à concepção do predomínio da Igreja tanto na sociedade como no Estado. Uma terceira força, os positivistas, acabou sendo o fiel da balança e em sua astú-

cia viu na Igreja um aliado na batalha pela manutenção da ordem. O catolicismo ultramontano do final do século XIX sistematizara um posicionamento defensivo da Igreja Católica contra a idéia de progresso, o liberalismo, o socialismo, enfim, contra os chamados males do mundo moderno.

Fácil é identificar portanto uma posição política antagônica ao declarado liberalismo professado por Oliveira Lima e sua concepção evolucionista da história. Sua interpretação republicana da história expressa em *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico* espelhava as relações entre Igreja e Estado no início da República, direcionadas para a liberdade mútua. Nesse sentido, partilhou com os republicanos liberais a convicção de que a Igreja representava o passado, era reacionária, prejudicial ao progresso e sobretudo aliada dos monarquistas em ebulição. O projeto de laicização da sociedade que permeou o ideal republicano era uma reação contra o regalismo mas também contra qualquer tentativa de domínio temporal pela Igreja.

No entanto, decorrida uma década da separação dos dois poderes, a Igreja Católica passou a adotar nova estratégia e procurou reaproximar-se do Estado numa tentativa de recuperação do espaço perdido com a República, pela ampliação de sua estrutura organizacional, pela expansão do ensino religioso e sobretudo pela reação de intelectuais católicos. Para isso foi empreendida uma nova ação missionária com o envio de ordens e congregações religiosas diversas, não apenas de jesuítas, com a finalidade de atuarem nos campos da educação e da catequese. Houve intensificação das missões religiosas populares destinadas à distribuição dos sacramentos e à arrecadação de contribuições financeiras²⁷. No terreno mais afeto diretamente ao tema desta comunicação, essa estratégia católica adquiriu visibilidade com a comemoração do terceiro centenário da morte do Padre José de Anchieta, em 1897. Dela resultou a publicação das conferências proferidas na celebração da efeméride, destacando-se entre elas *O Catolicismo, a companhia de Jesus e a colonização do Brasil* de Eduardo Prado, que sistematizou uma interpretação católica da História do Brasil²⁸.

.....

²⁷ Êlio Cantalício Serpa, *Igreja e poder em Santa Catarina*, Florianópolis, Ed. UFSC, 1997, p. 93-94.

²⁸ L. Lippi Oliveira, *op. cit.*, p. 163.

O caráter político dessas comemorações, extensivas ao padre Antonio Veira, era de reação ao anticlericalismo ainda vigente entre republicanos. Uma das razões da persistência desse antagonismo está na reação monarquista dos primeiros anos da República, que por oposição à República laica vestiu-se de cariz católico secundando Eduardo Prado. Nesse contexto, convinha à Igreja desmarcar-se de tal associação e explicitamente defender uma República católica.

Diversos intelectuais contribuíram para essa busca de ampliação de espaço para a Igreja Católica e produziram textos em que a leitura da nacionalidade ocupou papel central. Assim o Padre Júlio Maria publicou uma “Memória sobre a religião” no *Livro do Centenário*, obra comemorativa do 4.º centenário da descoberta do Brasil e na qual Oliveira Lima também publicou uma memória de história diplomática²⁹. A contribuição principal dessa obra de Júlio Maria para o tema em estudo está no papel que atribui ao catolicismo na formação da nacionalidade e, no que diz respeito aos jesuítas, a exaltação de sua atuação missionária durante o período colonial, atribuindo-lhes o papel destacado na defesa dos índios contra a sanha dos colonos portugueses, além de sua atuação educativa na catequese e no aldeamento. Segundo essa perspectiva, na formação da nacionalidade os jesuítas tiveram um papel integrador decisivo na formação do Estado-nação e o período colonial, em decorrência, seria o ápice da religião do Brasil³⁰.

Essa estratégia da reação católica no sentido de aproximação com o Estado republicano foi por este bem recebida na medida em que fornecia legitimação ao poder secular³¹. Assim a Igreja, “ao se apresentar como sustentáculo religioso das instituições desempenhou um duplo papel: de um lado conferia estabilidade aos governos; de outro, denunciava os abusos do liberalismo e do capitalismo”³²

Dessas transformações do discurso e da prática católicas em relação ao Estado republicano resultou na obra de Oliveira Lima uma nova leitura que passou a enfatizar os aspectos positivos da ação mis-

.....

²⁹ M. de Oliveira Lima, “O descobrimento do Brasil. Suas primeiras explorações e negociações diplomáticas a que deu origem”, In *Livro do Centenário*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1900.

³⁰ L. Lippi Oliveira, *op. cit.*, p. 164-5.

³¹ Teresa Malatian, *Os Cruzados do Império*, São Paulo, Contexto – CNPq, 1989.

³² *Idem*, p. 166.

sionária na formação da nacionalidade, mutação tornada possível também em decorrência de seus novos posicionamentos políticos. Vejamos como ocorreu essa transformação discursiva que tornou seu discurso histórico mais permeável ao tema da nação católica.

Na obra *O Padre Manoel de Moraes* (1907) percebe-se com nitidez essa mutação pois nela este jesuíta é apresentado como contestador da ordem religiosa e perseguido pela inquisição. Personagem de contraditória atuação, seu processo havia sido recém copiado na Torre do Tombo pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e se celebrizara por registrar uma epopéia na qual o padre desempenha ora o papel de missionário jesuíta, ora o de calvinista praticante, ora vestido de roupeta, outra trajando-se “como gente de guerra”, tendo se casado duas vezes na Holanda apesar do voto de castidade feito no Brasil, que foi “língua de gentio, capitão de índios nas guerras de Pernambuco e comerciante de pau-brasil”.³³

O retrato desse personagem-símbolo construído por Oliveira Lima refez o julgamento anticlerical da atuação missionária e exaltou o curioso papel do “missionário e guerrilheiro” que como superior de um aldeamento de índios em Pernambuco, teria comandado seus tutelados durante as lutas contra os holandeses no século XVII. A releitura incorpora portanto elementos do nativismo pernambucano que expressou um dos direcionamentos da identidade nacional e indica uma associação entre a ação missionária e a Restauração, tema que constitui um dos pontos nodais da historiografia pernambucana.

Essa inflexão no discurso de Oliveira Lima expressou portanto uma referência fundamental para a interpretação do papel desempenhado pela Igreja Católica na história na formação da nacionalidade e expressou um novo alinhamento da Igreja Católica em suas relações com o Estado republicano.

Uma década e meia após a publicação da sua primeira obra, Oliveira Lima expressou-se em nova interpretação, uma revisão historiográfica baseada em João Ribeiro³⁴ que atenuou os rigores da crítica de

.....
³³ M. de Oliveira Lima, *O Padre Manoel de Moraes*, São Paulo, Typ. do Diário Oficial, 1907, p. 3. Inicialmente publicado como artigo na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* 12, (Rio de Janeiro, 1907).

³⁴ João Ribeiro publicou em 1900 um manual intitulado *História do Brasil*, obra didática grandemente influenciada por Martius. Oliveira Lima a ele se referiu explicitamente na obra em análise.

inspiração martiniana e aprofundou a aproximação de seu discurso com o do nacionalismo católico. Era então ministro plenipotenciário do Brasil em Bruxelas e entrara em nova fase política, na qual abandonara as convicções republicanas da juventude para aderir ao programa dos monarquistas, chegando a trocar correspondência com o Conde D'Eu quando este se lançara em pretensões restauradoras. As conferências, reunidas no volume *Formation Historique de la Nacionalité Brésilienne*³⁵, foram publicadas logo após sua realização, em 1911.

Além disso, sua situação no Itamaraty tornara-se delicada pelos confrontos que teve com o barão do Rio Branco, titular da pasta por dez anos, e com o qual tivera um embate – inadmissível para um funcionário da diplomacia na ativa – em torno do direcionamento da política externa brasileira no que diz respeito ao pan-americanismo e que em seus desdobramentos levou-o à aposentadoria precoce em 1913, portanto com vinte e três anos de carreira, bem como ao seu exílio em Washington. Tais circunstâncias são sobejamente conhecidas dos que já se debruçaram detidamente sobre a vida e a obra do historiador-diplomata tais como Gilberto Freire, Barbosa Lima Sobrinho e Fernando da Cruz Gouvêa³⁶. Por ocasião da publicação do livro acima mencionado, Oliveira Lima já era escritor consagrado não apenas no jornalismo como também entre acadêmicos e literatos e seu prestígio de historiador se firmara e ultrapassara os corredores do Itamaraty.

Apesar de ocupar posição de prestígio na burocracia estatal, suas desavenças com Rio Branco e outros ministros, e sobretudo seu envolvimento com a Campanha Civilista ao lado de Rui Barbosa haviam de certo modo direcionado sua carreira para obstáculos intransponíveis, que o impediram de ser designado para titular da legação de Londres, cargo que mais almejou e nunca obteve. Mais que tudo, cumpre ressaltar que mesmo sendo um representante oficial do Brasil e portanto encar-

.....

³⁵ M. de Oliveira Lima, *Formação Histórica da Nacionalidade Brasileira*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1997. Esta é a segunda edição da obra em português. A primeira delas foi feita em 1944., durante o período nacionalista do Estado Novo.

³⁶ Gilberto Freire, *Oliveira Lima - Dom Quixote gordo*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, 2ª ed.; Sobrinho, Barbosa Lima, "Oliveira Lima: sua vida e sua obra", In M. de Oliveira Lima, *Obra Seleta*, Rio de Janeiro, MEC – INL, 1971; Fernando da Cruz Gouvea, *Oliveira Lima: uma biografia* (Prefácio de Barbosa Lima Sobrinho), Recife, IAHGP, 1976.

regado de divulgar uma certa imagem do Estado, suas posições políticas em muitos casos pautaram-se pela independência que ameaçou e prejudicou sua carreira, sendo por isso conhecido como diplomata rebelde e com perfil inadequado à posição que ocupara desde que se tornara ministro plenipotenciário. O que de certa forma sugere a diplomacia como uma prebenda que permitia aos homens de letras dedicarem-se ao seu ofício, sem grandes problemas, desde que não atrasassem com a imagem do Brasil fabricada para consumo externo e não entrassem em conflito aberto com os poderosos do dia.

Mas, mesmo neste caso que se poderia considerar extremo desse confronto, foi possível ao historiador – diplomata rebelde, graças aos apadrinhamentos políticos de que dispunha, manter-se na carreira, colocando na conta de sua autonomia os cargos indesejados e os desejados porém não alcançados, como o de ministro das relações exteriores. No que se refere ao tema da ação missionária, a guinada na sua interpretação não conflitava com as relações entre Igreja e Estado, antes expressou a nova situação.

A revisão histórica – tarefa na qual Oliveira Lima se notabilizara com a obra magistral sobre *D. João VI no Brasil*³⁷ – nesse momento de maturidade intelectual no qual publicou a obra acima referida, abrandou suas posições com relação à Igreja Católica e especificamente redirecionou-se no tocante à sua atuação missionária. A antiga visão pessimista que associava os missionários à escravidão foi abandonada e substituída pela interpretação dos jesuitas como defensores dos índios :

Se não fossem aqueles homens vestidos inteiramente de preto, continentes, ascéticos, de palavras mansas e que acorreram pouco depois para defendê-los, ninguém os teria protegido. As más paixões tinham livre curso entre as gentes, com as quais um laço comum era a esperança na fortuna. Mas os recém-vindos, que acompanharam um governador-geral, enviado à toda pressa para fazer cessar a anarquia verdadeiramente feudal dos donatários, e centralizar a administração disseminada e lânguida, conduziram bravamente a campanha em favor dos oprimidos, fundando missões para os neófitos, e ao mesmo tempo informando a Corte sobre as condições morais daquela sociedade longínqua em formação.³⁸

³⁷ M. de Oliveira Lima, *D. João VI no Brasil*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1996. A primeira edição é datada de 1908.

O argumento principal da oposição aos missionários, ou seja, sua interferência na questão da escravização dos índios pelos colonos, foi abrandado e reelaborado no sentido inverso. Agora eram os missionários que salvavam os índios do cativo e mesmo que dessa empreitada tivesse resultado a escravidão negra, o saldo era considerado positivo por Oliveira Lima:

Resgataram assim, com um devotamento e uma perseverança que não deixaram de suscitar sangrentas represálias, o crime coletivo de servidão do começo, de toda uma raça espoliada dos seus mais elementares direitos, e que teve de ser substituída, nos trabalhos penosos, pelos negros, importados da África, e considerados desde os descobrimentos, como simples mercadoria. Os jesuítas denunciavam simultaneamente os abusos das autoridades, estigmatizavam os vícios dos colonos, e uniam-se e impunham-se, ainda que em pequeno número, formando uma cruzada contra a imoralidade e a violência.³⁹

A nova interpretação atribuía ao padre Anchieta uma capacidade criadora e artística de impressionar os índios e assim levá-los sem constrangimentos à fé católica. Sua obra educativa foi louvada quanto ao conhecimento da língua tupi e aos ensinamentos dados aos índios. Salientou ainda sua atuação diplomática nas guerras da colonização, como defensor da ordem ao lado das autoridades portuguesas. Desaparecera da interpretação o antagonismo entre a ação da Igreja e a do Estado, que havia norteado a leitura anterior e as missões passaram por uma interpretação positiva. Mais que um apóstolo, o padre Anchieta foi então retratado com a aura da santidade que explicitava as semelhanças com S. Francisco Xavier e o imaginário sebastianista. Louvou assim os

Esforços dos missionários para introduzir a disciplina entre os europeus e a civilização entre os indígenas, começando por tornar estes sedentários, isto é, concentrando-se em aldeias ou reduções, visto que os deslocamentos continuados da vida nômade acabavam por subtrair as tribos à influência religiosa.⁴⁰

.....
³⁸ M. de Oliveira Lima, *Formação Histórica da Nacionalidade Brasileira*, op. cit., p. 44-45.

³⁹ *Idem*, p. 45.

⁴⁰ *Idem*, p. 48.

A religião adquiriu assim na interpretação da história sua plenitude enquanto fator de moralidade, civilização, progresso e portanto de construção da identidade nacional. É outro Oliveira Lima, reconciliado em grande parte com a Igreja Católica e aceitando a inevitável nação mestiça, que pretendia elidir ao recusar a presença dos negros, preferindo a estes os escravos índios, mais facilmente diluídos pela miscigenação biológica, se bem que de integração igualmente periférica no seu constructo da nação brasileira.

Outro texto, datado de 1914, portanto quando Oliveira Lima já se encontrava aposentado do serviço diplomático, mostra ainda as preocupações revisionistas do autor, mesmo que não se desmarcando da interpretação de 1911. Conferências haviam sido feitas por ele nos Estados Unidos, repetidas no Rio de Janeiro e reunidas em volume em *América Latina e América Inglesa*⁴¹. A construção do personagem-símbolo padre José de Anchieta adquiriu então, no contexto de sua exaltação nacionalista anti-ianque, sua mais ampla dimensão. Ao comparar a formação histórica das Américas portuguesa e hispânica encontrava pontos de similitude que utilizava para reforçar posições anti-panamericanas e nesse sentido enfatizou a obra missionária em defesa dos índios ameaçados pela colonização:

O nome de Las Casas, cuja ação se concentrou nas Antilhas sobretudo, porque foram estas o campo das primeiras aventuras e ocupações territoriais da Espanha, é justamente popular entre vós, mas talvez vos seja desconhecido que no Brasil se não tornou menos digno de veneração o nome de Anchieta, um dos muitos jesuítas que se dedicaram de corpo e alma à catequese dos índios. Neste domínio, e bem assim no da moralização do elemento europeu transplantado e bastante entregue às suas paixões, prestaram os padres da Companhia tão assinalados serviços que não é exagerado escrever-se que foram eles os principais agentes da cultura nacional nos séculos XVI e XVII [...].⁴²

.....

⁴¹ M. de Oliveira Lima, *América Latina e América Inglesa : a evolução brasileira comparada com a Hispano-americana e a Anglo-Americana*, Rio de Janeiro, Garnier, 1914. Essa obra teve sua primeira edição em inglês pela Universidade de Stanford, 1912, onde as conferências foram pronunciadas no mesmo ano.

⁴² *Idem*, p. 877.

A postura anti-clerical havia sido abandonada por Oliveira Lima, naquele momento afastado dos debates acerca da separação entre Igreja e Estado que pontilharam os anos finais do Império Brasileiro e o início da República.

Na década de 1910 o conflito parecia amainado e preservadas as esferas específicas de atuação. A colocação do catolicismo em cena política nesse momento se fez sobretudo pelos monarquistas que procuravam nas concepções tomistas a valorização do regime derrubado em 1889. Oliveira Lima expressou em sua obra esse debate, que coincidia com a mutação ocorrida em seu posicionamento de desencanto com a República – da qual já se mostrara crítico – que atingira o auge durante a Campanha civilista fracassada em proveito do militarismo do governo Hermes da Fonseca.

Nesse contexto, foi por ele reafirmada a construção positiva do retrato de Anchieta como o “santo apóstolo dos índios” ao mesmo tempo em que se propunha fazer a “justiça de associar para sempre os piedosos missionários do século XVI à fundação da cultura nacional”⁴³. Seu posicionamento monarquista do momento revelava as características que o movimento restaurador brasileiro assumira desde o governo de Prudente de Morais, quando passara a adotar um discurso ético de fundo religioso e ao encontrar no catolicismo ultramontano sustentação para suas pretensões. Esse parece ter sido um dos fundamentos da revisão de Oliveira Lima acerca do protagonismo histórico dos missionários jesuítas no Brasil. Os missionários foram, pode-se dizer, reabilitados na historiografia de Oliveira Lima a partir da *História do Brasil* de João Ribeiro, citado textualmente. Naquele momento a busca da identidade nacional acenava ao polêmico historiador-diplomata a necessidade de união das forças entre o trono e o altar.

O ponto culminante da reinterpretação da ação do clero na história do Brasil ocorreu nas notas que escreveu à reedição da *História da Revolução Pernambucana de 1817*, de Monsenhor Muniz Tavares. Nessa obra completa-se a associação feita por Oliveira Lima entre a religião e o nacionalismo, chegando a afirmar:

.....

⁴³ M. de Oliveira Lima, *Formação Histórica da Nacionalidade Brasileira*, op. cit., p. 45.

A revolução de 1817 pode quase dizer-se que foi uma revolução dos padres: pelo menos constituíram o seu melhor elemento, o que mais provas deu de sinceridade, de isenção e de devotamento, aqueles onde se recrutaram, com poucas exceções, seus dirigentes⁴⁴.

Cônegos e governadores do bispado, vigários, coadjutores, regulares e seculares haviam sido punidos até com a morte. Era o clero liberal que levava o povo à rebelião contra a casa de Bragança, eram os “padres políticos” que integravam uma vez mais a grande epopéia nativista pernambucana, completando a obra missionária iniciada pelos jesuitas.

Finalmente no manual *História da Civilização* Oliveira Lima consolidou sua interpretação da ação missionária ao apresentar os jesuitas como protetores dos índios e seus defensores junto ao governo português. A postura anticlerical desaparece para assegurar uma história “oficial” de longo consumo a considerarmos suas múltiplas edições, substituída pela reabilitação dos jesuitas: “À Companhia de Jesus devia o catolicismo inestimáveis serviços e para os índios brasileiros representavam os padres o único penhor da liberdade e da civilização”, apesar de “erros e desvios”, que não prejudicaram seu direcionamento global.⁴⁵

Á guisa de conclusão pode-se afirmar que o processo de seleção e criação de símbolos como foi apresentado no decorrer deste trabalho correspondeu à apropriação de elementos de uma tradição cultural, mais propriamente de uma tradição historiográfica portuguesa, segundo os interesses da legitimação de um Estado nacional em construção do qual Oliveira Lima foi membro e responsável pela divulgação de uma certa imagem no exterior, conforme seu ofício de diplomata solicitava: informar, representar e negociar. Nesse sentido, a escolha do Padre José de Anchieta como personagem-símbolo pode ser explicada em primeiro lugar por uma tradição cultural luso-brasileira da qual Oliveira Lima se fez intérprete. Tal escolha, ademais, evidenciou a persistência de certos valores convenientes à construção da história legitimadora do Estado-

.....
⁴⁴ Francisco Muniz Tavares, *História da revolução de Pernambuco de 1817* (Edição anotada por M. de Oliveira Lima), Recife, Governo do Estado – Casa Civil de Pernambuco, 1969, p. 256.

⁴⁵ M. de Oliveira Lima, *História da Civilização*, São Paulo, Weiszflog Irmãos, 1919. A citação acima foi retirada da 7ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1946, p. 332.

nação por sua função homogeneizadora, pois a religião aparece na explicação histórica como elemento cultural integrador essencial à formação da nacionalidade. Diante da complexidade da “nação mestiça”, tal elemento cultural forneceu sustentação à identidade nacional e à perspectiva de lealdade indispensável à ação do Estado.

Embora tenha havido um investimento do Estado brasileiro, desde o Império, na produção de uma história legitimadora por meio do recurso à construção do discurso do nacional, não seria possível, no caso de Oliveira Lima, que certamente não é o único nessa situação, encontrar em sua atuação enquanto membro da burocracia estatal um engajamento em “empreendimento com um simplista e maquiavélico exercício de ‘manipulação de massas’”, como aponta Angela de C. Gomes.⁴⁶ Percebe-se que na sua interpretação da relação entre Igreja Católica e a nação estão presentes os elementos de uma política cultural estatal, na medida em que suas obras obedeceram aos cânones da historiografia acadêmica, avalizada pelos Institutos Históricos e pelo próprio Itamaraty. Mas há também nelas uma autonomia, um distanciamento dessa ingerência. Pode-se falar então nas vinculações dessa produção com a tradição historiográfica martiniana, por ele apropriada e pouco a pouco esmaecida na medida em que um tropismo de aproximação com a historiografia brasileira, com a Igreja Católica e com o monarquismo se acentuou em sua vida. A esse movimento correspondeu o quadro de conciliação entre Igreja Católica e Estado republicano.

