

ANCHIETA EM COIMBRA

1548

COLÉGIO DAS ARTES DA UNIVERSIDADE



ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL

1998

UNIVERSIDADE DE COIMBRA



Fundação Eng. António de Almeida

(Página deixada propositadamente em branco)

ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL

ANCHIETA EM COIMBRA

COLÉGIO DAS ARTES DA UNIVERSIDADE

(1548-1998)

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

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

Na capa:
Retrato de José de Anchieta

Esta gravura pertence à colecção dos *Retratos