Nesse sentido a escolha do Padre José de Anchieta como personagem-símbolo pode ser explicada como portadora de certos valores convenientes à construção histórica legitimadora do Estado nação. Como símbolo recriado e reapropriado na obra de Oliveira Lima, esse personagem correspondeu assim a um encontro entre identidades culturais de sólidas raízes e um projeto, sistematizado em preceitos, de uma historiografia que tinha uma função legitimadora do Estado republicano e assim procedeu à releitura de seu passado, iluminando com diferentes intensidades e de diferentes ângulos personagens-símbolo capazes de cimentar identidades e promover lealdades. Ou seja, capazes de contribuir para a consolidação dos vínculos nacionais necessários à formação de um corpo de eleitores da Primeira República mediante o apelo

.....

⁴⁶ Angela de C. Gomes, *op. cit.*, p. 21.

à representação da “nação católica”. Fator de homogeneidade política, portanto, numa República federativa em constante ameaça de ação centrífuga dados os laços tênues do federalismo e à força do poder local. Nessa medida, a construção de um passado único – o da nação católica – cumpriu seu papel.

(Página deixada propositadamente em branco)



TERESA ALBUQUERQUE DE MENEZES

Brasil, Universidade Federal de Mato Grosso



LUÍS CARLOS RIBEIRO

Brasil, Universidade Federal de Mato Grosso



CARLOS ROBERTO FERREIRA

Brasil, Universidade Federal de Mato Grosso

SINCRETISMO MUSICAL E RELIGIOSO NAS FESTAS DE SANTOS DE CUIABÁ

1.Introdução

Cantando, o homem trabalha, e o canto é um regime e um método – no fiar e tecer, no cortar árvores, levantar e carregar pedras, remar, andar – e ainda uma fonte de calor, de coragem e de poesia. Nos intervalos do trabalho, nos ritos religiosos, no culto e esconjuro dos demônios, ao canto se associa, nas tribos selvagens, o ritmo dos movimentos e das danças”.

(Anuário de São Benedito, 1976)

Dentre as produções culturais das comunidades de Cuiabá, serão desenvolvidos, neste trabalho, os aspectos da produção musical das festas de santos, buscando contextualizá-las e apresentá-las como expressão do cotidiano que culmina numa forma particular de cantar e dançar, a fim de demonstrar através desse comportamento cultural o sincretismo religioso.

Uma mistura de teatro e rezas forma o ritual mais importante da comunidade cuiabana e Ribeirinhos, que tem como seu ponto expressivo as festas de santos de Cuiabá. O cururu, as rezas e o siriri fazem parte

desses ritos das festas de santos, tendo cada um o seu momento e aspecto no acontecimento.

O cururu e siriri, formas autênticas das manifestações regionais, têm suas particularidades, assim como as rezas, cantadas e do domínio das comunidades.

2. Cururu

Não se tem uma pista concreta da origem do cururu; conhecem-se apenas histórias dos cantores, cujas informações divergem. Uns dizem que foi termo usado por um baiano que, ao assistir, em Cuiabá, uma brincadeira denominada função, disse que havia gostado, e acrescentou: “mas é um cururu danado”. Outros, com mais propriedade, afirmam que o cururu tem sua origem numa dança bororo, cujo nome era “bacururu”.

O cururu é geralmente apresentado por um grupo, sempre de homens, cuja formação costuma ser de, no mínimo, dois tocadores de viola-de-cocho e um de ganzá, que se acompanham no canto. Mesmo que o grupo seja grande, costuma-se cantar em dupla, ainda que acompanhada por outros elementos do grupo que tocam as violas e ganzás. O grupo de violas, quando há disponibilidade de tocadores, é sempre maior, devido a menor sonoridade desse instrumento em relação ao ganzá.

O cururu também pode ser praticado em forma de porfia (desafio): um cantador faz pergunta a um dos companheiros, desafiando seus conhecimentos.

O cururueiro é homem nativo, geralmente de origem humilde, que ganha a vida com atividades de baixa renda. Possui voz anasalada e sotaque típico que torna o seu canto quase “indecifrável”, criando um mundo de grande misticismo e beleza. Através do cururu, revela toda a sua força, sabedoria e pureza alcançada ao longo de sua vida.

O cururu tem os seguintes tipos de versos: carreiras, versos cuja rima varia em *a, or, eira, ir, ano*, etc., toada. As carreiras, um conjunto de versos cantados, têm por tema a vida dos santos (desde a criação do mundo até o seu nascimento, vida, e padecimento); os versos cuja trova (rima) varia em *a, or, eira, ir, ano*, são cantados antes e após a toada e

têm como temas principais: a saudação ao santo, ao dono da casa, aos demais cururueiros, aos festeiros, e a algum dos presentes. A toada, que não costuma ser muito extensa e raramente é rimada, aborda temática variada: amor, política, natureza, juventude, bíblia...

O cururueiro prefere cantar a toada de sua autoria, que pode ou não ser improvisada; e não costuma cantar a toada de outro quando este se encontra presente.

No cururu pode não haver uma coreografia. Quando esta existe, ficam os cururueiros em pé, em círculo, afinando suas violas (que vão dar ritmo ao ganzá) e, em dupla, iniciam a cantoria: um canta a primeira voz e o outro a segunda, em terça. Após completarem a toada, geralmente cantada em terça acompanhada da quinta, começa a dança “arrodeada”, ou seja, a função que consiste em fechar o círculo rodando invariavelmente no sentido do braço da viola (da direita para esquerda), dando dois passos mais longos à frente, uma breve parada, juntando os dois pés para a mudança do passo, tudo sempre no ritmo dos instrumentos e com a marcação dos pés produzindo um único som.

3. siriri

As informações sobre o termo “siriri” não precisas, algumas são de que o nome é de um cupim que em período de chuva sai da terra e voa, outra é que provém do termo “ociriri” que, na denominação indígena, significa “fugir, correr”. Sobre a procedência da música e da dança, os “siririeiros” afirmam, “o meu bisavô cantava e dançava siriri, o seu filho (avô), que ensinou o siririeiro atual, ou seja, a tradição foi passada de pai para filho” (Amorim *et alii*, p.6), e alguns estudos indicam que provavelmente sejam mesmo de procedência indígena.

O siriri é uma forma de expressão da música e da dança das Comunidades da baixada cuiabana e é realizada como forma de divertimento, seja nos fins de semana, nas reuniões das comunidades e nas festas. Nas festas de santo, o siriri costuma acontecer no final da madrugada, depois da subida do mastro, do cururu, das rezas e do baile, como forma de indicar que o dia está próximo. No siriri o grupo é misto (diferente do cururu), sendo que os tocadores de viola-de-cocho, ganzá e mocho ficam num local onde não atrapalhem o grupo que irá dançar.

Costuma-se fazer nessas brincadeiras de siriri, uma competição entre o grupo que toca e o grupo que dança, para ver qual irá cansar primeiro. O siriri pode ser encontrado de vários tipos:

a - siriri de fileira

Uma das formações é a de duas fileiras, uma em frente a outra, sendo que as damas ficam de um lado e os cavalheiros do outro, caso tenham-se pares completos. Acompanhando o ritmo, os pares se movimentam tocando com as palmadas dos parceiros; o par que se encontra em uma das extremidades sai dançando entre as fileiras, até chegar ao final das alas, retornando sem perder o passo, ao seu lugar. Todos os pares, um após o outro, repetem os passos do primeiro, quantas vezes for necessário, até completar a “coreografia”. Essa é uma das formações do siriri de fileira.

b - siriri de roda

Uma das coreografias mais simples do siriri é o siriri de roda, que existe de várias formas, tendo como formação básica o seguinte: os participantes aos pares, ou não, executam movimentos de roda, tocando as mãos palmadas dos dançadores do lado esquerdo e do lado direito, um de cada vez, impulsionando com os pés o giro do corpo, repetindo esses movimentos com sincronia, com passos e rodadas rápidas, palmas compassadas sempre cantando respondendo à parte dos tiradores que, além de tocarem os instrumentos, “puxam as modas” de siriri.

4. Rezas

“Um dos fatos valiosos para a explicação da história cultural de um povo encontra sua raiz nas festas de “cunho religioso”. Se verificarmos os séculos XVI e XVII na Europa, veremos que eles possuem festas religiosas diretamente proporcionais às dificuldades do povo. As procissões de transferências de relíquias “purgam as emoções do povo” (Lott, p. 41).

A reza é um dos momentos mais importantes da “festa de santo”, porque é através dela que os fiéis agradecem a graça recebida. O horário em que se faz a reza muda de acordo com a região. Nas festas que não

têm mastro, é o dono da casa que costuma chamar os fiéis; nas festas de mastro, a reza acontece logo após a subida do mesmo:

Os cururueiros convidam: “hora de rezar”. O capelão puxa a ladainha diante do altar; os fiéis, ajoelhados, acompanham. Não há violas e ganzás, mas reza-se cantando, gritando mesmo”. (Drumond e Ramos, p. 16)

A figura principal nas rezas cantadas é o capelão, que tem a função de cantar ou “puxar”, sendo acompanhado ou “imitado” pelos presentes. Duas das principais formas de se puxar essas rezas – Salve Rainha e Ladainha de Nossa Senhora – serão mostradas a seguir.

SALVE RAINHA

- Salve Rainha
Oh ! Santa Maria BIS
Mãe de misericórdia
Senhora da guia

- Vida doçura
Grata melodia BIS
Esperança nossa
Senhora da guia

- Salve! A Vós bradamos
Sagrada Maria BIS
Somos Degredados
Senhora da Guia

- Gemendo e chorando
De noite e de dia BIS
Neste lamer de lágrimas
Senhora da Guia

- Advogada nossa
Do céu doce valia BIS
A nossa protetora
Senhora da Guia
- Estes vossos olhos
de Misericórdia BIS
A nós volvei
Senhora da Guia
- Depois de receber-Vos
Com muita alegria BIS
Nos mostrai-nos
Senhora da Guia
- O Fruto do Vosso Ventre
Oh! Clemente ouvia BIS
Oh ! Doce sempre virgem
Senhora da Guia
- Rogai por nós
Na última agonia BIS
Santa Mãe de Deus
Senhora da Guia
- Pra que sejamos dignos
das Vossas promessas do Messias BIS
Amém, Jesus
Senhora da Guia

O Capelão sozinho “puxa” uma estrofe e, em seguida, essa mesma estrofe é repetida pelos presentes. Pode acontecer que, de acordo com os capelães e os santos da festa, os versos *A Senhora da Guia*, sejam alterados para o nome do referido santo. Por exemplo:

- Salve Rainha
Oh! Santa Maria

Mãe de misericórdia
São Sebastião é nosso guia.

A segunda forma é um trecho da *Ladainha de Nossa Senhora* que é cantada com algumas alterações, em virtude da transmissão oral por pessoas que desconhecem o Latim:

LADAINHA DE NOSSA SENHORA

C- *Kyrie eleison, Christe eleison*

R- *Kyrie eleison*

C- *Christe, audi nos*

R- *Christe, exaudi nos*

C- *Pater de caelis, Deus*

R- *Miserere nobis*

C- *Fili, Redemptor mundi, Deus*

R- *Miserere nobis*

C- *Spiritus Sancte, Deus*

R- *Miserere nobis*

C- *Sancta Trinitas, unus Deus*

R- *Miserere nobis*

C- *Sancta Maria*

Sancta Dei genitrix

R- *Sancta Virgo Virginum*

Ora pro nobis

C- *Mater Divinae Gratiae*

R- *Mater Purissima*

Ora pro nobis

C- *Mater Castissima*

Mater Inviolata

Ora pro nobis

Mater Intemerata

C- *Mater Amabilis*

Mater Admirabilis

R- *Mater Boni Consilii*

Ora pro nobis

C- *Mater Creatoris*

Mater Salvatoris

R- *Virgo Prudentissima*

Ora pro nobis

C- *Virgo Veneranda*

Virgo Predicanda

R- *Virgo Potens*

Ora pro nobis

C- *Virgo Clemens*

Virgo fidelis

R- *Speculum Justitiae*

Ora pro nobis

C- *Sedes Sapientiae*

Causa Nostrae Laetitiae

R- *Vas Spirituale*

Ora pro nobis

C- *Vas Honorabile*

Vas Insigne Devotionis

R- *Rosa Mystica*

Ora pro nobis

C- *Turris Davidica*

Turris Eburnea

R- *Domus Aurea*

Ora pro nobis

Etc.

5. A PEREGRINAÇÃO DA BANDEIRA DO SANTO DEVOTO

A bandeira do Santo Devoto caminha o dia todo pelas comunidades, pequenas currutelas, sítios e fazendas, levada pelos esmoleiros, pequena comitiva de tocadores, geralmente é composta por uma sanfona, um violino-fone, um tarol e um bombo, e vai de casa em casa, arrecadando donativos e esmolas oferecidas pelos fiéis.

Dependendo da distância, a peregrinação pode ser feita a pé, de cavalo e, às vezes, até de bicicleta.

As esmolas tanto podem ser em dinheiro, como em mantimentos *in natura* – boi, galinha, cabrito, porcos – que serão consumidos durante os dias da festa.

É praxe a bandeira “pernoitar” na casa onde foi dada a última esmola do dia, antes de o sol se esconder. Ali ficam também os esmoleiros, recepcionados pelos donos da casa, que lhes oferecem alimentação e pousada.

Após o jantar, acontece a tocata, um pequeno baile, que não deve se estender até altas horas da noite, pois cedinho recomeçará a peregrinação.

No dia seguinte, após o “quebra-torto” (espécie de almocinho bastante reforçado) oferecido pelos donos da casa, os esmoleiros despedem-se ao som do hino do santo devoto, com a dona da casa segurando a bandeira com a imagem do santo, que é beijada, com muita contrição, por toda a família.

Os bois, galinhas, cabritos, porcos e os mantimentos, são enviados pelos doadores para a casa dos festeiros que têm a incumbência de administrar essas doações. Assim, a comitiva segue a peregrinação das esmolas, até retornar à sua comunidade de origem.

6. ORGANIZAÇÃO DOS FESTEJOS

A festa começa, praticamente, três dias antes do seu momento principal (o dia propriamente dito do santo), com as providências gerais tomadas pela comissão organizadora, incubida de receber os inúmeros convidados.

De um ano para o outro, já são distribuídas as incumbências específicas de cada componente da comissão da festa, os “festeiros”: Rei, Rainha, Capitão do Mastro, Alferes da Bandeira, Juiz de Ramallete, Juiz do Altar e outros, conforme o costume que em cada região é passado de pai para filho.

São esses afazeres a manufatura de bolos, doces, licores, comidas típicas da região, a decoração do salão de festas e do altar (afazeres das mulheres), e a construção do empalhizado (espécie de cobertura para abrigar os convidados, feita com madeira e palha de babaçu – palmeira

típica da região – geralmente no pátio do sítio ou da fazenda, próximo a casa do festeiro (da competência dos homens).

No empalhizado são realizadas todas as festividades, tanto sacras como profanas.

A parte sacra, tem início com a chegada dos fiéis em procissão, com a bandeira, insígnas, coroa e o andor do santo, com velas acesas nas mãos cantando hinos de louvor, numa construção sonoro-musical inigualável. Vozes masculinos, femininas e infantis se misturam entre o grave, médio e agudo vocal, num canto responsorial litúrgico, de perguntas e respostas.

Em frente ao altar, os fiéis rezam, cantam, fazem pedidos ao santo devoto num momento simples, mas de grande contrição e devoção – uma missa cabocla. É, então, hora de levantar o mastro com a bandeira, flores e coroa do santo, de soltar fogos de artifícios, cantar e fazer toadas de viola.

A partir de então, a festa toma um ar mais profano. A Viola de Cocho (instrumento musical caboclo, típico do Estado de Mato Grosso, fabricada artesanalmente, a partir de um tronco de madeira inteiriça) junta-se ao Mocho (espécie de banco de madeira, cujo assento é feito de couro de boi) e ao Ganzá (espécie de reco-reco, instrumento de percussão feito geralmente de taquara), para auxiliar as toadas de Cururu, as rodadas de Siriri (outro folguedo popular antigo de Mato Grosso, dançando por homens, mulheres e crianças em rodas ou em filas), compondo, assim, o ponto alto da festa, quando começa um pequeno baile caboclo.

Os cantos e danças adentram a madrugada, havendo apenas pequenos intervalos para “molhar a guela” com um bom licor caseiro ou até mesmo com uma dose de cachaça. Algumas rodas de homens conversam até o amanhecer: “causos” de suas vivências, estórias de caçadores e pescadores, na maioria grandes mentiras, dão o ar da graça ao quase cansaço, que é alertado ao chamado para o famoso “quebra-torto”.

Essa refeição, por ser a primeira, é bastante farta e sustanciosa, com cardápio variado: Maria Isabel (carne seca com arroz); revirado de carne e miúdos de boi (espécie de tutu com farinha de mandioca); biscoitos, bolos e doces como sobremesas.

Após a refeição, há uma pausa para um descanso nos alojamentos

e um sono reparador. Mas é hora também da limpeza da casa da festa, para dar início ao preparo do almoço festivo, que deverá ser servido entre as 13.00 e 15.00 horas. Carne assada na brasa (churrasco) com mandioca cozida; arroz temperado; feijão empamonado com farinha de mandioca; ensopado de costela de boi com banana, mandioca e batata doce; porco e galinha assada fazem parte do cardápio. Doces caseiros feitos artesanalmente com polpa de laranja curtida, caju, figo, batata doce, e o furrundu (doce de mamão ralado feito com rapadura), compõem a sobremesa farta.

A festança vai por todo o dia, entrando pela noite, com os festeiros dançando ao lado dos seus convidados as rodadas ou “fornadas” de siriri, quando os músicos tocadores e cantores, depois de três a quatro horas ininterruptas de batuques frenéticos, cantorias e bailados graciosos, param abruptamente seus instrumentos. É chegada a hora de entoar o “saringangá” (com o significado dado pelos caboclos ribeirinhos de: obrigado, até logo, até outro dia, adeus), uma espécie de despedida da grande festa.

Uma espécie de toada cabocla, o Saringangá não é acompanhado por nenhum instrumento musical, apenas por canto responsorial. A letra faz a comparação entre o homem e o peixe: se, por um lado, o peixe não pode viver fora d’água, o homem também não pode viver sem a companhia de outro ser humano. É um momento de grande emoção, de que todos participam. Ao final, festeiros, cururueiros, dançadores, cantores e convidados gritam “Saringangá!”.

Esse ritual festivo, sacro e profano, se repete pelo tempo que durar a festa em cada comunidade. Não são fatos meramente folclóricos, bizarros, exóticos; pelo contrário, devem ser avaliados e analisados dentro de uma contextualização muito própria, muito específica.

7. CONCLUSÃO

Uma mistura de teatro, rezas e ladainhas constitui o ritual religioso mais importante do Estado de Mato Grosso: as Festas de Santos, que marcaram e marcam ainda um registro de pluralidade cultural, desde os séculos XVI, XVII e XVIII, até os dias atuais.

Essa produção musical, teatral e religiosa, *sincretica*, de Cuiabá e da baixada cuiabana, inscreve-se na tradição europeia, trazida por

Anchieta através dos seus “autos de pregação universal”.

8. BIBLIOGRAFIA

- Almanaque de São Benedito*, Cuiabá, 1976.
- ALMEIDA, Alvani B., *Rezas*, UFMT, Cuiabá. 1995.
- AMORIM, Katia *et alii*, *Pesquisa sobre Siriri e Cururu*, Cuiabá UFMT, 1995.
- Caderno de Folclore Matogrossense*, n.02, Cuiabá, 1990.
- DRUMOND, Arnaldo F. e RAMOS, Otávio, “Fundação do Cururu”, *Cadernos Cuiabanos*, n.8 Cuiabá, 1978.
- LOTT, Alcides Moura, *Teatro em Mato Grosso, Veículo da Dominação Colonial*, São Paulo, Brasilianna, 1987.
- LARA, Jurandir Moraes, *Cururu – Siriri*, UFMT, Cuiabá, 1996.



VILMA ARÊAS

Brasil, Universidade de Campinas (UNICAMP)

ANCHIETA: LINHAS E POSSIBILIDADES CRÍTICAS NO BRASIL

1.

Minha proposta é a de sugerir algumas possibilidades de análise da obra de José de Anchieta no Brasil, além de aludir a ângulos de leitura numa produção crítica que vem crescendo desde as celebrações do quarto centenário da morte do jesuíta, em 1597.

Não farei referências a estudos linguísticos, por mais importantes que sejam, nem a comentários que vinculem a produção de Anchieta à sua figura, lida na clave da santidade.

Penso que, nesse caso, seria necessário em primeiro lugar historiar o sentido de santidade, e não esquecer que o culto aos santos era generalizado nos seiscentos, sobrevivendo mesmo nas áreas protestantes, sendo eles tão internacionais quanto os heróis dos romances de cavalaria¹.

Ora, a Companhia. de Jesus, também chamada “Esquadrão”, pelo seu aspecto combativo, combina as duas vertentes, a «quentura religiosa e guerreira», no dizer de Jorge de Lima.

Em segundo lugar, lembro algumas observações, por exemplo a de

.....

¹ Peter Burke, *Cultura popular na Idade Moderna (Popular culture in early modern Europe)* [Tradução de Denise Bottmann], S. Paulo, Cia. das Letras, 1989.

Sérgio Buarque de Holanda, que interpreta corretamente, segundo penso, as supostas biografias de Anchieta como «quase hagiografias». Mas as concessões ao milagroso não eram novidade nem escândalo na época. A necessidade de canonização do Apóstolo, segundo o historiador, significa a glorificação da obra missionária dos inacianos no Novo Mundo, de sorte que o Brasil nada ficasse a dever às Índias.

Anchieta, canarino de ascendência basca, seria como a réplica americana de S. Francisco Xavier, outro basco.

Passando às possibilidades de análise, creio que não há como discordar de Carlo Ginzburg² que, à semelhança de Leo Spitzer no terreno da literatura, afirma que a interpretação nas ciências humanas exige um método centrado em pistas e sinais, que o intérprete segue como «um caçador agachado na lama, que sonda as marcas da presa». Elementos imponderáveis estão em jogo, como «faro, golpe de vista, intuição».

Talvez possamos nos inspirar nessas palavras e tentar construir um outro ângulo de visão em relação a Anchieta, utilizando os estudos históricos contemporâneos no Brasil, que nos ajudem a preencher pouco a pouco a figura do Apóstolo a partir das determinações contextuais e de uma nova leitura de documentos religiosos. Esse é um viés pouco sistematizado entre nós, mas que me parece a única saída para certas aporias e redundâncias.

Um texto fundamental, por exemplo, para que se entenda o tortuoso processo de moldagem da doutrina cristã à mercantilização de homens e à ordem colonial (os inúmeros processos dos missionários que se convertem ao negócio negreiro, por exemplo) é o V capítulo (*A evangelização numa só colônia*) de obra de Luiz Felipe de Alencastro³. Merece reflexão o relato da luta e contradição dos inacianos diante da escravidão. (Leia-se, a título de exemplo, a carta do padre Jerônimo Cardoso, dirigida de Lisboa a Roma, para criticar a evidência de a Companhia possuir escravos no Brasil: «Pedimos ao rei que mande que todos sejam livres, tendo nós muitos cativos e servindo-nos dos das aldeias, mais que todos os outros brancos»).

² Carlo Ginzburg, «Sinais, raízes de um paradigma indiciário», *Mitos, emblemas, sinais* (Tradução de Federico Carotti), S. Paulo, Cia das Letras, 1989.

³ No prelo. (S. Paulo, Cia das Letras).

Continuando na mesma linha, os dois livros de Laura de Mello e Souza⁴ exploram a tensão África/ Europa/ América em análises de mentalidades e de imaginário, dialogando com nossa tradição cultural, o processo de rejeição e aceitação do Outro na conjuntura colonial, atravessando todos os crivos das convenções retóricas e sociais. Por exemplo, a autora examina o uso dos escritos jesuíticos do Brasil quinhentista, frisa a importância da América para a compreensão da demonologia e da caça às bruxas européias, investigando sincretismos que aos olhos da Inquisição se transformariam em feitiçaria e cultos diabólicos.

Na verdade, ela é uma das primeiras historiadoras a adotar a perspectiva das mentalidades e da história cultural na investigação das religiosidades coloniais luso-brasileiras, a relação entre crenças religiosas e colonialismo, entre sistemas cognitivos e sistemas de crenças.

A sugestão, portanto, será a de uma aproximação lateral, de esguelha, de nosso jesuíta, que é citado em todos esses textos, fora da transfiguração literária ou da camisa de força puramente retórica.

Essa observação não significa evidentemente cerrarmos os olhos aos estudos da tópica nos discursos jesuíticos, se compreendidos como categorias de pensamento e não mera técnica aplicada do exterior. O estudo mais consequente desse ponto de vista é o de João Adolfo Hansen, “O nu e a luz. Cartas jesuíticas no Brasil. Nóbrega-1549-1558”⁵, que procura esvaziar a história de subjetividade, atento às interpretações anacrônicas do passado. Desse modo vários itens são repassados, por exemplo, a tão discutida descrição dos seres da nova terra “como mistos”, entre homens e bichos. Hansen observa que tal equivalência encontra sua justificativa numa Europa do século XVI, familiarizada com a obra de Plínio e com os bestialógicos e as técnicas alegóricas de interpretação.

Um estudo de grande importância que se recusa a ler a obra anchietana como um todo homogêneo é o de Alfredo Bosi, *Anchieta ou as flechas opostas do sagrado*⁶. O autor analisa os distintos fundamentos

.....
⁴ Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, S. Paulo, Cia das Letras, 1986 e *Inferno Atlântico*, S. Paulo, Cia das Letras, 1993.

⁵ In *Revista do IEB*, Universidade de S. Paulo, 1995.

⁶ In *Dialética da colonização*, S. Paulo, Cia das Letras, 1992.

estilísticos e ideológicos na produção teatral e lírica de nosso jesuíta. O teatro, violenta arma de aculturação, é estudado a partir do conceito de alegoria, segundo Goethe, Croce, Lukács e Walter Benjamin. A interpretação do ensaísta é que a alegoria é o primeiro instrumento de uma arte para um público mais vasto (para a massa, diríamos hoje), criado pelos intelectuais orgânicos da aculturação.

A produção lírica, ao contrário, colocando entre parênteses o projeto colonial, diz das próprias tensões espirituais do Apóstolo.

Segundo Bosí, saímos da «exterioridade pura» dos autos para «uma introyecção viva do trascendente», surpreendida nas composições líricas. Quanto ao aspecto formal, em vez da alegoria, encontramos o símbolo.

O ensaio de Décio de Almeida Prado, *O teatro jesuítico*⁷, pode servir de baliza às várias abordagens da obra de Anchieta, na medida em que ele as passa em revista e comenta-as em seu texto.

Em primeiro lugar, Décio deixa em aberto a questão da “fundação” de nosso teatro ter acontecido no século XVI, com Anchieta:

Se por teatro entendermos espetáculos isolados, de fins religiosos ou comemorativos, então nasceu o teatro com a catequese. Se por outro lado, exigirmos que haja uma certa continuidade de palco, com escritores, atores e público relativamente estáveis, então o teatro só terá nascido alguns anos após a Independência, na terceira década do século XIX.

Diga-se de passagem que esta é a posição de Antonio Candido em relação à literatura, conforme lemos na *Formação da literatura brasileira*. Como sabemos, o crítico situa no arcadismo do século XVIII o momento em que estava nossa literatura “formada”, isto é, possuindo linhas evolutivas mais ou menos contínuas, *versus* os irregulares padrões de sociabilidade e vida econômica anteriores.

Décio rejeita – sem exigir definições – as convicções culturais ou literárias que se orientam numa via de mão única, abalando a opinião, unânime talvez, dos irrefutáveis inícios teatrais no Brasil terem começado com a produção anchietana.

.....

⁷ Décio de Almeida Prado, *Teatro de Anchieta a Alencar*, S. Paulo, Perspectiva, 1993.

Presumo de grande interesse as questões gerais que o crítico levanta.

A primeira é espinhosa e diz respeito à autoria das peças. Existiu mesmo um autor chamado Anchieta? – ele se pergunta. Entre sua morte e o envio para Roma do material, supostamente todo de sua autoria, para o processo de beatificação medeiam 130 anos. Talvez a melhor solução seja interpretar essa produção como «a poesia da época Anchieta», conforme se avalia hoje a produção do século XVII de Gregório de Matos.

A segunda questão focaliza o gênero das peças. Décio concorda com a denominação de “auto”, por possuir o termo na tradição ibérica amplitude suficiente para acolhê-la. No entanto, diz ele, «não devemos insistir demais nessa filiação» (grifos meus), porque as peças perdem ao serem julgadas como um capítulo qualquer da história do teatro. «Quanto mais a encararmos como teatro no sentido específico da palavra, menos a compreendemos e menos lhe fazemos justiça», observa. Tal conclusão, claro está, baseia-se na análise das peças, cuja «coerência formal, ao contrário da religiosa, nunca esteve entre as cogitações do autor».

Outra questão diz respeito ao barroquismo de Anchieta. Vários estudos de interesse entre nós, a começar pelas análises do Prof. Leodegário de Azevedo Filho⁸, comentam tal filiação (o autor fala «numa espécie de pré-barroco» referindo-se à produção anchietana).

Décio de Almeida Prado pondera que, do ponto de vista estilístico, sutilezas e inversões dialéticas podem ser vinculadas ao próprio exercício da escolástica medieval, «com seus famosos e engenhosos *distinguo*, a sua preocupação em esmiuçar cada termo», etc.

Almeida Prado, entretanto, não é o único a mostrar-se um pouco arisco em relação ao chamado barroco brasileiro. Giuseppe Ungaretti⁹, por exemplo, numa viagem que fez a Minas em 1968, exclamou: «Os

.....
⁸ Leodegário de Azevedo Filho, *Anchieta, a Idade Média e o barroco*, Rio de Janeiro, Gernasa, 1966; *As poesias de Anchieta em português*, Antares, INL – Pró-Memória, 1983.

⁹ Em 1935, professor de literatura italiana na Universidade de S. Paulo, Ungaretti já se mostrara surpreendido com a diferença da paisagem brasileira, confessando-se “ofuscado pelo azul excessivo daquele céu austral”, que alterava a profundidade e a noção do tempo.

profetas do Aleijadinho não são barrocos, são bíblicos». Alfredo Bosi¹⁰, por sua vez, interpreta a interpretação:

Como não existe uma estatuária bíblica, o que o olho de águia do poeta viu foi a expressão em pedra de uma religiosidade mais solene, coral e, ao mesmo tempo, mais intrépida e livre do que o consentiram os modelos maneiristas da escultura dos Setecentos.

Em segundo lugar, não podemos absolutamente omitir a discussão iniciada por Mário de Andrade e Roger Bastide¹¹, já nos anos 20, para que se distinguíssem os traços característicos do barroco brasileiro, enquanto realização particular da tendência européia. Entre nós, segundo os autores, o barroco foi importado e modificado, existindo pelo menos dois barrocos, o do Nordeste (sociedade centrífuga e rural) e o de Minas (sociedade urbana).

Como Mário de Andrade, Bastide afirma que são a presença do mulato e a estrutura social (racial) do país, que dão ao barroco brasileiro sua feição particular. Nossa originalidade brasileira seria criada pela mistura de civilizações, pela mestiçagem racial, cultural e estética que desloca qualquer modelo importado, mas que tem caráter próprio, não se confundindo nem com “pureza”, nem com a mera “cópia”.

Sem dúvida alguma tais reflexões antecedem a postura teórica de ensaístas como Marlyse Meyer, Roberto Schwarz e Paulo Emílio Salles Gomes («Não somos europeus nem americanos do norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e ser outro»¹²).

Retomando Bastide, comenta Peixoto:

¹⁰ Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, S. Paulo, Cia das Letras, 1992.

¹¹ Cf. Fernanda A. Peixoto, *Diálogos brasileiros de Roger Bastide*, S. Paulo, Edusp, 2000.

¹² Paulo Emílio Salles Gomes, *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Paz e Terra – Embrafilme, 1980; confira-se de Marlyse Meyer, *Caminhos do imaginário no Brasil*, S. Paulo, Edusp, 1993; *Pirineus, caiçaras...*, S. Paulo, Editora da Unicamp, 1991 e *Maria Padilha e toda a sua quadrilha -de amante de um rei de Castelo a Pomba-Gira de umbanda*, S. Paulo, Duas Cidades, 1993. De Roberto Schwarz, veja-se “Nacional por subtração”, in *Que horas são?*, S. Paulo, Cia das letras, 1987.

O nexo entre arte e religião que o barroco exprime de forma magistral, será retomado por Bastide em seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras. No Brasil místico que Bastide persegue desde suas primeiras andanças pelo país, descrito em imagens do nordeste místico em branco e preto, convivem igrejas barrocas e os cultos africanos. Cercada por um “rosário de igrejas”, por um “conjunto de pérolas místicas”, Salvador é embalada pelo ritmo dos batuques africanos. Enquanto os santuários de ouro invadem a visão, os santuários fetichistas penetram os ouvidos. Duas meto-dologias do êxtase, duas formas de contacto com o sagrado, que se expressam através de estilos de vida e de expressões artísticas¹³.

Tem interesse observarmos que a atuação de Anchieta nos inícios de nossa história coincide com o fundamento da argumentação moderna e contemporânea acima citada; e se concretiza nesse texto dividido e esperto, impregnado das contradições do mercantilismo e do pensamento catequético, tecendo-se de várias línguas em obediência ao público misturado, obrigado a traduzir, a inventar, a compor por *bricolage* o próprio discurso religioso.

Sabemos que ele foi criticado por essa estratégia por prelados como o bispo Pero Sardinha, inimigo das medidas de integração típicas da Cia. de Jesus, como os cânticos indígenas nas festas litúrgicas e as famosas penas azuis da arara simbolizando o Bem, nos anjos anchietanos.

Alfredo Bosi não deixa de anotar a situação «historicamente original» do trabalho poético de nosso jesuíta, procurando no interior dos códigos tupis moldar uma forma poética bastante próxima das medidas trovadorescas em suas variantes populares ibéricas: «com o verso redondilho forja quadras e quintilhas nas quais se arma um jogo de rimas ora alternadas, ora opostas». Portanto transplanta praxes métricas para um público e uma cultura bem diversa. Essa versatilidade formal, só possível para alguém capaz de mover-se à vontade no capítulo dos gêneros e convenções retórico-literárias, entrelaça-se à esfera teológico-política, fornecendo a base para as transposições semânticas acima referidas.

.....
¹³ Fernanda A. Peixoto, *op. cit.*

2.

Por fim, uma última linha de interesse será pesquisar o perfil de Anchieta tal como foi traçado por nossa literatura. Cito alguns nomes: Euclides da Cunha fala da «contemplação da bela figura de Anchieta, entregue hoje à existência subjetiva da história» (*Os sertões*); Guilherme de Almeida, em *Prece à Anchieta* a ele se refere como «santo, herói, mestre e poeta»; Cecília Meireles, referindo-se a «santinho corcós» (*História de Anchieta*) rasura o tom contrito ou altissonante, tão comum na poesia de uma certa época, a favor do termo de intimidade popular, aproximando de nós o Apóstolo; Machado de Assis (*José de Anchieta*) fala de seus versos que «iam caindo no chão abençoado» como «místicas sementes»; Olavo Bilac (*Anchieta*) cita o «cavaleiro da mística aventura» envolvido com os índios, «aves pela inocência, e onças ferozes pela bruteza», formulação aliás que se encontra com frequência no discurso catequético; Jorge de Lima, por sua vez, em seu livro sobre o Apóstolo, livro fundado na fé, procura articular a vida do Brasil de então com a atuação do jesuíta, cujo «fito era um só - combater o hereje e implantar no país brasileiro a religião sem eivas de reforma».

Enfim, a lista é grande e talvez mereça ser avaliada, peneirando-se os fios do mito, da história e da construção estético-ideológica desses textos.

Separo aqui o livro de poemas de Murilo Mendes, *História do Brasil*, datado de 1932¹⁴, em que o poeta comenta nossa história. Surpreendemos nos versos uma figuração inteligentíssima, misturando humor e crítica, leveza e sarcasmo.

Sua *Carta de Pero Vaz* é imbatível e vale por um tratado socio-lógico. Se lida pelas alusões, pode chocar pelo cortante da interpretação. Na verdade ele lê e nos apresenta o avesso da célebre carta de Caminha. Os índios, por exemplo, tão citados pelo cronista, desaparecem no poema. Em seu lugar surgem os muitos bichos, numa alusão aos vários discursos sobre os «homens mistos». O tom geral do poema é dado pela exploração colonial.

Por sua vez o poema *Pena de Anchieta* já instala a multiplicidade no título; seu final comenta prosaicamente o lugar inadequado que

.....
¹⁴ Uso aqui a edição de 1990 da Nova Fronteira, organizada, com introdução e notas de Luciana Stegagno Picchio.

ocupa nosso jesuíta no monumento ao Marechal Floriano instalado na Cinelândia, Rio de Janeiro. O menos que podemos dizer dessa pirueta estilística é que o factual abala o nicho do Apóstolo e convida à interpretação.

Nessa mesma linha o poema intitulado *O farrista* é um dos momentos felizes do livro, pois arremeda o estilo de Anchieta, caracterizado pela mescla e pela busca de uma proximidade popular para fins de maior eficácia.

Quando o almirante Cabral
 Pôs as patas no Brasil
 O anjo da guarda dos índios
 Estava passeando em Paris.
 Quando ele voltou da viagem
 O holandês já está aqui.
 O anjo respira alegre:
 “Não faz mal, isto é boa gente,
 Vou arejar outra vez”.
 O anjo transpôs a barra,
 Diz adeus a Pernambuco,
 Faz barulho, vuco-vuco,
 Tal e qual um zepelim
 Mas deu um vento no anjo,
 Ele perdeu a memória...
 E não voltou nunca mais.

A interpretação do poeta sobre a colonização, mal disfarçada pelo humor que transpira dos versos, é definitiva. Para os índios a presença européia significou brutalidade (“pata”) e abandono absoluto (um anjo da guarda farrista e eternamente em férias¹⁵). Uma análise detida levaria em conta o rebaixamento da motivação religiosa das navegações (anjo irresponsável comprometido com divertimentos licenciosos¹⁶, mero

.....
¹⁵ Expressão popular brasileira. “Meu anjo da guarda estava de férias” significa que tivemos azar, algo de ruim aconteceu, dele não pudemos nos livrar. A expressão inversa é estar o anjo da guarda “de plantão”, protegendo-nos do mal.

¹⁶ “Vuco-vuco” é expressão popular alusiva ao ato sexual.

artefato de metal, talvez bélico, “tal e qual um zepelim”, imitando o comportamento das classes dominantes nacionais em seus eternos passeios em Paris), e a mistura de passado e presente, reforçada pelo deslizamento dos lugares, numa montagem a sugerir a persistência do modelo brasileiro.

Impossível não lembrar aqui com alguma imaginação – e os mais contritos hão de me perdoar o anacronismo –, com todas as diferenças de tom e intenção, do anjo de Walter Benjamin em sua nona tese *Sobre o conceito de história*. Aquele anjo batido pelo vento tempestuoso que sopra do Paraíso, de costas para o futuro, olhos fitos nos escombros que se amontoam a seus pés. «O que nós chamamos de progresso» – diz Benjamin – «é essa tempestade».

Acho que nenhum índio discordaria dessa afirmativa. Pelo menos é o que um dia e por outras palavras declarou Marçal, líder guarani mais tarde assassinado, como tantos: «Nós reclamamos a injustiça, a calúnia, a pobreza, a fome que a civilização nos trouxe»¹⁷. Sem comentários.

.....

¹⁷ In *Terra dos índios*, de Zelito Viana, Rio de Janeiro, Embrafilme, 1979.



VÍTOR MELÍCIAS

Portugal, União das Misericórdias Portuguesas

ANCHIETA, APÓSTOLO DA MISERICÓRDIA E DAS MISERICÓRDIAS

Um Congresso Internacional sobre Anchieta, realizado em Portugal, em 1998, teria que ter necessariamente um momento e uma palavra dedicados às Misericórdias.

É que Anchieta é um dos maiores vultos da Galeria da História e Vida destas ímpares instituições de lusitanidade, que precisamente este ano, se encontram em comemoração pentacentenária da data gloriosa de 15 de Agosto de 1498, quando, por Compromisso solenemente assumido na Capela da Terra Solta ou da Senhora da Piedade da Catedral de Lisboa, D. Leonor de Lencastre (já então viúva d'el Rei D. João II e na ocasião Regente do Reino) Frei Miguel de Contreiras, seu confessor, e 100 “bons e fiéis cristãos” de Lisboa e de outras terras do Reino e até estrangeiros residentes, deram movimento e perenidade a uma instituição que, juntamente com a instituição municipal, imprimiu, segundo a judiciosa e autorizada opinião de Charles Boxer in *O Império Colonial Português*, a mais genuína marca da presença portuguesa em todas as paragens onde Portugal teve nome e assento.

“Fruto próprio e natural destes reinos”, como as qualificou o clássico Frei Luís de Sousa, na *Crónica de S. Domingos*, estas “instituições sem igual.....” no dizer oportuno de Almeida Garrett no seu célebre dis-

curso parlamentar de há exactamente 100 anos (...), as Misericórdias que se difundiram no reino tão rapidamente que à morte de D. Leonor (27 anos após a fundação da de Lisboa) havia já 6 dezenas (73 segundo alguns) espalhadas no território continental e logo se multiplicaram no **Norte de África** (Ceuta e Mazagão) sob a protecção de Santa Maria de África, Senhora da Misericórdia e da Piedade, cuja imagem de belíssima “pietá” medieval enviada pelo Infante D. Henrique ainda hoje entornizada na matriz de Ceuta, como peça rara do património artístico mundial), no **Japão** (onde houve uma boa dezena de Misericórdias), nas **Filipinas** (até recentemente aí houve Misericórdia de designação e modelo português), na **Índia e Costa do Malabar** (onde tantas houve e das quais **Goa** foi quase até aos nossos dias “cabeça e modelo” com dimensão sem par em todo o Oriente, sendo que as de **Diu e Damão** funcionam ainda ao jeito e espírito das antigas eras), na **África Oriental e Ocidental** (onde, no que respeita a Moçambique, acaba de renascer a velhinha Misericórdia da **Ilha de Moçambique** e duas outras estão em acelerado processo de constituição, enquanto que em Angola recentemente se dinamizou a de **Luanda**, se criou em Agosto do ano de 1998 a de **Menongue** e duas outras se preparam, bem como se prepara a criação de uma na **Guiné-Bissau** e outra em **Cabo Verde**, além da de **S. Tomé** que nunca deixou de funcionar) e mesmo em Lifan no Oecussi de **Timor** pulularam sobretudo em terras do **Brasil** (onde juntamente com os ditos Hospitais filantrópicos são hoje cerca de 2.000 as Santas Casas de Misericórdia, de que Anchieta, se não deu assinatura e assento em acto formal de fundação, foi inequivocamente impulsionador, criador e arauto a ponto de a História, ajeitando embora factos e linguagens ao jeito e usos da terra, o ter consagrado como fundador, com direito a estátua e nome e aclamação nos átrios e faustos, da Misericórdia fluminense do Rio de Janeiro).

Aliás, Anchieta, paradigma de cidadão universal e universalista, impulsionado daquela mística de descobrimento que mais era de Encontro (universalista) de Povos e Culturas, e daquela cultura com que Coimbra e a Companhia e o Franciscanismo permearam as quatro décadas de Brasil lusitano, encarnou como poucos o sentido deste povo de quem dito antigo reza que “andando pelo mundo, quando se encontram, se são dois abraçam-se, se são três falam mal da “terrinha”, se são quatro fundam uma Misericórdia”.

Tendo nascido e crescido com uma vocação universalista e, como diríamos hoje, polivalencial, para “praticar **todas** as obras de misericórdia em relação a **todos os necessitados**”, segundo a diversidade dos tempos, dos lugares e das situações, as Misericórdias encontram a sua identidade, tão específica, (“ímpar ou sem igual” lhe chamaram vários autores) nesta capacidade e adaptabilidade de instituições tão portuguesas, mas tão universalistas na sua implantação e destino que, varando trópicos e hemisférios, vencendo vicissitudes e desafios, para além de regimes, culturas e tempos, mantiveram a plena capacidade de serem “portas abertas ao mar [...], casas de porta aberta ao mundo e a todos...”

Esta vocação e original capacidade de, nas mais variadas terras e gentes, agregar os “homens bons” e “fiéis cristãos” para a prática de **todas** as formas de benfazer permitiu que, numa maravilhosa poliformidade e ímpar poder de adaptação aos tempos, lugares e situações, se institucionalizassem práticas de misericórdia aparentemente tão díspares como enterrar mortos, acolher órfãos e meninos expostos, visitar e acolher doentes, receber peregrinos e mendigos sem abrigo, fornecer tecto e habitação, hoje dita social, criar e manter farmácias, hospitais, albergues, caixas económicas e práticas de crédito, celeiros comuns e bancos populares, propiciar espectáculos públicos e as mais variadas actividades da economia social.

É que a sua especificidade consiste precisamente em não ter especialidade, ou em, como dizia São Francisco Xavier, “estar ao serviço de todos os necessitados” relativamente a qualquer tipo de necessidade, com base no princípio da fraternidade e, portanto, da Misericórdia universal.

Assistência (hoje dita acção social), saúde, educação e cultura, economia social e desenvolvimento local ou integrado tudo são áreas de actuação (simultânea ou preferencial) de cada Misericórdia consoante as necessidades e preferencialidades de cada tempo e lugar. Isto define a sua identidade, isto caracteriza a sua especificidade.

Se a necessidade é de roda de expostos, de orfanato ou lactário, visita e libertação de presos, alívio de condenados, Lar de Idosos, enterro de mortos, aí está a Misericórdia como instituição de Assistência. Se de Hospital, farmácia, leprosaria ou centro anti-tuberculoso, posto de socorros ou enfermaria de retaguarda, ei-la como instituição de Saúde (integrando o respectivo sistema). Se de laboratório, crédito popular,

habitação social, empresa de inserção ou promoção de espectáculos públicos ei-la como instituição e agente de Economia Social.

Esta genial concepção de instituições de cariz local e autonomia própria, obedecendo a uma designação e modelo comum (de organização, Estatutos ou Compromisso e modo de funcionamento) que emanam directamente da vontade e iniciativa das populações para, em **associativismo de fraternidade**, em **voluntariado de participação activa** e em **mecenato plural** (público, privado e institucional), realizarem a **polivalência** através da opção concreta das modalidades de acção mais adequadas aos tempos e lugares, fez com que no Brasil, e durante um largo período também em Portugal, a principal e quase única (por isso paradigmática) actividade das Misericórdias fosse e seja a actividade hospitalar. Daí que, aí, e ainda hoje em boa parte de Portugal, Santa Casa e Hospital sejam sinónimos e se possa atribuir a Anchieta, ou a António Vieira em S. Luís do Maranhão ou a qualquer outro, a fundação da Misericórdia e isso signifique atribuir-lhe a criação ou mesmo recuperação do Hospital, tantas vezes dito Santa Casa (da Misericórdia) sem que com isso se exclua anterior existência da Irmandade (da Misericórdia), porventura já com igreja e outras notáveis actividades assistenciais, de economia social, de educação, ou mesmo de saúde.

É que quando falam em Misericórdia a História e a linguagem corrente tanto designam a Irmandade como alguma das suas actividades ou todo o conjunto e mesmo as instituições que lhe estão anexas, isto é, que foram por elas “criadas ou mantidas” ou que “lhe foram anexadas” para desenvolvimento de valências específicas (assistenciais, económico-sociais, de saúde ou outras).

É que nesta antiga, ímpar e genial identidade, as Misericórdias (como aliás, as Mutualidades e outras congéneres) não são instituições de monismo simples: uma só entidade, que desenvolve variados serviços e actividades em equipamentos e áreas diferentes. Não.

São instituições de instituições, irmandades (de vocação canónica cada vez mais pluralista) que “criam e/ou mantêm” ou actividades e serviços e/ou instituições anexas (hospital, farmácia, caixa económica, escola, lar, etc.), porventura com personalidade jurídica, estatutos, contabilidade, propriedade e até tutela diferentes. Tão-pouco são dualistas, no sentido de que existe a Irmandade, por um lado, e, por outro, embora pertencendo-lhe, o hospital ou a caixa económica ou qualquer

outro tipo de “instituição anexa” (a falta de discriminação desta específica e tão antiga natureza é que levou ao erro do DL 35.108 de 7 de Novembro estabelecendo o regime dualista).

Esta figura típica da anexação de instituições, bem diversa da fusão e integração, é que lhes confere a natureza e regime (de tanta tradição em Portugal e não só) de “instituição de instituições” ou de “monismo complexo” em que a Irmandade tem anexos, (cria e/ou mantém sem se confundir com eles), o seu hospital, a sua caixa económica ou a sua universidade.

Anchieta, criando ou dinamizando o hospital, de S. Paulo como o E.S. de Vitória, não fundou porventura a Irmandade, fundou a Santa Casa, a Misericórdia, o que dá razão tanto a Serafim Leite e a Capistrano de Abreu quanto ao autor de “Um Santo (José Anchieta) fundou a Santa Casa”.

Num como noutro caso, o certo é que sem Anchieta as Misericórdias do Rio e de Vitória não teriam sido o que foram nem seriam o que são. Nem, tão-pouco, as Misericórdias teriam tido o papel que tiveram na formação do “corpo, alma e vida” do povo e terra brasileira.

Aliás, é inquestionável a participação entusiástica e eficaz dos jesuítas em todo este processo, sendo mesmo paradigmático que aos seus três maiores vultos da missão brasileira se atribua a fundação de três das mais importantes Misericórdias: a de S. Paulo a Manoel da Nóbrega, a do Rio a Anchieta e a do Maranhão a António Vieira.

No que a Anchieta respeita, bem pode dizer-se que ele foi um dos construtores desta ímpar cultura, de feição universalista e de raro humanismo, dos povos Lusófonos que à solidariedade chamam *misericórdia*, à distância *saudade*, às instituições *Santas Casas* e uns aos outros *país irmão*.

Essa era a obra maravilhosa de humanismo cristão que o grande S. Francisco Xavier elogiava, em carta de 28 de Setembro de 1542 dirigida a Santo Inácio de Loyola, nestes termos: “Haveis de saber que nesta terra (Goa) e em todos os mais lugares de cristãos, há uma companhia de homens muito honrados, que têm cargo de amparar toda a gente necessitada, assim aos naturais cristãos como aos que novamente se convertem. Esta companhia de homens portugueses se chama Misericórdia; é coisa de admiração ver o serviço que estes bons homens fazem a Deus Nosso Senhor em favorecer a todos os necessitados”.

De Ormuz a Nagasaqui, de Goa a Macau, de Moçambique a Timor e ao Sertão Brasileiro se espalharam estas instituições em termos que levaram o professor paulista Dr. Ernesto de Sousa Campos, a escrever que “não existem aqui cidades, vilas ou vilarejos que não possuam a sua Santa Casa da Misericórdia”. E muito disto se deve a Anchieta.

Gramático, poeta, dramaturgo, devocionalista, botânico e ervanário, etnólogo, diplomata, missionário omnipresente e primeiro a aprender e escrever língua tupi, José de Anchieta, realizou, em 44 anos de Brasil, a obra imorredoura que Augusto de Saint-Hilaire, célebre naturalista francês que viajou e descreveu muito Brasil, sintetizou assim: “para fazer-se útil sabia tomar todas as formas: dava escola às criancinhas, comandava tropas, compunha cânticos, tratava doentes, e não desdenhava mesmo dos mais vulgares trabalhos, podendo ser contado entre os homens mais extraordinários do seu tempo”.

A sua dinâmica omnipresença e indizível capacidade realizadora, além da maior ou menor participação na fundação da Misericórdia de S. Paulo, e da divulgação entusiástica do nome e utilidade das Santas Casas, ligaram Anchieta ao nascimento das do Rio e de Vitória, no Estado do Espírito Santo. O credenciado escritor brasileiro Dr. José César Caldas, escreve mesmo: “o seu espírito de sacrifício, a sua santidade, fizeram-no a figura marcante da Confraria das Misericórdias do Rio de Janeiro, depois de lançar, juntamente com Manoel da Nóbrega, as bases da de S. Paulo (“A implantação e o desenvolvimento histórico das Misericórdias e outras instituições no Brasil”, in *Misericórdias Ontem, Hoje e Amanhã*; Lisboa/Caldas da Rainha, 1985, pág. 111).

Frei Agostinho de Santa Maria atribuiu e foi motivo para que outros atribuíssem a fundação da Santa Casa da Misericórdia do Rio ao Pe. Anchieta em 1582.

Gabriel Soares de Sousa, no *Tratado Descritivo do Brasil*, situa-a, antes, em 1567 por iniciativa do Governador Mem de Sá.

Outra documentação inequívoca citada pelos historiadores levamos pelo menos ao ano de 1545 sem identificação, porém, de fundador nominado.

De qualquer modo, é hoje comumente aceite que estas dissonâncias resultam da não coincidência temporal da criação da Irmandade e da Santa Casa ou Hospital, sendo este, ou pelo menos o seu alargamento e definitiva consolidação inequivocamente atribuíveis à intervenção e senti-

do humanitário desse grande “Novi Orbis Thaumaturgus”, que foi Anchieta, a quem o Doutor Júlio Dantas, então presidente da Academia Portuguesa de Ciências, chamava de “o mais franciscano dos jesuítas, o mais artista dos filantropos [...], milagre de poesia, bondade e de amor”.

O sábio jesuíta Serafim Leite, a págs. 578, do II vol. da sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, de citação sempre imprescindível, é concorde com Capistrano de Abreu e outros no sentido de admitir que a Misericórdia existisse desde o começo da cidade e não resultasse apenas da intervenção de Anchieta, quando em 25 de Março de 1582 a armada do almirante espanhol Flores Valdés trazendo muitos enfermos, foi acolhida e tratada, segundo Sarmiento (*Relación del sucedido a la Armada Real de su Magestad [...]*, Rio de Janeiro 1583), pelos “confrades da Misericórdia deste povo”. Ora, segundo carta assinada pelo próprio Anchieta em 01.01.1584 na Baía, o povo e em especial os índios das aldeias construíram casas para acolher os doentes por estes “não caberem no hospital”.

Tendo em presença as diferentes teses e após cuidadosos estudos do historiador Joaquim Thomaz de Paiva, citado por Dahas Zaur historiador da Santa Casa Fulminense, e autor de *Um santo fundou a Santa Casa*, a própria Mesa de Misericórdia deliberou em 1967 reconhecer oficialmente Anchieta como instituidor e assumir a 24 de Março de 1582 como data oficial da fundação. Pelo menos, como muito bem nota Ivo Arzua Pereira, a pág. 5 da sua bela obra *A Epopeia das Misericórdias* (Curitiba, 1994), do Hospital, onde, por isso mesmo, desde 1841 tem estátua mandada colocar ao lado da de Frei Miguel Contreiras pelo célebre Provedor José Clemente Pereira. (Cf. Victor Ribeiro, a pág. 36 da sua clássica *Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*, 1902).

Além desta sua reconhecida participação na fundação e incremento da Misericórdia fluminense, José Anchieta desenvolveu idêntico papel relativamente à do Espírito Santo, fundada em 1545, segundo rezam os seus Estatutos, ou em data anterior, segundo Félix Ferreira e Licurgo Santos Fialho (*História da Medicina no Brasil*, I 350), sendo, porém, certo que a Irmandade existia já em 1551 (ano em que, a 01 de Maio, com 17 anos de idade, entrava Anchieta na Companhia de Jesus) e que o Hospital veio a ser transferido em 1606 para a vila, hoje cidade, de Vitória.

É precisamente essa mística, de que foi um dos mais acérrimos

promotores, que, pelo exemplo e pela palavra, na defesa das Santas Casas, faz do “Apóstolo do Brasil”, por razão igual, um “Apóstolo da Misericórdia e das Misericórdias”, designação que adopto como título desta comunicação.

Com notável razão, o Dr. César Caldas anota que “muita gente, tanto no Brasil como em Portugal, trabalha fielmente em favor das Santas Casas, por respeito ao santo ensinamento daquele que sofreu e morreu pela causa dos humildes – José Anchieta.” (Op. Cit. 114).

Nestes tempos de entusiasmante globalização do homem e dos seus espaços, precisamente a 5 séculos daquela primeira planetarização de mútuo encontro de povos e variadas gentes, que as naus e caravelas propiciaram e homens como Anchieta consubstanciaram, saúdo nele o sentido universalista, que o grande historiador português Jaime Cortesão chamou a Mística dos Descobrimentos e que Anchieta soube encarnar como ninguém caldeando o sangue biscaíno das suas origens com o nascimento e infância de S. Cristóbal de La Laguna, a juventude e formação coimbrã, de modo a pôr o sangue e alma e fé de Espanha, enxertados de cultura e mística lusitanas, ao serviço da vida e alma e coração do Brasil.

Entre quantos, pois (e tantos são!), os títulos de glória que este tão oportuno Congresso vem enaltecer em Anchieta como estímulo e contributo para a nova civilização de Amor e de Solidariedade, que, na senda e verbo do Papa João Paulo II, como nova evangelização se preconiza para o novo milénio, certamente que o de “Apóstolo da Misericórdia não será um dos menos explícitos e imprecisos. Se não pode escrever-se a História de Portugal nem a do Brasil sem a palavra misericórdias, tão-pouco ela se historia ou evoca devidamente sem Anchieta.

Neste sentido me congratulo e agradeço pela oportunidade desta intervenção que, desejo salientá-lo, ocorre no contexto da celebração dos 500 Anos das Misericórdias. Gostaria ainda que ela veiculasse também a mais calorosa saudação e aplauso das Misericórdias de Portugal e do Mundo a Anchieta e a este memorável Congresso bem como a quantos lhe deram vida e conteúdo de tanta pertinência e felicidade. Bem hajam. A bem da História. A bem da Cultura. A bem da Humanidade, a cujo progresso não podem ser alheios a solidariedade nem a sua forma

mais sublime que é a Misericórdia, expressão desse fundamental direito humano de Fraternidade, sem o qual Igualdade e Liberdade serão apenas “quase direitos”, por mais humanos e universais que sejam.

(Página deixada propositadamente em branco)



VIRGÍNIA DA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA

Portugal, Universidade do Minho

EM TORNO DA ARTE DE GRAMÁTICA DE ANCHIETA

Quando deixou Coimbra em direcção às terras de Santa Cruz, Anchieta levava na bagagem – no coração – um só desejo: dedicar-se por inteiro à obra de missionação preconizada por Inácio de Loiola e talvez morrer por ela. Anelava consagrar a sua vida ao serviço do outro, embora não tivesse a ajudá-lo a saúde, que era frágil e requeria cuidados. De facto, em Coimbra, no Colégio de Jesus, para onde entrara em 1551, de tal forma se devotara de corpo e alma ao seu dever de noviço, que, entregue a constantes trabalhos e orações, fez perigar a vida. Desenganados, os médicos aconselharam a sua ida para o Brasil: melhores ares talvez favorecessem a convalescença.¹ Mas o jovem mis-

.....

¹ A referência à doença de Anchieta e de outros que foram para o Brasil na mesma leva encontra-se na *Carta Quadrimestre* da Província de Portugal a Santo Inácio de Loiola, datada de Coimbra, 26 de Abril de 1553 – veja-se Pe Joseph de Anchieta, *Cartas (Correspondência ativa e passiva)* (Pesquisa, introd. e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti), São Paulo, Edições Loyola, 1984, p. 54. O próprio Anchieta se refere, já com distanciamento, aos anteriores achaques de doença; veja-se carta de 20 de Março de 1555, § 2 (*Cartas*, p. 86). Em carta da Baía, de 19 de Novembro de 1566, o Pe. Inácio de Azevedo, visitador do Brasil, dirigindo-se ao Geral S. Francisco de Borja, escreve: “Há José de Anchieta, que haverá dezesseis anos que está na Companhia. Chegou ao segundo curso [isto é, Curso de Filosofia, interrompido por motivos de saúde], e por

sionário e futuro “Apóstolo do Brasil” viu nesse gesto saído do desespero um sinal da Divina Providência, que assim, pelos caminhos ínvios da doença, o destinava a trabalhos *ad maiorem Dei gloriam*.

ANCHIETA E O TUPI

Integrado na terceira expedição missionária que de Lisboa seguiu para o Brasil, Anchieta parte a 8 de Maio e chega à Baía a 13 de Julho de 1553. Era então provincial o Pe. Manuel da Nóbrega, que, com outros jesuítas, partira para lá em 1548 na companhia do primeiro governador-geral, Tomé de Sousa, encarregado por D. João III de restabelecer a ordem e a unidade política algo fragilizada pelo sistema das capitânias.² Quanto à missão de que iam incumbidos estes primeiros jesuítas, ela consistia em “entenderem na conversão da gentildade” das partes do Brasil³. Ora, para alcançar tal escopo tornava-se imperioso aprender o

.....

enfermo foi para cá enviado, possuindo aliás muita habilidade para as letras. Sabe bem a língua dos índios.” Veja-se também Juan M. Fernandez S.I., “El Venerable P. José Anchieta, S. I., y su poema *De beata Virgine Dei Matre Maria*”, *Humanidades* VI, (1954) 204: “*Era Anchieta de constitución débil, y la austeridad con que tomó la vida ya dura del Noviciado, dió al traste con su salud. Todo lo disponía así la Providencia, porque los superiores le dieron orden de pasar al Brasil, país que había de ilustrar con su apostolado, aunque fuera allí enviado para recobrar la salud.*” Para mais informações, veja-se Eduardo de A. Navarro, “Introdução” à obra *José de Anchieta, Poemas (Lírica portuguesa e tupi)*, São Paulo, Martins Fontes, 1997, p. XI-XXX.

² Veja-se J. Verrissimo Serrão, “A busca de uma capital no Brasil Quinhentista”, *Arquivos do Centro Cultural Português* IV, (1972) 502: “À inevitável descentralização resultante do sistema das capitânias apenas poderia opor-se uma política de unidade, que D. João III veio a decretar em 1548, com a nomeação do primeiro Governador-Geral Tomé de Sousa.”

³ Veja-se Roque Barros Laraia, *Los Indios de Brasil*, Madrid, Editorial Mapfre, 1993, p. 46: “*En 1549, Tomé de Sousa llegó a Brasil, nombrado por don João III primer Gobernador General. En su compañía llegaron cerca de 1.000 personas, entre ellas los seis primeros jesuitas, dirigidos por el padre Manoel da Nóbrega. Se iniciaba el período de las misiones.*” Durante os dez primeiros anos as missões foram itinerantes. No decurso desta década mais vinte jesuítas haviam chegado ao Brasil. “*Em 1559, el padre Manoel da Nóbrega estaba convencido de que la conversión sólo sería posible con el sometimiento de los indios. Anchieta compartía la opinión de su superior: Nos parece ahora que están las puertas abiertas en esta Capitanía para la conversión de los indios, si Dios Nuestro Señor admite que sean puestos bajo yugo, porque para este género de gente no hay mejor predicación que la espada y la vara de hierro...*” (*op. cit.*, p. 47). Esta obra, que trata dos índios do Brasil desde a época pré-cabralina até aos tempos recentes, termina com uma bibliografia comentada de grande interesse, p. 229-251. Por sua vez, o

mais rapidamente possível a língua dos nativos, de acordo, aliás, com a conhecida e insistente orientação inaciana relativa à missão de povos falantes de línguas exóticas.⁴ E essa foi uma das principais dificuldades que os Jesuítas enfrentaram, como decorre da leitura da sua vasta correspondência. Se não, vejamos:

Chegado à Baía a 29 de Março de 1549, poucos dias depois, a 10 de Abril, já Manuel da Nóbrega comunicava, por carta, ao Padre Provincial Simão Rodrigues: “Trabalhamos de saber a língua deles e nisso o padre Navarro nos leva a vantagem a todos.”⁵ Referia-se ao Pe. João Azpilcueta Navarro, biscainho de origem, que desde logo revelara, como posteriormente acontecerá com Anchieta, igualmente biscainho, uma aptidão especial na compreensão do mecanismo de funcionamento

.....

Prof. Américo da Costa Ramalho escreve: “Tomé de Sousa levou consigo os primeiros jesuítas, além de alguns padres seculares. A Companhia de Jesus, então no seu começo, era uma aguerrida milícia espiritual, de homens bem preparados intelectualmente, e com uma profunda compenetração do seu papel missionário, além de um misticismo ardente que os levava a procurar o sacrifício e a desejar o martírio, na ânsia de imitar Jesus Cristo, seu modelo.” (Américo da Costa Ramalho, “O Conimbricense Mem de Sá, terceiro Governador-Geral do Brasil”, *Munda* 18, (1989) 33-44, 39).

⁴ Sobre esta necessidade de os missionários aprenderem a língua dos nativos que iam evangelizar, veja-se Serafim Leite S.I., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa - Rio de Janeiro, 1938, tomo I, p. 72, em referência ao curso de Letras Humanas, da responsabilidade dos Jesuítas: “Daqui, a necessidade de preparação adequada. Os que fôssem destinados aos mouros ou turcos deveriam aprender a língua arábica ou caldaica; os que fôssem para a Índia, a índica, e assim para as outras. A língua é o instrumento apto e próximo para a conquista das almas. Aqui está a razão porque os Jesuítas tanto urgiram no Brasil o estudo da língua indígena, o tupi.”

⁵ José de Anchieta, *Textos Históricos* (Pesquisa, introd. e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti), São Paulo, Edições Loyola, 1989, p. 180, nn. 1 e 2 (nesta segunda nota o Pe. Viotti defende, apoiado em Capristano de Abreu, que Navarro teve facilidade em aprender a língua da terra por ser conhecedor do euskara [língua basca]). Nestes primeiros tempos, tornava-se fundamental recrutar “línguas”, isto é, intérpretes, mas a dificuldade era enorme e os que se conseguiam não ofereciam confiança. Na carta acima referida, escrita poucos dias depois de chegar, afirmava Nóbrega que tentara traduzir as orações com um índio, mas inutilmente, “pela boçalidade do mesmo índio”. E acrescentava: “Espero de as tirar o melhor que puder com um homem que nesta terra se criou de moço.” (vd. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo II, p. 546; o homem a que se refere era Diogo Álvares, o *Caramuru*. Na nota 3 a esta página, escreve o autor: “Estas orações, logo as utilizaram os Padres. António Pires, em 1551, já prégava aos Índios: “trouxe as orações e alguns sermões escritos nesta língua. Espero agora de me exercitar nêles.”). Sobre as dificuldades em aprender o tupi, veja-se Serafim Leite, *op. cit.*, p. 546-548.

do tupi, uma língua aglutinante como a língua basca.⁶ No entanto, este mesmo Padre Navarro, a quem Nóbrega primeiro terá confiado a tarefa de “reduzir a Arte” a língua brasílica, escrevia em 12 de Setembro de 1553: “quanto a modo de *Arte*, não alcanço ainda para se fazer, nem me parece que teem senão certos vocábulos que servem em geral”.

Quando Navarro fez esta declaração, havia já dois meses que José de Anchieta estava no Brasil. Nomeado por Nóbrega mestre de gramática latina em S. Paulo, o jovem Anchieta foi tomando contacto com a língua tupi e, com maior ou menor ajuda de “línguas”⁷, em pouco tempo elaborou uma arte gramática da mesma. Conta o P. Pero Rodrigues que Anchieta compôs a *Arte* em seis meses. E tão necessária e útil era que, sabe-se, em 1556 já se ensinava por essa “Arte” no Colégio da Baía.⁸

.....

⁶ “A relativa unidade linguística dos Tupi-Guarani contribuiu para o estabelecimento de relações regulares entre os moradores e os indígenas. José de Anchieta e Azpilcueta Navarro, jesuítas de origem basca, perceberam que o tupi, a exemplo do basco, era uma língua aglutinante, à base de prefixos e sufixos. Logo tornaram-se intérpretes (“línguas”) eficazes e ajudaram a elaborar o *nheengatu*, a “língua geral” que sintetizava os dialectos tupi-guarani do litoral. Usada pelos Luso-Brasileiros e os Ameríndios, a “língua geral” foi dominante em São Paulo no século XVII e continuou a ser falada pela maioria dos habitantes da Amazônia até meados do século XVIII, quando as reformas pombalinas finalmente impuseram o uso obrigatório do português.” – palavras de Luís Felipe de Alencastro, “A interacção europeia com as sociedades brasileiras entre os séculos XVI e XVIII”, in *Nas vésperas do mundo moderno: Brasil*, Comemoração Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1992, p. 100.

⁷ Em todo o caso, como se viu na n. 5, a falta de intérpretes era um problema constante. Anchieta, que foi intérprete do Pe. Manuel da Nóbrega, queixa-se disto mesmo em carta ao Geral, Pe. Diogo Laines, de 16 de Abril de 1563, § 2 (José de Anchieta, *Cartas*, p. 200). Mas já muito antes, em Julho de 1554 (um ano após a sua chegada ao Brasil), em carta dirigida de Piratininga a Inácio de Loiola, falava na necessidade de acolher e ajudar os mestiços da terra, entre outras razões “porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios.” (José de Anchieta, *Cartas*, p. 55-56).

⁸ Vide Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo II, p. 549. E, mais adiante (p. 561): “Composta a *Arte*, iniciou-se o Curso, no Colégio da Baía, em 1556; e, em 1560, determinou o P. Grã que todos a aprendessem, ficando êle-próprio mestre. O Visitador Inácio de Azevedo confirmou e decretou a sua obrigatoriedade para os Jesuítas do Brasil: todos a aprendam “pelo menos a doutrina e orações”. E os que sabem latim, tenham algum exercício “pela *Arte da Língua*”. Parece que a *Arte de Gramática* foi escrita primitivamente em latim. O texto, que se publicou em 1595, é português. A cada passo, porém, se encontram explicações ou esclarecimentos latinas. E às vezes, dentro do mesmo período.” Referindo-se à obra de Anchieta, na capitania de S. Vicente, o Pe. Hélio Viotti (*José de Anchieta, Apóstolo do Brasil*, p. 14) escreve: “Aqui ensinou humanidades aos novos recrutas da Companhia de Jesus e também primeiras letras aos filhos dos índios e dos portugueses. Aprendeu com suma facilidade o idioma da terra,

Ao contrário da opinião expendida por Pero de Magalhães de Gândavo, no cap. X da sua *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*⁹ - mas é preciso ter em conta que escrevia em 1576 -, o tupi era realmente uma língua de penosa aprendizagem. Os padres e os irmãos apóstolos queixam-se recorrentemente do esforço insano que têm de fazer para compreender os índios. Como vimos atrás, em 1553 o Pe. Navarro achava a língua brasílica demasiado pobre de vocábulos e pouco apta a reduzir-se a uma “arte”. E é sintomático o que, em 1557, o Pe. Manuel da Nóbrega afirmava em relação ao tupi: dizia que era o “latim da terra”, expressão através da qual aludia, porventura, não apenas à sua importância como veículo de comunicação, mas também à dificuldade da sua aprendizagem, chegando mesmo a propor que fosse possível conceder ordens sacras a quem, como o irmão Manuel de Chaves, mal sabia latim, conquanto fosse muito entendido na língua tupi.

Aos olhos dos jovens alunos e missionários, o aberrante tupi surgia como uma espécie de grego, termo este bem cedo entrado na gíria estudantil como sinónimo de língua abstrusa. Assim é que em 1560, para obviar às necessidades e a esta dificuldade omnipresente, o Pe. Luís da Grã ordenou, no dizer do Pe. Rui Pereira, que no Colégio da Baía “houvesse uma hora de lição de língua brasílica, que cá chamamos grego, e ele é o mestre dela [...]”.¹⁰ Exemplos deste teor poderiam multiplicar-se.

.....

compondo-lhe no espaço de seis meses a *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Iniciou-lhe o *Vocabulário*, traduziu nessa língua um *Catecismo*, compôs nela o *Diálogo da Fé* e diversas outras *Instruções*, para uso dos novos missionários. Dominando o latim, foi encarregado por Nóbrega das cartas, que de quatro em quatro meses, mais tarde anualmente, levavam minuciosas informações dos trabalhos dos jesuítas do Brasil, para Roma e Portugal.”

⁹ Pêro de Magalhães de Gândavo, *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (Edição fac-similada e nota prévia de Francisco Leite de Faria), Lisboa, Biblioteca Nacional, 1984, fol. 33v: “A lingoa de que usam, toda pela costa he huma: ainda que em certos vocabulos differe nalgumas partes: mas não de maneira que se deixem huns aos outros de entender: & isto ate altura de vinte e sete graos, que dahí por diante, ha outra gentilidade de que nós nam temos tanta noticia, que falão ja outra lingoa differente. Esta de que trato que he geral pela costa, he muy branda, & a qualquer naçam facil de tomar. Alguns vocabulos ha nella de que nam usam senam as femeas: & outros que nam servem senam para os machos.”

¹⁰ Pe Armando Cardoso, “História da Arte da Gramática”, Aditamento à obra: Pe. José de Anchieta, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil* (Apresentação de Dr. Carlos Drummond. Aditamentos: Pe. Armando Cardoso, S. J.), São Paulo, Edições

No mesmo ano de 1560 o Pe. António Pires confessa-se envergonhado por, passados doze anos, ainda não ser capaz de falar tupi. O que lhe iria valer – acrescentava, confiante – era a preciosa ajuda da *Arte* anchietana. E no ano seguinte, em 1561, escrevendo para o reino, Manuel da Nóbrega lembrava que a língua da terra era “a mais principal ciência para cá mais necessária”¹¹. Assim justificava o empenho posto na preparação dos novos evangelizadores. Mas nem a *Arte de Gramática* de Anchieta – cuja circulação, como veremos, não devia então ser geral – nem os esforços continuados de todos conseguiram ultrapassar a barreira linguística, obstáculo impeditivo do proselitismo religioso. Recorde-se como, cerca de cem anos mais tarde, em 1652, quando pronunciou o *Sermão da Epifania*, o Pe. António Vieira reafirmava e reconhecia com desalento a dificuldade de conhecer a língua brasílica. Dizia ele:

É necessário tomar o bárbaro à parte e estar e instar com ele muito só por só, e muitas horas, e muitos dias; é necessário trabalhar com os dedos, escrevendo, apontando, e interpretando por acenos o que se não pode alcançar das palavras; é necessário trabalhar com a língua, dobrando-a e torcendo-a, e dando-lhe mil voltas para que chegue a pronunciar os acentos tão duros e tão estranhos; é necessário levantar os olhos ao céu uma e muitas vezes com oração, e outras quase com desesperação; [...].¹²

Este testemunho é eloquente. De acordo com testemunhos diversos que dão conta da utilização da Gramática de Anchieta no ensino do tupi, a segunda metade do século XVI terá aprendido a “língua geral” através deste livro. E no entanto... a que se deve que tenha sido difícil, para muitos, estudar por ele?

.....
Loyola, 1990, p. 141. Segundo este testemunho do irmão jesuíta e contemporâneo Rui Pereira, depreende-se que da dificuldade da língua brasílica vinha que os alunos missionários lhe chamassem “grego”.

¹¹ Veja-se este texto em Pe. Manuel da Nobrega, *Cartas do Brasil e mais escritos* (Com Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite, S.J.), Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1955, p. 390.

¹² Pe. Antonio Vieira, *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, vol. II, p. 24; citado de Maria Lucília Gonçalves Pires, “O protótipo do Missionário em textos de Vieira”, *Oceanos - Vieira*, 1997, 30/31, 25-32, principalmente p. 28. Segundo esta autora, o *Sermão da Epifania* é “todo ele uma apologia da actividade dos missionários jesuítas no Maranhão”.

A elevada qualidade do trabalho, ainda hoje reconhecida¹³, recebeu então os aplausos de todos, até mesmo dos melhores “línguas”. No pedido de licença que em 1592 foi dirigido a Roma, pela Congregação da Baía, para a impressão da *Arte* e outras obras, escreve o Padre Provincial Beliarde:

Leva também o Procurador [Luiz da Fonseca] a *Doutrina Cristã* composta na língua do Brasil e *Arte* da mesma língua. Uma e outra, pede a Congregação a Vossa Paternidade dê licença para se imprimir, porque será coisa de grande aumento das almas e causa de haver muitos línguas e se aprender com mais facilidade.

E, mais adiante, depois de dizer que a *Doutrina* estava composta há quarenta anos e com ela (“apurando-se e emendando-se”) se ensinava, escreve:

A *Arte*, outro tanto há que se compôs, mas sempre se foi apurando. É de grande efeito para se aprender a língua, como se tem visto, a não ser que o trabalho de a trasladar faz a muitos não a ter. Está a contento dos grandes línguas, que para ela e a doutrina fiz ajuntar, e não sei quando se ajuntarão outros, ao menos tão metódicos, e que a saibam tão bem pela natureza e arte. V^a. Paternidade nos dê a dita licença. O P. Procurador leva já o gasto e pode assistir à impressão, porque sabe para isso.¹⁴

O problema não residia, portanto, na qualidade da gramática, que era reconhecida por todos. Uma possível razão para aquele aparente insucesso pedagógico podemos colhê-la na frase acabada de transcrever: a falta de exemplares da *Arte*, resultante da sua transmissão manuscrita (“o trabalho de a trasladar faz a muitos não a ter.”), estaria na origem da dificuldade do seu uso e da sua escassa circulação.

Falta de exemplares, portanto. Mas a este contratempo soma-se um escolho de não menor peso: a necessidade de saber latim por parte do utente da *Arte*. Anchieta é o primeiro a chamar a atenção para este

.....

¹³ Foi reeditada pela Teubner e é ainda hoje, no dizer de Juan M. Fernandez (*op. cit.*, p. 207), um portento de filologia.

¹⁴ Citado de Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo II, p. 558.

ponto. Numa das poucas referências à *Arte de Gramática* que podem respigar-se na sua vasta obra, nomeadamente na sua correspondência, o Apóstolo do Brasil fala dos progressos que em dois anos fizera (de 1553 a 1555) na aprendizagem da língua, apesar de considerar serem menores do que o desejado, porquanto era solicitado para inúmeras outras ocupações. E acrescenta, clarividente: se não punha “em Arte” os seus conhecimentos, é porque “não há cá a quem aproveite; somente aproveite-me eu dela e aproveitar-se-ão os que de lá vierem e souberem latim.”¹⁵

Ao chamar desta forma a atenção para a necessidade do conhecimento do latim por parte dos que se propunham estudar o tupi através da sua gramática, Anchieta deixa bem claro que só os detentores de conhecimentos neste domínio poderão “aproveitar” – o termo é seu – da sua gramática. Por outras palavras: Anchieta atesta o débito que a sua “arte” tem em relação às gramáticas latinas. Basta, de resto, folhear a sua gramática para nos darmos conta dessa influência. Pronunciando-se precisamente sobre as dificuldades sentidas por alguns dos que estudavam o tupi pela Gramática de Anchieta, o Pe. Hélio Abranches Viotti aventa a hipótese de essa dificuldade residir no facto de os alunos “não estarem familiarizados com as expressões gramaticais latinas”.¹⁶

Tudo indica, portanto, que o recurso frequente a terminologia linguística em latim terá afastado os que não eram “latinos”. Mas dificilmente poderia ter sido de outro modo. Na data em que Anchieta escrevia aquelas palavras, em 1555, não havia muito tempo que tinham sido publicadas as primeiras gramáticas de línguas vernáculas. E estas, como se sabe, são, também elas, largamente subsidiárias da gramática latina. Como poderia Anchieta fazer-se entender a não ser recorrendo a uma terminologia de há muito fixada e que todos identificavam? Nebrija, falando do castelhano, utilizara essa mesma terminologia. O

.....

¹⁵ Citado de Pe. Joseph de Anchieta, *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil* (Aditamento do Pe. Armando Cardoso), São Paulo, Edições Loyola, 1990, p. 140. Estas palavras são ditas no § 7 da Carta de 20 de Março de 1555, dirigida aos irmãos enfermos de Coimbra (vd. *Cartas*, p. 88). Também o Pe. jesuíta Henrique Henriques, autor da *Arte da língua malabar em português*, composta entre 1548-49, advertia para a necessidade de saber latim quem quisesse estudar por ela (vd. Maria Leonor Carvalhão Buescu, *O estudo das línguas exóticas no século XVI*, Lisboa, Biblioteca Breve, 1983, p. 64-67).

¹⁶ Pe. Hélio Abranches Viotti, *Anchieta, Apóstolo do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1980, p. 141.

mesmo fizeram, depois, em relação à língua portuguesa, Fernão de Oliveira e João de Barros. Integrados no movimento humanista, todos estes gramáticos dominavam a gramática do latim e, seduzidos pela sua regularidade (em parte filha de uma longa habitação), gramaticalizaram, a partir dela e com as inovações indispensáveis, a sua própria língua.

De facto, e no que toca à emergência, no século XVI, das gramáticas das línguas vernáculas, o recurso ao modelo das gramáticas latinas era inevitável, não apenas porque as línguas vernáculas não estavam dotadas das ferramentas linguísticas necessárias à exposição da matéria gramatical (ou outra), mas também porque o latim, na sequência do movimento de restauração das letras através de um aprofundado conhecimento das línguas clássicas, se tornara língua de prestígio e marca de erudição. Telmo Verdelho lembra, a este propósito, as palavras de João de Barros, no *Dialogo da viciosa Vergonha*, simultaneamente eloquentes e críticas: “... qualquer cousa pera ter preço entre nós, a de ser dita em grego ou latim”.¹⁷ Quanto à necessidade do recurso à terminologia linguística latina, Telmo Verdelho, referindo-se ao fenómeno da latinização ou relatinização da língua portuguesa, é muito claro: “O alfabeto e o abundante vocabulário metalinguísticos dos manuais escolares latinos constituem a primeira aparelhagem científica, ou pré-científica, e a primeira terminologia especializada absorvidas pela língua portuguesa.”¹⁸

Nesta ordem de ideias, não restam dúvidas: Anchieta foi um homem do seu tempo. Mas deu um salto de indiscutível arrojo, ao

.....

¹⁷ Telmo dos Santos Verdelho, “Latinização na história da língua portuguesa: o testemunho dos Dicionários”, *Arquivos do Centro Cultural Português* 23 (1987) 157-187, principalmente p. 158. E comenta, a respeito do movimento de latinização ou relatinização da língua portuguesa: “... e foi certamente na crucial viragem do primeiro quarto do século XVI, e nos dez anos que se lhe seguiram (quando passou pelas escolas a geração de André de Resende, Camões e António Ferreira), que o “ser latino” (mesmo para falar e escrever em português) começou a ser preponderante, e que, além da ortografia, o próprio vocabulário latino passou a ser utilizado, de modo consciente e intencional, como elemento enriquecedor da língua portuguesa, e certamente como índice de erudição e marca de prestígio.”

¹⁸ Telmo dos Santos Verdelho, *As origens da gramaticografia e da lexicografia latino-portuguesas*, Dissertação de doutoramento, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1988, p. 773. Assim se compreende que, em parte alguma da *Arte de Gramática*, Anchieta esclareça o que entende por verbos “activos” ou “neutros”; estas designações faziam parte da terminologia habitual, latina ou vernácula. O mesmo se passa quando fala da presença ou não de “suppositos” / “suppostos” na frase, sem especificar de que se trata.

aplicar a uma língua “exótica”, sem qualquer ligação às línguas suas conhecidas (incluído, obviamente, o latim), o modelo do idioma do Lácio e da sua gramática, não apenas formal, mas sobretudo e essencialmente contrastivo.¹⁹

CARACTERÍSTICAS DA ARTE DE GRAMÁTICA:

Antes de passarmos à análise dos critérios de utilização do latim na gramática de Anchieta, convém ter presente o seguinte:

1. *A Arte de Gramática da língua mais falada na costa do Brasil* é, antes de mais, uma gramática descritiva com elementos de natureza normativa, preceptiva, e sem qualquer tipo de teorização especulativa, o que se compreende se atendermos aos seus objectivos didácticos imediatos. Assim sendo, não se espere encontrar nesta Gramática desenvolvidos comentários, considerações, especulações sobre a natureza do tupi e dos seus falantes²⁰ – embora ocorram, naturalmente, breves “anotações”

¹⁹ Maria Leonor C. Buescu, *op. cit.*, p. 13: “A operação mental que vai ser efectuada na gramaticalização das línguas exóticas não é, pois, senão uma segunda “performance” em relação àquela que presidira, alguns anos antes - a uma curta distância cronológica, mas a uma enorme distância epistemológica - à construção das gramáticas das línguas vulgares.” No que diz respeito às línguas de filiação latina, mas não só, “a gramática latina funciona, simultaneamente, como modelo formal e factor de contrastividade.” Mas que tenha sido utilizada como ponto de referência para uma língua “exótica” que não estava sequer reduzida a escrito, aí reside o grande salto dado por Anchieta. (Buescu, p. 56).

²⁰ A este respeito é sintomática e digna de nota a objectividade de Anchieta no tratamento da fonética do tupi, ao contrário de outros, cronistas ou gramáticos, que extraem das características da fonética da língua considerações de índole moral sobre a natureza e o carácter do povo que a fala. Anchieta limita-se a registar a falta de algumas letras (sons) na língua tupi, como *f*, *l*, *r*, facto este malevolamente interpretado por outros como sinónimo de falta de *fides* (fé), *rex* (autoridade), *lex* (lei). É Pero de Magalhães de Gândavo quem o assevera, no cap. 10º da sua *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (Edição fac-similada), Lisboa, Biblioteca Nacional, 1984, p. 33 v.; obra vinda a lume em 1576): “Carece de tres letras, conuem a saber, nam se acha nella, *f*, *nem*, *l*, *nem*, *R* cousa digna despanto, porque assi nam tem Fé, *nem* Ley, *nem* Rey: & desta maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, *nem* peso, *nem* medido (*sic*).” Anos mais tarde, Gabriel Soares de Sousa desenvolverá esta mesma ideia no cap. CL (“Em que se declara o modo da linguagem dos tupinambás”) da Segunda Parte da sua *Notícia do Brasil*, Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 217-218. Comentando esta atitude, Wilson Martins, *História da Inteligência Brasileira*, São Paulo, Editora Cultrix, vol. I, p. 58, considera que “Gabriel Soares de Sousa reiterava essas

que dão conta das diferenças do tupi em relação ao latim ou ao português.²¹

Esses dados e reflexões há que procurá-los na restante obra de Anchieta, esparsos aqui e ali. Assim acontece na *Breve informação do Brasil, de 1584*, no passo em que Anchieta trata da língua geral e da região em que é falada – aspecto este que não é objecto de qualquer abordagem na *Arte de Gramática*.²² Interessantes reflexões sobre o tupi podem ver-se também na *Informação dos casamentos dos Índios*, um texto recheado de referências pormenorizadas a certo campo lexical (o da família e dos laços de parentesco)²³. Neste texto, Anchieta socorre-se frequentemente do latim para tornar claras as distinções de sentido, por vezes subtis, do vocabulário. É concretamente o caso do significado de *etê* (“verdadeiro”), que Anchieta observa não ser usado no tupi a não ser para “cousas naturais” e nunca a respeito de parentesco. E, para mostrar como o tupi distingue, na linguagem reveladora da sua estrutura familiar, entre pai ou filho verdadeiro e pai ou filho por parentesco afim,

.....

extrapolações do mundo da gramática para a gramática do mundo”. Convém lembrar, contudo, que esta imagem da falta de fé, lei e rei vinha já do relato do florentino Américo Vespucci, que em 1502 deu, em carta famosa, conta dos primeiros contactos de europeus com ameríndios. Veja-se um comentário a esta carta, parcialmente transcrita, feito por João da Rocha Pinto no artigo “O olhar europeu: a invenção do índio brasileiro”, in *Nas Vésperas do Mundo Moderno: Brasil*, 1992, p. 57-58. Veja-se sobre a questão conexas da edenização, por um lado, e detracção, por outro, da figura do índio e da sua terra – dois movimentos contraditórios que ambigualmente podem coexistir no mesmo autor –, Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 45 e sgs. Entre nós, veja-se como Fernão de Oliveira, *A Gramática da Linguagem Portuguesa* (Introdução, leitura actualizada e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1975, elogia o primor da nossa língua – neste aspecto semelhante à de gregos e latinos – ao tecer as seguintes considerações (cap. XX): “As nossas vozes [isto é, palavras] acabam sempre em voz perfeita e desimpedida, o que não consentem as letras mudas, mas, ao contrário, atam a boca e cortam as dicções, que é próprio de mudos e grosseiros, como vemos quase nas gentes de terras frias, os quais Dido virgiliana, respondendo a Ilioneu, quer entender que pela pouca participação do sol são menos perfeitas [...]” (sublinhado nosso).

²¹ Sobre o carácter contrastivo desta gramática, e sua relação com as gramáticas clássicas, veja-se, de Maria Leonor Carvalhão Buescu, a já citada obra *O estudo das línguas exóticas no século XVI*, p. 70-75.

²² Veja-se Pe. José de Anchieta, *Textos históricos* (Pesquisa, introdução e notas de Pe. Hélio Abranches Viotti, S. J.), São Paulo, Edições Loyola, 1989, p. 59.

²³ *Op. cit.*, p. 76-81.

Anchieta apresenta os correspondentes termos em tupi fazendo-os acompanhar do seu significado específico dado na clara língua latina. Eis parte do texto:

Mas na matéria de parentesco nunca usam deste vocábulo *etê*, porque chamando pais aos irmãos de seus pais, e filhos aos filhos de seus irmãos, e irmãos aos filhos dos tios irmãos dos pais, para declararem quem é seu pai, ou filho verdadeiro, etc., nunca dizem *xerubetê*, meu pai verdadeiro, senão *xerúba xemonhangára*, meu pai *qui me genuit*, e ao filho *xeraïra xeremimohanga*, meu filho *quem genui*. [...].²⁴

2. Um outro aspecto a ter em conta é a forma como Anchieta equaciona, sem o fazer especulativamente, o problema da relação entre norma e uso. Pela frequência com que ocorrem expressões do tipo *quod usus docebit; si usus tulerit*; – que alternam com: “estes o uso os insina”; “que o uso insinará”; “outras maneiras ha também dos verbaes em, *ába*, mas fique para o uso”; “mas o uso será o melhor mestre”, ou “mas o uso o ensinara *secundum subiectam materiam*” – verifica-se que, na velha questão da primazia a conceder à norma gramatical em detrimento do uso ou vice-versa, Anchieta, reconhecendo a dificuldade de organizar coerentemente um *corpus* que não se deixa facilmente apreender e reduzir a regras, remete várias vezes a resolução de algumas dificuldades para o uso. O mesmo faziam outros gramáticos, que deixavam as excepções e aparentes ou reais anomalias ao critério do uso, fosse ele menos ou mais elegante. Não admira que assim acontecesse. Como escreveu M. Leonor Carvalhão Buescu, reportando-se à posição dos gramáticos humanistas sobre esta matéria: “[.] a morfologia era para os doutrinadores quinhentistas analogia, proporção e regularidade.” O contrário acontecia com a sintaxe, que é “domínio da anomalia, da desproporção e da irregularidade”.²⁵

²⁴ *Op. cit.*, § 8. A título de nota marginal, acrescenta-se que, precisamente na *Arte de Gramática*, Anchieta, diferentemente do que dissera (ou dirá?) em 1584, apresenta o mesmo lexema *etê* com o significado de “verdadeiro” e aplicado à família. Acrescenta-se que no cap. V da Gramática, dedicado aos pronomes, figura uma lista (no fol. 13r) de termos de parentesco com tradução em latim.

²⁵ Maria Leonor Carvalhão Buescu, “João de Barros e a língua portuguesa”, in *Oceanos: João de Barros e o cosmopolitismo do Renascimento* 27 (1996) 56.

3. Vejamos, por fim, o que se passa com a exemplificação gramatical, que tende a repetir-se de geração em geração (de gramática em gramática) e que, regra geral, se não afasta da que é mais comum ou banal. Neste domínio, Anchieta não revela qualquer preocupação de ordem formativa (moral ou catequética), com uma que outra excepção. As palavras ou frases apresentados como exemplos parecem extraídos do real quotidiano e das necessidades decorrentes de uma comunicação fácil e simples. Mas é curiosa a frequência com que Anchieta recorre, na sua exemplificação, ao verbo “matar” e termos do mesmo campo lexical, como “morrer” e “comer”.²⁶ Será que tal frequência tem que ver com a natureza do índio? Em carta de 16 de Abril de 1563, ao Pe. Diogo Laínez, escreve Anchieta, referindo-se aos índios: “porque tão carniceira é esta gente que parece impossível poderem viver sem matar”.²⁷ E “matar” é termo recorrente nas conversas entre índios e portugueses, como se conclui da leitura de muitas das *Cartas* de Anchieta.²⁸ O facto de os índios praticarem a antropofagia constituía ameaça constante e muitos, colonos ou missionários, estiveram expostos a este tormento e perderam nele a vida. Mas também os índios rivais se canibalizavam mutuamente, por vingança ou para assinalar uma vitória, ou, nas palavras de Anchieta, em referência concreta aos Maromomis, “como por honra ou bárbara vingança”²⁹. Esta realidade encontra-se espelhada numa das frases seleccionadas para exemplificar a expressão do recíproco em tupi, à qual corresponde, na tradução latina de Anchieta, “se inuicem cibando”, isto é, “comendo-se uns aos outros”.³⁰

O LATIM NA GRAMÁTICA DE ANCHIETA

Como se depreende do que atrás ficou dito, o latim está presente, na *Arte de Gramática* de Anchieta, em grande e, até certo ponto, ines-

.....
²⁶ Veja-se, por exemplo: “*ante meum mori, uel mortem, uel antequam moriar, morrer*” (fol. 44v); “*ut iupîra, comido, niupîri, não tem maneira pera acabarem de ser comidos por serem muitos*” (fol. 48r). Muitos outros exemplos podem ver-se nos ff. 11r-12r e 36r-37r, nos quais se procede a uma exemplificação sistemática com o verbo “matar”.

²⁷ José de Anchieta, *Cartas, op. cit.*, p. 193.

²⁸ Anchieta, *ibid.*, p. 226-227 e *passim*.

²⁹ José de Anchieta, *Textos históricos, op. cit.*, p. 142.

³⁰ Vide também fol. 48r.

perado volume de ocorrências. De tal forma que chegou a aventar-se a hipótese de a gramática ter sido primeiramente redigida em latim. Deixando de lado esta questão, porquanto não é fácil dilucidá-la nem se insere nos objectivos da presente comunicação, vejamos antes quais os critérios de utilização do latim na *Arte de Gramática* de Anchieta.

No que a esta matéria diz respeito, quatro critérios saltam particularmente à vista:

1. O recurso ao latim deve-se à necessidade do uso de uma terminologia linguística já conhecida de todos os estudiosos; a lista, no caso vertente, seria longa. Citem-se, a título de exemplo:

in principio ou *medio dictionis* – que alterna com frases como “no meyo da dição”

quasi dicat – alternando com “como quem diz”

in medio uel fine dictionis

et quae sequuntur

et sic de reliquis

et sic de caeteris ut supra

et sic in reliquis temporibus

sed raro id euenit

dempta ultima uocali

*addito, a in fine detracto articulo, etc.*³¹

2. O latim é frequentemente utilizado quer para, contrastivamente, dar conta de certas especificidades da morfo-sintaxe tupi, quer na tradução de frases exemplificativas, a par ou em substituição da tradução em vernáculo, sempre que esta parece não ser suficientemente esclarecedora. De entre os inúmeros exemplos que seria possível apresentar, registre-se o caso, no cap. V (dedicado aos pronomes e que é

³¹ Mais exemplos: *ut supra*; *ut in praesenti exemplo*; *de quo infra*; *et sic in caeteris consonantibus*; *et sic de aliis aetatibus*; *et si quae sunt alia*; *et sic in reliquis personis*; *in principio*; *absolute*; *excipe* (“exceptue-se”); *additur*; *indifferenter*; *pro* (“em vez de”); *inui cem* (“recíproco”, “mútuo”); *praecedente uocali*; ou, com português e latim na mesma frase, *praecedente* o genitivo; “deixadas outras significações *quae non sunt huius loci*”; porque *coincidunt cum infinitiuo* (fol. 29r); “porque nestes o b. & m. *melius mutantur in, g*” (fol. 20r); “quando vieres, *iam interfecero*”, etc.

abundante em exemplos), da tradução da construção tupi correspondente à utilização do pronome pessoal ou possessivo da terceira pessoa, a fim de distinguir, com a clareza típica do latim, o reflexo do não reflexo, ou, na terminologia de Anchieta, o “recíproco” do “relativo” (que faz equivaler a *is, ea, id*). Assim: “Outros ha [...] ut *Tutíra*, auunculus, y *tutíra*, eius, *xêcutíra*, meus, *otutíra*, suus, et quae sequuntur.”³²

Cite-se ainda a situação em que o latim surge a traduzir as construções do tupi consideradas equivalentes ao infinitivo e ao gerúndio. Eis um exemplo para cada caso:

O Infinitivo he propriamente o verbal, *actionem uerbi significans*, & por isso soffre praeposições & com tudo o activo retem sempre seu accusatiuo, ut *jucâ*, occidere, uel occisio. *jucârecê*, propter occidere, i. propter occisionem. *xejucâ*, me occidere. *xejucârecê*, propter me occidere, i. propter mei occisionem.³³

Dos Gerundios in Do, se usa, quando a oração se refere a mesma pessoa agente, & supposito, como no latim, ut *Anheêng uixóbo*, loquor eundo. *Erenheêngeçóbo*, loqueris eundo. Não se referindo á mesma pessoa, usase do futuro do conjunctivo que tem a significação de gerundio, ou ablativo absoluto, ut *Anheêng ndeçòreme*, loquor te eunte.³⁴

3. O latim vem em socorro quando é necessário desfazer equívocos de natureza semântica ou se pretende dar a conhecer determinado tipo de vocabulário. É o que se passa, por exemplo, com o léxico ati-

.....

³² *Arte de Gramática*, fol. 14r. Um outro exemplo: “[...] ut *Cîg*, mater, *xêcî*, mea mater, *yxî*, eius mater. E com o reciproco não perde o, c. ut *óci*, sua mater.” (ff. 15r-15v). A este respeito, reflexões particularmente interessantes são feitas no final do cap. V, no subcapítulo “Do uso do Reciproco, O” (ff. 16r-17r), de que vale a pena transcrever um pequeno excerto: “Conforme a isto algumas orações que no latim soffrem *suus* não se soffrem câ com reciproco senão com relativo, ut *sua uirtus Petrum commendat*. *Ceco catû*, Pedro, *oimombeû*, & não, *oecocatû*, por que Pedro não he a passoa (*sic*) agente na oração.” (para melhor compreensão do texto, pôs-se em itálico o latim, que na edição figura em caracteres redondos).

³³ *Arte de Gramática*, fol. 26v. Note-se que a uma primeira tradução em latim (que pretende apenas espelhar a construção tupi) segue-se uma segunda, que é a correcta do ponto de vista da sintaxe latina.

³⁴ *Op. cit.*, fol. 28v.

nente ao domínio dos membros do agregado familiar e que, na sua maior parte, vem acompanhado do equivalente latino. Com uma nomenclatura muito rigorosa e uma tradição familiar assente na linha paterna, o latim prestar-se-ia neste caso a esclarecer quaisquer dúvidas quanto ao significado dos termos designativos da complexa estrutura familiar dos Índios. O mesmo acontece, como vimos, quando, na *Informação sobre o casamento dos Índios*, Anchieta recorre ao latim para dilucidar a complexidade do léxico dos laços familiares.

É também esta a circunstância que justifica o uso do latim no cap. X, dedicado às preposições, ao apresentar uma lista das principais preposições acompanhadas da sua esclarecedora equivalência em latim e, nalguns casos, em português.

Lembre-se que Anchieta trabalhou na elaboração de um *Vocabulário* do tupi.³⁵ Não se sabe qual a sua quota-parte na obra, mas há-de ter sido de grande valor, a avaliar pelo acervo de termos em tupi e em latim respeitantes à fauna e flora brasílicas de que Anchieta dá mostras na conhecida carta enviada com informações sobre a Capitania de São Vicente. Dela disse o Prof. Américo da Costa Ramalho: “Magnífico exemplo da sua erudição no conhecimento do latim é a famosa carta do mês de maio de 1560, com a descrição das coisas naturais da Capitania de São Vicente.”³⁶ De facto, nesta carta não só são referidos sistematicamente os nomes de animais e plantas em tupi, como

³⁵ A Anchieta tem sido atribuído um dicionário do tupi, o *Vocabulário da Língua Brasílica*. Mas os documentos, não sendo concordes, apontam para a probabilidade de o autor deste livro ser Leonardo do Vale, que entrou na Companhia em 1553 e em 1572 era lente de tupi no Colégio da Baía, com base no testemunho do Padre Provincial Marçal Beliarie ao narrar a sua morte em 1591 em Piratininga. (vd. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo II, p. 552-556).

³⁶ O texto desta famosa carta latina de Anchieta pode ver-se, acompanhado de notas da autoria de Diogo de Toledo Lara Ordoñez, em *Collecção de Noticias para a Historia e Geografia das Nações Ultramarinas que vivem nos Dominios Portugueses, ou lhes são vizinhas... publicada pela Academia Real das Sciencias*, Lisboa, na Typografia da mesma Academia, 1812, tomo I, p. 129-179. A sua tradução para português figura na obra, já referida, Pe. Joseph de Anchieta, *Cartas (Correspondência activa e passiva)* (organizada pelo Pe. Hélio Abranches Viotti, S. J.), São Paulo, Edições Loyola, 1984. Em recensão a esta obra, o Prof. Américo da Costa Ramalho chega a lamentar que nesta edição das *Cartas* de Anchieta, de elevada qualidade científica, não seja possível apreciar o nível do latim desta “epístola humanística”, porquanto as cartas são apresentadas em tradução. A recensão referida encontra-se em *Humanitas* 37-38, (1985/86) 379-380. Uma outra versão da carta em questão, em livrinho mais acessível, foi publicado em 1997 pela Parque

estes vêm acompanhados da sua tradução literal em latim, para além do pormenor e rigor com que são caracterizadas as espécies animais e vegetais de que fornece informações.³⁷

4. O latim surge para obviar à necessidade de tratar matéria de conteúdo mais melindroso, como, por exemplo, assunto do foro sexual. É o que ocorre no seguinte passo do capítulo X, a respeito das preposições *Cecê* e *Ri*: “*Aico cecê*, ando com ella, de copula dicitur, honestissime”.

Neste caso, o “honestissime” esclarece, ou assegura, o decoro da expressão, aspecto que a sua tradução em latim, apesar de terminologicamente asséptica, talvez não garantisse.

Um outro exemplo: “*Aimonhâng*, faço, *Aporomonhâng*, faço homens, i. *generare*” (fol. 49v).

São razões de igual teor que explicam a utilização ocasional de termos e expressões latinos no texto, já referido, “Informação sobre o casamento dos Índios”.

A ARTE DE GRAMÁTICA E AS GRAMÁTICAS HUMANÍSTICAS

Analisados os critérios de utilização do latim, vejamos, agora, um outro aspecto igualmente relevante para o nosso propósito: o influxo ou reflexo das gramáticas humanísticas na *Arte de Gramática*, em particular no que diz respeito à fonética, à morfologia e sintaxe, à utilização dos casos e, no tocante aos verbos, aos supinos e gerúndios.

.....
Expo 98, S. A., na coleção “98 Mares”, com o título José de Anchieta, *Capitania de São Vicente*, com actualização de texto de António Lampreia.

³⁷ Um trecho que pode servir de exemplificação do que se acabou de dizer é o seguinte (§ XV. *De aliis serpentibus*): “Sunt et alii mira pictura decorati, nigro, albo, et rubro coraliis simili distincti colore, qui *Ibîbobóca*, id est, *terra fossa*, dicuntur, quod repentes talparum more terram findant, qui omnium venenosissimi sunt, et ideo rariores. Sunt et alii, qui ab Indis propter diversam picturae varietatem *Bóiquatiára*, id est, *colubri picti*, dicuntur, itidem mortiferi. Sunt et alii fere iidem, qui *Jararáca*, qui *Bóipéba*, hoc est, *colubri plani*, appellantur, eo quod percussi contrahant se et latiores fiant, itidem mortiferi. Sunt et alii, qui *Bóiroçanga*, id est *colubri frigidi*, uocantur, quod ictu suo corpori magnum frigus inducant: [...]” (*Op. cit.*, p. 145).

Fonética

Anchieta começa por referir no cap. I (“Das letras”) a ausência de certos sons na fonética tupi, sem tecer quaisquer comentários, como vimos, mas lembrado, porventura, do que Nebrija escrevia no cap. IV do livro I da sua *Gramatica de la lengua castellana*:

*Dize nuestro Quintiliano en el primero libro de sus Oratorias Instituciones, que el que quiere reduzir en artificio algún language, primero es menester que sepa si de aquellas letras que están en el uso sobran algunas, & si, por el contrario, faltan otras. E por que las letras de que nos otros usamos fueron tomadas del latín, veamos primero cuántas son las letras que están en el uso de la lengua latina, & si de aquellas sobran o faltan algunas, para que de allí más ligera mente vengamos a lo que es proprio de nuestra consideración.*³⁸

No que respeita à utilização do latim nesta parte da gramática, ela cinge-se à terminologia da fonética e fonologia, em frases do tipo: *propter concursum* (referindo-se à vizinhança de sons e alterações fonéticas daí decorrentes), ou “porque mb. *recte concurrunt*”.

Verifica-se, pois, que a presença do latim ou a influência da gramática clássica é pouco marcante neste momento da gramática. Anchieta tem consciência das dificuldades que levanta elaborar uma “Arte de Gramática” da língua de um povo ágrafo, ou, como diz, de uma língua que não está reduzida a escrito. No final dos quase oito fólios dedicados à fonética da língua – sinal evidente da sua complexidade –, Anchieta escreve, aflorando o problema da norma (que não existe em escrito) e do uso:

Isto das letras, orthographia, pronunçiação, & accento, seruirea pera saberem pronunçiar, o que acharem escrito, os que começam aprender: mas como a lingoa do Brasil não está em escrito, senão no continuo uso do falar, o mesmo uso, & viva voz ensinará melhor as muitas variedades que tem, porque no escrever, & accentuar cada hum fará como lhe melhor parecer.³⁹

.....
³⁸ A. de Nebrija, *Gramatica de la lengua castellana* (Edición preparada por Antonio Quilis), Madrid, Editora Nacional, 1980.

³⁹ Fol. 8r (na edição, erradamente, 9r).

Morfologia e sintaxe

Uma leitura atenta dos títulos dos capítulos (de extensão muito desigual) em que Anchieta dividiu a sua matéria gramatical revela de imediato uma maior atenção devotada à morfologia da língua, em detrimento da sintaxe, embora, nalguns casos, o tratamento da sintaxe seja feito em concomitância com o estudo morfológico. Se se atender à idiosincrasia de uma língua como o tupi, com a sua estrutura aglutinante resultante de um contínuo processo de incorporação de novos elementos na frase, não admira a menor atenção prestada à sintaxe. O mesmo acontecia, de resto, com as gramáticas de línguas vulgares entretanto vindas a público, nas quais o espaço concedido à sintaxe é extremamente reduzido, em contraposição com o que se passa com a morfologia, que detém sistematicamente a parte de leão na gramática.

Os casos

O já referido Pe. António Pires, decidido, ao cabo de doze anos, a aprender o tupi com o auxílio da *Arte de Gramática*, exprime-se nestes significativos termos: “Agora começo pelos nominativos por a Arte, para poder aprender.”⁴⁰ Ora, como Anchieta desde logo esclarece, o tupi não tem casos, o que não o impede, no entanto, de, na explicação da estrutura da língua, recorrer constantemente a este e a outros termos da gramática latina.⁴¹ Tal era a sina dos gramáticos do tempo, nascidos “em sino de latim”, fossem eles António de Nebrija, Fernão de Oliveira ou João de Barros. Assim, no Livro III, Cap. VI, da famosa *Gramatica de la lengua castellana*, Nebrija escreve:

.....

⁴⁰ Pe. Armando Cardoso, “História da Arte da Gramática”, Aditamento à obra: Pe. Joseph de Anchieta, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, op. cit., p. 141.

⁴¹ Não admira que assim fosse, se se tiver presente que até mesmo depois da publicação da *Gramática da língua portuguesa* de João de Barros, em 1540, o livro de uso dos estudantes era a gramática latina em latim. Veja-se, sobre a forte influência das gramáticas latinas no século XVI, além da obra de Telmo Verdelho citada na n. 18, o ensaio de Amadeu Torres intitulado “Humanismo Inaciano e Artes da Gramática”, incluído na obra do mesmo autor *Gramática e Linguística (Ensaios e outros estudos)*, Braga, Universidade Católica (Faculdade de Filosofia), Instituto de Letras e Ciências Humanas, Centro de Estudos Linguísticos, 1998, p. 90-92.

*Los casos en el castellano son cinco: El primero llaman los latinos nominativo, por que por él se nombran las cosas, y se pone quien alguna cosa haze, sola mente con el artículo del género, como el ombre. El segundo llaman genitivo, por que en aquel caso se pone el nombre del engendrador, y cuia es alguna cosa, con esta preposición de, como hijo del ombre. [...] Sexto y séptimo caso no tiene nuestra lengua, pero redúzense a los otros cinco.*⁴²

Também na sua *Gramática da Língua Portuguesa* João de Barros recorre a uma linguagem semelhante, com a particularidade, relativamente a Nebrija, de definir o que se entende por “caso” e de justificar o uso de termos próprios da gramática latina pela “grande conformidade (entenda-se: da língua portuguesa) com ela”. O autor sevilhano não tinha feito nem uma coisa nem outra. Quanto à ordem e à natureza dos casos, ela apresenta-se em Barros muito próxima da de Nebrija, com a ressalva de que Barros encontra na língua portuguesa sete casos, embora apenas apresente, na declinação de nomes e pronomes, seis, a saber (e por esta ordem): nominativo, genitivo, dativo, acusativo, vocativo e ablativo.⁴³

Fernão de Oliveira, menos sistemático e mais independente e inovador face à tradição gramatical latina, aborda muito ao de leve, no cap. XLVI da sua *Gramática da Linguagem Portuguesa*, a questão dos casos, dizendo que a língua portuguesa substituiu as virtudes do sistema casual – virtudes essas que são inegáveis pelo “grande primor de perfeição” que permitem alcançar, considera – pelo recurso ao artigo, algo que o latim desconheceu e que o grego utilizou em paralelo com o sistema casual. E acrescenta, antes de remeter o assunto para outro tempo e obra: “E, contudo, nós também temos casos em três pronomes, os quais são *eu, me, mi, tu, ti, se, si.*”⁴⁴

Diga-se, em boa verdade, que as constantes referências destes gramáticos ao nominativo, acusativo ou dativo, para não falar do geni-

.....

⁴² A. de Nebrija, *op. cit.*, p. 177. Para Nebrija, o castelhano possuía os casos nominativo, genitivo, dativo, acusativo e vocativo. Por caso sexto e sétimo Nebrija referia-se ao ablativo e ao instrumental, respectivamente.

⁴³ João de Barros, *Gramática da língua portuguesa (Cartinha, Gramática, Diálogo em louvor da nossa linguagem e Diálogo da Viciosa Vergonha)* (Reprodução fac-similada, leitura, introdução e anotações por Maria Leonor Carvalhão Buescu), Lisboa, Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971, p. 311-313.

⁴⁴ Fernão de Oliveira, *op. cit.*, p. 120.

tivo (possessivo) ou ablativo, têm em vista esclarecer quanto à função da palavra na oração, donde resulta que o termo nominativo serve para referir o sujeito ou o agente, enquanto o acusativo surge quando se quer falar da função complemento directo ou paciente, e assim por diante.

Anchieta começa por informar, no início do capítulo IV, dedicado aos nomes, que: “Os nomes não tem casos nem números distintos salvo vocativo [...]”.

Mas no capítulo V, totalmente consagrado aos pronomes, escreve, logo no início: “Os pronomes tem alguns casos”, exemplificando a seguir com os pronomes da primeira e segunda pessoas, no singular e no plural e nos casos nominativo e dativo.

Verifica-se, portanto, que Anchieta distingue claramente um pronome que tem casos, isto é, que apresenta formas diferentes conforme a função, da situação em que uma dada forma ocorre a desempenhar uma ou outra função, com exclusão de outra ou outras. Na primeira situação Anchieta diz: tem / não tem casos; na segunda, diz que é este ou aquele caso. Exemplifiquemos de novo com o cap. V, dedicado aos pronomes; depois de ter apresentado formas de nominativo e de dativo, Anchieta escreve:

“A mesma declinação tem este nome, *Acê*, ut:

Nom. *Acê*. Dativo. *Acébe*, uel *Acébo*. [...]

Na construção quando he accusativo, praepoem se immediato ao verbo [...]:⁴⁵

Verbos: supinos e gerúndios

Para se perceber o débito de Anchieta, nesta matéria, à tradição gramatical latina, vale a pena trazer também à colação o testemunho do *De uerborum coniugatione Commentarius*, publicado em 1540 por André de Resende. Este confronto justifica-se, não apenas por se tratar de um texto de um famoso humanista português que Anchieta poderá ter conhecido⁴⁶, mas também pela importância intrínseca do próprio

⁴⁵ *Arte de Gramática*, fol. 12r. Veja-se um outro exemplo: “Quando ha igualdade, então he a duvida, como: Pedro matou a Ioanne, Pedro Ioanne *ojuçã*, porque ambos podem ser nominatiuos, & accusatiuos.” (fol. 36r).

texto e pelo seu carácter modelar, tal como tem sido reconhecido, *maxime* por Telmo Verdelho:

O pequeno manual de André de Resende é ainda exemplar pelo seu vocabulário metalinguístico, que nos parece sempre rigoroso e apropriado. Tratando-se de um texto descritivo, o autor teve de manusear com a devida adequação toda uma terminologia gramatical. Resende encontrou essa nomenclatura já instituída, mas, pela sua parte, ele soube discuti-la e apropriá-la criticamente.

E, um pouco antes: “O que torna particularmente interessante o texto de Resende é justamente a descrição da semântica modal e temporal, explorando os aspectos contrastivos entre o português e o latim.”⁴⁷

Se compararmos este texto resendiano, dedicado totalmente ao verbo latino, com o que Nebrija, Fernão de Oliveira, João de Barros e Anchieta escrevem nas respectivas gramáticas, surgem não pequenas surpresas, das quais importa salientar as seguintes:

André de Resende disserta sobre o primeiro e segundo supino⁴⁸, na esteira do seu mestre Nebrija⁴⁹. Anchieta não deixa de o fazer, com a diferença de que fala em “primeiro supino” e “último supino”.⁵⁰ Trata-se sempre do mesmo: dos supinos em *-um* e em *-u*, este último no seu

.....

⁴⁶ Em 28 de Junho de 1551 proferiu André de Resende, no Colégio das Artes, um discurso panegírico de D. João III. Nessa altura encontrava-se Anchieta nesse mesmo Colégio. Sobre a data de entrada de Anchieta no Colégio das Artes, veja-se A. Costa Ramalho, “Anchieta em Coimbra”, *Humanitas* 29-30, (1977/78) 226-229. Quanto ao facto de Anchieta ter entrado na Companhia de Jesus em 1551, isso não o impedia forçosamente de continuar a frequentar o Colégio das Artes; se continuou a frequentá-lo ou se saiu por doença, não sabemos. Veja-se, a este respeito, Américo da Costa Ramalho, recensão ao livro de Leodegário A. de Azevedo Filho, *A obra de Anchieta e a literatura novilatina em Portugal*, in *Humanitas* 37-38, (1985-86) 383.

⁴⁷ Telmo dos Santos Verdelho, *op. cit.*, p. 176 e 170, respectivamente. Sobre esta obra gramatical de André de Resende veja-se também o breve mas instrutivo comentário de Custódio Magueijo, “O *De uerborum coniugatione commentarius* de André de Resende”, *Euphrosyne* n. s. II, (1958) 191-195.

⁴⁸ L. Andreae Resendii, *De uerborum coniugatione commentarius*, Olisipone, Apud Lodouicum Rhotorigium typographus, [M. D. XL], fol. H iiijr.

⁴⁹ António de Nebrija, *Gramatica de la lengua castellana*, Livro III, cap. XII.

⁵⁰ *Arte de Gramática*, ff. 27v-28r.

duplo uso: valor passivo quando ligado a um adjetivo, do tipo *mirabile dictu*, e valor activo com verbos de movimento, do tipo *cubitu surgat* (exemplos do próprio Anchieta). É curioso notar que Resende lembra, sem, no entanto, pretender entrar na polémica, que Prisciano aceitara esta construção, mas que Valla tinha discordado dela. Anchieta, por sua vez, reconhece o uso do “último supino”, mas apenas com preposição. No caso de Anchieta, estas considerações pretendem ser uma ponte didáctica para a compreensão do que se passa no tupi, pois, antes de entrar nestes pormenores, esclarece: “Ultimo supino não ha próprio, mas usase de diversas maneiras claro, & elegante pellos mesmos infinitivos, ut [...]”.

Resende trata com relativo desenvolvimento do gerúndio em *-di*, em *-do* e em *-dum*⁵¹, esclarecendo que a língua portuguesa apenas tem o segundo. De modo idêntico, António de Nebrija (III, XII), reportando-se ao latim, refere os três gerúndios substantivos, o de genitivo, o de ablativo e o de acusativo, e reconhece no castelhano apenas a presença do segundo. Sem entrar nestes esmiuçamentos, João de Barros fala, de passagem, em gerúndio do ablativo.⁵²

Anchieta, por sua vez, escreve:

Gerundio in Di, não tem voz propria, mas servem por elle os verbaes, in *ába* que entre outras significações significão causa, tempo, ou lugar, de fazer, &c., ut *jucaçába*, tempo, causa ou lugar de matar.

Gerundio in Do, Dum, & primeiro supino he uma mesma voz, ut *jucábo*, matando, á matar, pera matar.⁵³

No que diz respeito ao gerúndio em *-di*, note-se como Anchieta está muito próximo de Resende, quando este observa: “*Iungitur nominibus substantiuis, maxime significantibus tempus, causam, modum, uoluntatem, et adiectiuis aliquot ut, Certus eundi* [...]”⁵⁴

É muito provável que tanto Resende como Anchieta tenham lido

.....

⁵¹ *Op. cit.*, ff. Hijr-Hiiijv.

⁵² João de Barros, *op. cit.*, p. 332.

⁵³ *Arte de gramática*, fol 27r.

⁵⁴ André de Resende, fol. H ijr. Isto é: “Agrega-se aos nomes substantivos, em especial aos que significam tempo, causa, modo, vontade, e a alguns adjectivos, como *Certus eundi*.”

pela mesma “cartilha” gramatical, possivelmente as *Introductiones Latinae* de Nebrija.

Os exemplos apresentados são suficientemente probativos de como Anchieta operava com o aparelho mental de que dispunha, pois vêmo-lo adoptar como referente sistemático as categorias gramaticais latinas para daí se inferirem (mas não condicionarem), por semelhança ou contraste, as propriedades da língua brasílica. É assim que, ao tratar das preposições, de que fornece uma longa lista, observa Anchieta serem “postposições porque sempre se postpõem aos nomes”.⁵⁵ E só assim se compreende que, falando do supino, o mesmo autor afirme: “Ultimo supino não ha próprio, mas usase de diversas maneiras claro, & elegante pellos mesmos infinitivos, ut [...]”.⁵⁶

É preciso ter presente, todavia, que Anchieta tinha perfeita consciência da especificidade do tupi; de outro modo – e seja dito a título de exemplo – teria falado das oito ou nove ou dez partes do discurso, como era de norma na tradição gramatical e vinha já consignado na primeira gramática grega, a de Dinis da Trácia (sécs. II-I a. C.), tendo-se mantido, com poucas alterações, até Prisciano e ao longo da Idade Média até ao Renascimento.⁵⁷ Por outras palavras: mais do que na forma do modelo latino, José de Anchieta pensava essencialmente no valor semântico ínsito em certas construções do modelo e era esse valor que essencialmente lhe servia de elemento contrastivo.

É tempo de terminar, não vá acontecer, como diria João de

.....

⁵⁵ *Arte de gramática*, fol 40r.

⁵⁶ *Op. cit.*, 27v-28r.

⁵⁷ Os gramáticos gregos e latinos consideraram serem oito as *partes orationis*, e este número manteve-se “até aos nossos dias, com poucas variações”, no dizer de Amadeu Torres, no ensaio “Gramaticalismo e especulação”, incluído na obra do mesmo autor *Gramática e Linguística (Ensaios e outros estudos)*, Braga, Universidade Católica (Faculdade de Filosofia), Instituto de Letras e Ciências Humanas, Centro de Estudos Linguísticos, 1998, p. 141-142. No tocante a esta questão gramatical, que muito interessou os gramáticos humanistas, acrescente-se que António de Nebrija fala “*De las diez partes de la oración que tiene la lengua castellana*” (Livro III, cap. I), que Fernão de Oliveira se manteve alheio a esta questão e que João de Barros considerou a existência de nove partes do discurso na língua portuguesa. Para um confronto entre a gramática de João de Barros e a de Nebrija, de que aquela é considerada uma réplica (embora com intuítos pedagógicos e não especulativos), veja-se M. Leonor C. Buescu, na sua “Introdução” à edição da *Gramática da Língua Portuguesa* de João de Barros, *op. cit.*, p. lxxv-lxxii.

Barros, “ser o capelo maior que a capa”...Neste trabalho procurou-se, depois de evocadas as circunstâncias da elaboração da *Arte de Gramática* composta por Anchieta e as suas características, determinar os critérios da utilização do latim nesta obra e pôr em relevo alguns aspectos que, pela época em que foi elaborada e pela formação de quem a elaborou, a colocam na esteira de uma forte tradição latina, a mesma tradição que marcou indelevelmente outras gramáticas humanísticas. Dotado de talentosas qualidades intelectuais e de uma memória prodigiosa – que lhe terá permitido, quando estava refém dos Tamoios, em Iperuí, escrever na areia e fixar os cerca de seis mil versos do *De beata Virgine Dei Matre Maria* (Poema da Virgem Maria) –, não admira que Anchieta, apóstolo mas também professor de Humanidades, tenha recheado a sua gramática de termos, expressões e conceitos provenientes da gramática do latim que tão bem conhecia, que ensinava e que continuava a ser referente modelar de outras gramáticas.

(Página deixada propositadamente em branco)



WALTER DE MEDEIROS

Portugal, Universidade de Coimbra

ESCREVER NA AREIA.
AS TENTAÇÕES DO SANTO
E O PELOTE DO MOLEIRO

Ali estava, um grão de areia, na areia da praia.

E, à sua volta, o céu, o mar, os morros, a selva, os índios. O céu, convulso; o mar, bravio; os morros, intonsos; a selva, opressiva; os índios, canibais e instáveis, de flecha iminente.

Naquela praia de vida se bebia, em cada hora, um trago de morte.

Mas o grão de areia, tantas vezes calcado, ainda brilhava: e recolhia o burel da manhã, a lhama da tarde, o veludo da noite. Depois, quando o negrume se adentrava, a praia e a areia mudavam de lugar: e o grão de areia era pó levantado e pó soprado; recobrava a estatura do humano; alastrava, pelas constelações, a sua veste de missionário; e hauria, naquela poalha de sóis, o bálsamo da eternidade.

José escreve na areia da praia.

Escrever na areia (rezam os livros) é escrever no efémero, que um lance de vento, o rebate da onda sofregamente apagam. Mas Cristo escreveu na areia: pela primeira e única vez em Sua vida. Quando levantou os olhos, tinha à Sua frente a pecadora. «Mulher, onde estão os que te acusavam? Ninguém te condenou?» «Ninguém, Senhor.» «Pois tam-

bém eu te não condeno. Vai – e não peques mais.» A pecadora partiu; e Jesus, curvando a cabeça, continuou a escrever na areia.

José escreve na areia da praia.

É um poema, o seu poema da Virgem. Mas só recorta na areia os versos mais custosos, já que tudo, escrito ou não escrito, a sua memória, de prodígio, o foi retendo. E apenas quando o ímpeto esmorece e o céu se inunda de cravinas de ouro, José suspende o seu trabalho e se recolhe em oração, os olhos arroubados num vergel em flor.

Mas eis que, da noite funda, um corpo emerge, flexuoso e desnudo, aliciante; e uma voz sedosa, a voz da tentação, repete o seu nome. José guarda silêncio. E a voz insiste, amaviosa e como surpresa: «Está vivo ou está morto?» Então José responde: «Estou morto.» E a índia, aterrada, corre para a aldeia, irrompe em alta grita: «Vem aí, vem aí! O deus deste abaré me quer matar!»

Que espada de fogo vislumbrara a mulher? José, se pudesse, emendaria: «O meu Deus não quer a morte do pecador: quer que ele se converta e viva.» Trabalho vão: os índios não entendem um voto de castidade. O tormento, para os missionários, tinha começado logo à chegada, quando os chefes, por tradição de hospitalidade e criação de parentesco, lhes ofereciam as próprias filhas, as próprias irmãs. Perante a recusa, vinha a insistência, crescia a perplexidade. Como pode um homem viver sem mulher? Podia, podia. Tudo estava em criar um muro de resistência: havia os cilícios, havia os jejuns, havia a oração para açaimar a carne embravecida... Mas essa resistência, ao deus, que lhe importava? Importava, importava. Questão de fidelidade. Deus, se agravado, impunha castigos, retirava a Sua benevolência, a Sua graça... Com esta alegação emudeciam, mas a estranheza perdurava; e o meneio langue das vénus provocantes.

Como era difícil contrariar aquele engodo dos sentidos, assim capitoso, assim aberto, na vertigem luxuriante dos trópicos! Mas José tinha forjado o seu paládio ao queimor de uma outra tentação. Memórias de amargura, no tempo de Coimbra, quando o estudante, bisonho, fraquejou em um combate em duas frentes: a sensualidade dos autores pagãos, que os mestres explicavam com danosa complacência, e a fragrância das cortesãs, que cham – lembrava Camões – como puca-

rinho novo com a água. Mais que Virgílio e Horácio, Propércio e Marcial, as *Heroides* de Ovídio, toda a lascívia serpentina daquelas epístolas de amor entontecia o seu coração adolescente; e as lobas, prevenidas, salteavam o pobre cordeiro tresmalhado. Vistoso era o pelote com que seu pai o adornara: esperança – em bom cuidar – de uma moenda de eleição. Mas o rapaz, cúmplice a Eva dos quadrívios, se tinha deixado despojar. E a voz escarninha ainda açoitava os seus ouvidos: «Já furtaram ao moleiro / o pelote domingueiro!»

Da desolação brotou o arrependimento, a contrição, a súplica fervente à Virgem compassiva; e o Senhor, pelos méritos da Sua cruz, lhe restituiu a veste imaculada. Assim José, rendido ao benefício, formulou em Coimbra o voto de castidade – um voto que, ao longo da sua vida, jamais havia de quebrar.

José escreve na areia da praia.

Porque José tem vinte e nove anos, o fogo da mocidade sob a corcunda de uma doença que o clima do Brasil aliviou. E, apesar dos sofrimentos, dos trabalhos, da ameaça constante de morte, José conhece, e teme, a deflexão da carne. Nóbrega, o sacerdote-refém que o tinha acompanhado, partiu: José não tem, sequer, o reconforto da missa. Assim desamparado e acossado, só a Virgem pode preservar a sua castidade.

E não é em vão que José escreve na areia da praia. A areia molda os nossos passos, acolhe macia o peso dos nossos corpos: é uma imagem da matriz, da pacificação, do *regressus ad uterum* a que se referem os psicanalistas. Ora José procura a guarida da Mãe, a sua protecção e valimento, a água de vida capaz de florir a aridez da praia. Tão certo está de a alcançar que, quando os índios ferozes lhe bradam: «Tal dia, tal hora te viremos matar.», responde confiante: «Não vêm, porque não terminei ainda o meu poema.» E, quando o terminar, há-de partir em liberdade, para o cumprimento de outras missões.

José escreve na areia da praia.

José escreve o poema da Virgem, a vida e a glória da sua protectora. Mas, na solaridade do canto, José projecta imagens versicolores do seu passado, do seu presente, do seu futuro. O leitor entrevê, nas Canárias, a massa-ameaça do Teide gigante, cabeça de neve, coração de fogo; o rosto suave da Candelária, padroeira de Tenerife; a derrota cruel da

virgindade do poeta, nos tempos incertos de Coimbra; o noviciado reparador na Companhia, com esperança de vitória sobre o mal; a indignação veemente do resgatado contra os mestres de corrupção, que, na esteira de Calvino, ousavam contestar a integridade da Virgem; a prece temente do pecador que requer fortaleza para vencer a tentação; o anelo supremo do martírio, que a Providência lhe negará, porque outra é a missão que lhe tem designada; as tempestades aplacadas pela *Stella maris*; as longas, desveladas, esgotantes canseiras da evangelização; o amor dos irmãos, dos colonos, dos índios, dos oprimidos, das plantas, das pedras, da natureza circunvolvente e olorosa como o regaço de uma flor...

José escreve na areia da praia.

José escreve o poema da Virgem. E a Virgem lhe dá asas para sentir, a espaços, a graça da libertação.

Por isso os índios o vêem na praia (como outros hão-de ver durante a missa), suspenso entre o céu e a terra, enquanto uma avezinha lhe pousa no ombro e o entretém com trilos e gorjeios. É que José conhece as línguas dos homens, mas conhece também a língua das aves, a língua dos outros animais. Por isso se contava aquela história da barca em que José seguia, com outros companheiros, todos causticados pelo ardor do sol; e José, vendo um esplendente guará pousado na rama da margem, lhe pediu com doçura: «Vai chamar os teus súbditos para nos cobrirem.»; e, pouco depois, uma chusma daquelas aves, em voo concentrado, lhes fez sombra até ao fim da tarde. Por isso, muitos o declaravam e juravam: José tinha poder para amansar bois bravos; discorrer, ameno, com onças flanqueantes; acolher no seu regaço as cobras venenosas.

Contas de um longo imaginário que havia de exaltar o poeta da Virgem.

E o poeta da Virgem queria ou não queria ser exaltado?

José escreve... Ia escrever, já não escreve na areia da praia. Crestou-se-lhe, entre os dedos, a vara verde, pontiaguda, que tinha apanhado e afeiçoado na orla da floresta. Uma tentação, a última tentação, entrou na sua alma. A tentação da carne? Pior. A tentação do espírito.

A paisagem não é a mesma. Mudaram (José gostava de represen-

tações) a cena inteira. Desapareceu a praia dos reféns, desapareceram o céu, o mar, os morros, a selva, os índios. O que ele vê, agora, é um planalto, um largo planalto soalheiro, São Paulo de Piratininga, que ele ajudou a fundar; e, a seguir, uma baía, uma grande baía, o recorte verde-lilás das ilhas, o coalho torpente das lagoas, o enlace longo das praias e dos montes, São Sebastião do Rio de Janeiro, que ele ajudou a recuperar. Depois, o seu olhar enquadra, em São Paulo, uma espécie de trono, um sólio absurdo; e ele, José, ora superior, ora visitador, ora provincial – provincial do Brasil –, tem à sua frente um general, espanhol como ele, arrogante de entrada, balbuciante no fim: «Tantas majestades defrontei na terra... Nenhuma que me fizesse sentir tão pequeno.» O seu olhar passava, agora, ao Rio de Janeiro; e ele, José, seguia na nau capitânia, ao lado de Mem de Sá, depois de Estácio de Sá, e varria, com o arremesso potente de uma prece, com um gesto forte da mão, as bombardas dos franceses e as canoas içadas de tamoios. Milagre indubitável: a vitória de cem contra mil.

No entreacto (José gostava de representações), um rasgão de selva, a turba dos postulantes, todos de pé, só um sentado. E José, curioso: «Então, porque te não levantas, como os outros?» «Senhor, sou aleijado.» «Pois levanta-te, pega neste bastão – e caminha.» Agora são dois cavaleiros à disputa de um pato, que um segura pela cabeça, o outro pela cauda. José interroga a testemunha, um menino, mudo de nascença: «Ora diz lá: de quem é o pato?» Solta-se a língua à criança, que responde: «É meu, é meu! Dêem-mo cá, para eu o levar à minha mãe.»

A cena muda outra vez. Lá estão as cidades: pelo lugar, devem ser as mesmas. Mas o tempo... não; o tempo não é o mesmo. José só vê casas, grandes casas, casas a granel; fábricas, grandes fábricas, fábricas a granel; máquinas, muitas máquinas, máquinas a granel; um buraco imenso na vegetação; turbilhões de óleo e de lama; uma nesga de céu; o olhar vazio de uma criança...

O desgarre abissal do sonho moribundo.

Até que, dos bastidores (José gostava de representações), uma voz escarninha comenta em falsete: «Já furtaram ao moleiro / o pelote domingueiro!»

Não tinham furtado, não, mercê da Virgem compassiva.

A tentação cessou. A representação, também. José foi restituído à

praia dos reféns e ao seu poema. Pequenino, outra vez, como convinha. E com a lição bem aprendida. Porque, das obras boas, a maior é a humildade. E a perseverança. E a mansidão. E o amor.

De realizações – não falemos. A realização está nas mãos de Deus. E, para Deus, não há tempo. Só para os homens, vaidosos, que se emperdigam nos bicos dos pés. Com o céu tão distante.

Por isso José ali estava, um grão de areia, na areia da praia.

Mas o grão de areia, tantas vezes calcado, ainda brilhava: e recolhia o burel da manhã, a lhama da tarde, o veludo da noite. Depois, quando o negrume se adentrava (não era representação), a praia e a areia mudavam de lugar: e o grão de areia era pó levantado e pó soprado; recobrava a estatura do humano; alastrava, pelas constelações, a sua veste de missionário; e comungava, das mãos de Deus, a hóstia da eternidade.



WILCEVANDA DE OLIVEIRA FREITAS

Brasil, Universidade Federal Fluminense

PERSONAGENS HISTÓRICOS NO TEATRO DE ANCHIETA

Em uma sociedade cujo desafio era estruturar-se a partir de culturas tão diversas quanto a européia e a indígena, sendo o número de negros nesta fase ainda reduzido, coube a Companhia de Jesus a tarefa de converter os nativos, buscando introduzir nesta conquista o rei, a lei e a fé.

Estes padres faziam os três votos comuns a todas as congregações (castidade, obediência e pobreza), além de se submeterem as decisões papais em todos os assuntos referentes as conquistas. Neste contexto a vinda para as terras brasileiras representava a possibilidade de fortalecer a fé, devido as privações a serem enfrentadas e também permitia o desenvolvimento do trabalho de catequese, um dos maiores desafios empreendido pelos jesuítas.

Neste contexto histórico tão específico, Anchieta se sobressaiu pela abrangência do olhar que lançou nesta nova terra, já que ele atuou em áreas tão diversas quanto Medicina e Teatro, e pela sensibilidade por ele demonstrada ao retratar a colônia e as relações sociais aqui estabelecidas em suas obras.

A descrição feita por Anchieta das terras do Brasil e marcada pela dualidade, pois se por um lado ele descreve com minúcias a riqueza da

fauna e da flora do novo mundo, ele também ressalta o assombro diante do desconhecido e do aberrante como o porco de duas cabeças que lhe contaram ter nascido em uma aldeia próxima¹.

Esta passagem da obra de Anchieta, nos permite vislumbrar o quanto este novo mundo ainda guardava de fantástico, para os estrangeiros por mais que quisessem classificar e racionalizar a natureza aqui encontrada.

Neste ambiente hostil, o trabalho de catequese que Anchieta, entre outros, desenvolveu com os índios também era de vital importância para a sobrevivência dos pobres, já que nem sempre os funcionários reais, lhes entregavam a doação prevista pelo rei para que se mantivessem. Devido a isto a compreensão da língua indígena era uma garantia da obtenção de víveres nativos, permitindo assim o bom andamento da missão jesuítica.

O conhecimento da língua nativa possibilitava também ouvir as confissões dos índios, tornando mais fácil a sua conversão ao Cristianismo, bem como a compreensão por parte dos jesuítas do pensamento nativo permitia a utilização de elementos desse para facilitar o ensinamento do Evangelho aos naturais da terra através do Teatro.

Neste contexto, é possível vislumbrar nos personagens anchietanos elementos da sociedade em que ele vivia e na qual os jesuítas buscavam estabelecer uma ordem tão bem representada no teatro de Anchieta, sendo as relações entre o vivenciado e o encenado bastante significativas.

Em seu auto intitulado “Na Festa de São Lourenço”², Anchieta além de descrever diversos pecados praticados pelos índios, encena o ritual de antropofagia. É interessante a utilização feita deste ritual tão conhecido dos índios, para através dos personagens envolvidos, distanciá-los dos seus costumes, sendo aqui introduzido a idéia de mal como termo “hereges”, cabendo aos pagãos fazer uma leitura associativa e discernir entre o bem e o mal.

A visão barroca de Anchieta pode ser observada em alguns personagens teatrais onde o mundano e o celestial se encontram nas ati-

.....

¹ José de Anchieta, *A província do Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Imprensa Nacional, 1946.

² José de Anchieta, *Na Festa de São Lourenço*, São Paulo, Ed. Arquivo Histórico da cidade de São Paulo.

tudes expressa em cena. Assim elementos aparentemente contraditórios compõem a estrutura destes personagens sem que esta tensão seja incorporada em suas falas, tornando as peças quadros que expressam duas formas de vivências, filtradas através do olhar de Anchieta que hierarquiza, mais permite vislumbrar costumes e aspectos da cultura indígena.

Personagens freqüentes nas peças teatrais de Anchieta, os demônios são os acusadores de si mesmos, elencando todo o mal praticado e antecipando o fim que lhes espera. Surgem também como vozes que expressam os principais pecados cometidos pelos índios na visão jesuíta, sendo escolhidos, pelas suas especialidades (fomentar ódios, assassinatos, etc) de acordo com os males mais comuns praticados pela platéia. Assim eles são os elementos desarticuladores que levam o público à reflexão, se acusando como forma de denunciar a todos.

Os demônios permitem também a restauração do equilíbrio, pois é a sua destruição que redime e apazigua garantindo o final feliz. Ao pagar por seus pecados o demônio reafirmava a “ordem natural” e a mensagem que o autor desejava passar.

Já aos anjos do teatro de Anchieta cabem dupla função: a de persuadir o homem da bondade de Deus e seus santos, além de guerrear com o demônio, sempre que há uma alma em risco. Neste personagem o celestial e o mundano convivem, garantindo muitas vezes as cenas de maior movimento no teatro anchietano através das lutas encenadas. O mesmo anjo que age como condutor do amor divino e suas graças para quem é fiel ao Cristianismo, tornasse o mensageiro do castigo celeste espancando os demônios em auxílio a prece de um pecador arrependido. O anjo expressa a vontade da platéia que diante da arrogância e vaidade do demônio ao descrever seus pecados deseja o seu castigo exemplar.

Entre os anjos e os demônios se estabelece a luta mundana onde o palco é a conquista, daí os demônios com nomes na língua nativa. É neste cenário complexo em que o desejo jesuíta de construir um mundo sem os pecados praticados na Europa e a exploração econômica se embatem tendo o índio como centro desta disputa e agente histórico que vivencia mudanças bruscas e reorganiza sua cultura para sobreviver.

Esta imagem do índio diante da escolha entre o bem e mal expressa toda a luta dos padres para manter os índios no Cristianismo. Dotado de alma e livre arbítrio, mais eternas crianças na visão dos padres, os

indígenas vivenciam a submissão aos preceitos cristãos sem obterem o direito a livre escolha. Para os jesuítas os nativos abandonavam o Cristianismo por preguiça ou inconstância sendo necessário para evitar este mal a vigilância e o controle, daí a importância do teatro onde a doutrina poderia ser ensinada de maneira lúdica e com a participação destes, tornando mais fácil fixá-la.

Objetivando a catequese mais que a arte, Anchieta exercitou seu gênio, utilizando inclusive danças e atores índios o que lhe permitiu uma maior aproximação com os nativos. O conteúdo dos textos teatrais anchietanos também demonstram a sensibilidade deste padre que conseguia abranger em uma mesma peça aspectos teológicos sofisticados como o do Deus encarnado e lições de fácil compreensão atingindo assim camadas distintas de uma sociedade complexa. A utilização de cores e músicas além dos diálogos, possibilitava prender a atenção da platéia o que favoreceu o surgimento do apreço em que se tinha as peças de Anchieta.

Os santos também estão presentes no teatro de Anchieta, como forma de ajuda aos pecadores arrependidos e também como exemplos de sacrifícios e permanência no caminho do Senhor. Em um contexto onde era freqüente o abandono por parte dos índios e também dos colonos dos preceitos cristãos, principalmente os ligados a sexualidade (já que era amplamente difundido na conquista o concubinato e o adultério), Anchieta busca com seu teatro denunciar estas práticas e recuperar os pecadores através da vida dos santos, chegando mesmo a introduzir elementos nativos nestas, como por exemplo na “Festa de São Lourenço” em que o mártir é morto como em um ritual antropofágico, como já citei. Assim:

“Na labareda vermelha grandes hereges te assavam. Teu corpo sarjavam sobre os ferros de uma grelha”³

Ainda que o ritual não seja completo, ou seja, com o inimigo sendo devorado, a menção a grelha e um ser humano sendo assado possui muitas semelhanças com o ritual nativo de canibalismo que era o pecado contra o qual os jesuítas lutavam mais arduamente.

É interessante ressaltar que os santos sempre aparecem cercado de solenidade estabelecido pela própria condução da peça, caracterizando

.....
³ *op. cit.* p. 71.

a aparição do demônio o ridículo, o burlesco. Deste modo o ritmo dos atos já imprimiam a atitude a ser suscitada na platéia, tornando ainda mais fácil e marcante a compreensão do conteúdo.

A figura feminina está representada no teatro anchietano por dois personagens antagônicos onde a imagem da mulher ora como Eva redimida pelo parto ora como responsável pelo pecado original reproduz o imaginário da época.

A preocupação em relação a mulher, como desarticuladora da ordem tão desejada pelos jesuítas, em um contexto marcado pela luxúria, é perceptível nos cuidados tomados pelos padres da Companhia de Jesus para ouvir as confissões femininas, já que não poderia existir margem de dúvida das intenções do confessor, sob risco deste ser acusado de crime de solitação.

O risco representado pela mulher e o padre no confessorário era tanto que Serafim Leite em sua “História da Companhia de Jesus no Brasil”⁴ afirma que determinou-se que o padre não deveria visitar com frequência uma enferma e também não poderia demorar muito na casa desta para evitar suspeitas de crime de solitação.

Outro cuidado a ser tomado pelos padres era de só permitir aos irmãos mais velhos e firmes na sua fé assistir às confissões femininas e mesmo assim em local onde fossem vistos por todos que passassem, buscando desta forma evitar as possíveis maledicências.

Neste contexto, a representação da mulher pecadora no teatro de Anchieta é marcado pelo grotesco, pelo anti-natural. Ela aparece como a velha, que na poesia considerada encenável segundo o autor Joel Pontes⁵, sente as dores do parto sem conseguir dar a luz e se redimir. É contra estas velhas que os demônios se lançam para despertar seu ódio.

Cabe analisar mais detalhadamente este personagem anchietano pela sua singularidade qual seja, a mulher pecadora não é a jovem que desperta o desejo de seu senhor como frequentemente acontecia com as índias escravas, mas sim uma figura grotesca.

Uma possibilidade de interpretação pode ser encontrada na idéia bastante presente no barroco de que a deformação era uma marca do mal renovado nas dores, presente na velha da poesia de Anchieta, com

.....

⁴ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo 2º, Porto, 1938.

⁵ Joel Pontes, *Teatro de Anchieta*, Rio de Janeiro, Ed. do MEC, 1978.

as quais a mulher foi castigada por Deus por ter levado o homem ao pecado, mas o personagem anchietano não consegue a redenção do parto com a qual acena São Paulo⁶, quando justifica a submissão da mulher ao homem.

A velha que ficava ao lado da grelha no ritual de canibalismo labendo a gordura que escorria do corpo do inimigo morto⁷ é a mulher que não consegue se redimir pela reprodução ou ações, sendo esta a encarnar a pecadora no teatro de Anchieta. É a velha que subverte a “ordem natural” ao não parir estando grávida e ao se deixar levar pelos demônios que provocando seu ódio, como aparece no teatro de Anchieta, conseguem atingir as aldeias tão zelosamente cuidadas pelos padres.

No pólo oposto da visão feminina presente no teatro de Anchieta se encontra a Virgem Maria que se redimiou do pecado original através da concepção sem mácula. A Virgem simboliza o amor materno ao mesmo tempo que a força capaz de subjugar o demônio calcando-o ao seus pés. A Virgem Maria representa não só a resistência ao pecado, mas também ajuda aos que enfrentando dificuldades buscam seu auxílio. Cabe a Maria cumprindo o desejo de Deus romper o ciclo que teve início com o pecado de Eva, daí ela ser freqüentemente responsável pela destruição do demônio, rachando-lhe a cabeça.

É interessante ressaltar que esta “violência” de Maria rachando a cabeça dos demônios não contradiz, dentro do teatro de Anchieta, a sua doçura de mãe amantíssima, capaz de confortar e curar, pois esta “agressividade” de Maria expressa a vontade de Deus, além de só ser utilizada contra o inimigo deste em defesa das almas aflitas dos homens que pedem a sua intervenção.

Anchieta que tantos testemunhos de fé deu através dos textos que deixou, mostrou sua sensibilidade também como cronista privilegiado de seu tempo, utilizando sua vivência para retratar em peças teatrais as complexas relações sociais surgidas na Conquista, onde conflitos entre índios e brancos, ou entre as tribos nativas, podiam colocar em risco a vida de todos que vivenciavam a realidade desafiadora, de estruturar uma nova sociedade a partir de culturas distintas.

O mundo descrito por Anchieta é vibrante de cor e vidas exóticas

⁶ São Paulo, *Bíblia de Jerusalém*, Ed. Paulus, São Paulo, 1980.

⁷ Jean de Léry, *Viagem à Terra do Brasil*, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1960.

para o olhar europeu, que ele tenta traduzir através da aproximação com o velho mundo, sem contudo deixar de marcar a especificidade da Conquista. É também a inspiração das suas peças teatrais, onde o Deus Cristão luta para conquistar novas almas em sua eterna disputa contra o mal, mesmo que o palco seja outro.

Para a análise histórica é fundamental o estudo da obra de Anchieta, levando-se sempre em conta o fato de Anchieta ser um homem do seu tempo, não devendo portanto recair sobre ele cobranças pertinentes a atualidade, mas que no período histórico vivenciado por ele não mereciam destaque.

Contudo esta ressalva não exclui o diálogo entre o passado vivenciado por Anchieta e o presente, pelo contrário deve-se buscar novas formas de aproximação e compreensão da obra de Anchieta no geral e o teatro no particular, pelo muito que representa como fonte de um período histórico tão complexo e importante como o Brasil Colônia.

Com a proximidade da data em que o Brasil completa 500 anos de descoberta pelos europeus, a singularidade da figura histórica de Anchieta merece renovado interesse, pela catequese que este difundiu com o seu teatro de forma intencional, e pelo que se pode ler nas entrelinhas de sua obra, tornando-se uma contribuição importante para estudarmos o contexto colonial e compreendermos o Brasil de hoje.

(Página deixada propositadamente em branco)

ROSELI SANTAELLA STELLA

Brasil, Universidade de São Paulo

SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO

Portugal, Universidade de Coimbra

INFORMAÇÃO E MEMÓRIA

• Associação Internacional Anchieta

Os frutos científicos e culturais que resultaram do Congresso Internacional “Anchieta em Coimbra – 450 Anos – Colégio das Artes da Universidade”, realizado em Coimbra de 25 a 29 de Outubro de 1998, para celebrar o 450º aniversário da chegada do famoso Jesuíta à cidade do Mondego e sua matrícula no mesmo Colégio, não se limitaram à apresentação e debate de comunicações acerca da sua acção cultural, literária, social e missionária, que aqui se publicam sob a forma de Actas impressas.

De facto, em sessão plenária do último dia de trabalhos, sob proposta de um grupo de congressistas, foi apresentada, apreciada e discutida uma moção que propunha a criação de uma associação de carácter internacional especialmente vocacionada para a promoção do estudo, pesquisa e divulgação da multifacetada obra de José de Anchieta.

Desse debate resultou a aprovação, por unanimidade, da constituição de uma comissão provisória, composta pelo Padre Cesar Augusto dos Santos SJ., de São Paulo, como presidente, e pelos Profs. Doutores Sebastião Tavares de Pinho, da Universidade de Coimbra, e Francisco

González Luis, da Universidade de La Laguna (Canárias), à qual ficou cometida a missão de criar as condições e preparar os instrumentos legais necessários à fundação da referida associação.

Meio ano depois, por ocasião do Encontro Internacional “Nóbrega/Anchieta” realizado na Universidade de São Paulo, de 6 a 8 de Abril de 1999, por iniciativa da Academia Lusíada da mesma cidade e com o apoio daquela Universidade e a colaboração do Instituto de Estudos Clássicos, Instituto de Estudos Brasileiros e do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, surgiu a oportunidade ideal para levar a efeito a moção aprovada em Coimbra, em Outubro do ano anterior.

Assim, aos oito dias de Abril de 1999, no Pátio do Colégio da cidade de São Paulo, lugar evocativo por excelência da vida e acção de José de Anchieta, em reunião de vários anchietanos participantes daquele encontro científico internacional, foram apreciados, discutidos e aprovados por unanimidade os Estatutos daquela que ficou designada por “AIA - Associação Internacional Anchieta”, que contou como seus fundadores os nomes de Adone Agnolin, Cesar Augusto dos Santos, Dulce Maria Mindlin, Eduardo de Almeida Navarro, Júlia Maria Mancusi Tubel, Paulo Roberto Pereira, Roseli Santaella Stella e Vanessa Mancusi Tubel Sant’Anna, do Brasil; Maria Aparecida Ribeiro, Nair de Nazaré Castro Soares, Sebastião Tavares de Pinho e Walter de Sousa Medeiros, de Portugal; e Francisco González Luis, de Espanha (Canárias).

A sede central da AIA ficou estatutariamente estabelecida em São Paulo e instalada no Pátio do Colégio, a casa onde Anchieta passou importante parte dos primeiros anos da sua vida no Brasil. Foram também criadas de imediato duas subsedes, igualmente previstas no teor dos Estatutos: uma na Universidade de Coimbra, onde ele passou o período de cerca de cinco anos da sua formação académica, e outra na Casa de Anchieta de La Laguna (Tenerife, Ilhas Canárias), onde nasceu e viveu até aos catorze anos.

A AIA tem por finalidade, entre outras, incentivar e promover estudos e pesquisas sobre a vida e a obra de Anchieta e seus desdobramentos, contemplando os variados campos das ciências e das artes com elas relacionados; o intercâmbio entre pesquisadores e estudiosos, bem como difundir arquivos e fontes.

A Directoria da AIA é formada por: Presidente – Padre Cesar Augusto dos Santos, SJ (Director de Projectos do Centro Cultural “Pateo do Collegio”); Vice-Presidentes – Dulce Maria Mindlin (Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais), Paulo Roberto Pereira (Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro) e Eduardo de Almeida Navarro (Universidade de São Paulo); Secretária Executiva – Roseli Santaella Stella (Universidade de São Paulo); Tesoureiro – Adone Agnolin (Universidade de São Paulo).

Para contacto, os interessados em geral podem dirigir-se a: AIA – Associação Internacional Anchieta, Pça. Pátio do Colégio, 84. Cep: 01016-040 São Paulo, SP (Brasil). Tel.: +11 3105 6899 – Fax: +11 3105 5918 – E-mail: cesar_sj.@uol.com.br ou rstella@osite.com.br. Regionalmente, os contactos poderão ser feitos com Sebastião Tavares de Pinho, Faculdade de Letras, 3000-447 Coimbra (Portugal) – Tel./Fax.: +351 239 701421 – E-mail: stpinho@ci.uc.pt, e com Francisco González Luis, Tel.: +55 922 820610 – Fax: +55 922 317611, ou Carlos Castro Brunetto, Tel.: +55 922 270304 – E-mail: cbrunetto@cip.es, ambos da Universidade de La Laguna, Tenerife (Espanha).

• Padre Hélio Abranches Viotti: *In Memoriam* († 28/11/2000)

Faleceu em 28 de Novembro de 2000 o Padre Hélio Abranches Viotti, um dos maiores pesquisadores responsáveis pelo estudo e divulgação da obra de José de Anchieta nos últimos cinquenta anos, que resultaram, com a estreita colaboração de outros grandes investigadores, Padres Armando Cardoso e Murillo Moutinho, na execução do plano editorial *Monumenta Anchieta – Obras Completas*, que conta já cerca de uma vintena de livros publicados, entre os quais se incluem as obras de José de Anchieta, com tradução para português (do latim, do espanhol e do tupi) em edição bilingue e acompanhada de exaustivos e rigorosos estudos históricos, científicos e literários.

A ele se fica devendo o cada vez maior interesse que as gerações modernas têm mostrado pelo estudo da obra histórica e literária anchietanas.

Queremos registar aqui, em nome de todos os congressistas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra...”, o justo preito da nossa homenagem à sua memória.

• Prof. Doutor João Pedro Mendes: *In Memoriam* († 25/12/2000)

Inesperada e prematuramente, faleceu, no dia de Natal de 2000, o Prof. Doutor João Pedro Mendes, professor catedrático da Universidade de Brasília, um exímio pesquisador e mestre que deixou publicada uma notável obra no campo dos estudos clássicos em geral e, particularmente, no vasto âmbito da latinidade. Formado pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, entrou para o quadro da Universidade de Brasília, onde se radicou, e nela se doutorou com uma excelente tese sobre *Construção e Arte das 'Bucólicas' de Virgílio*, o melhor trabalho em língua portuguesa sobre o bucolismo virgiliano.

O seu contributo para o estudo da obra latina de Anchieta fez dele um dos mais competentes conferencistas do congresso anchietano de Coimbra, onde apresentou preciosa colaboração (vd. pp. 653-665 do tomo II das presentes Actas).

Com especial apreço e admiração o recordamos, e é com particular emoção que nos cumpre evocar aqui o seu saudoso nome.

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
BARTOLOMEU 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 inicianos 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 Itaiçi	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 interacção 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)

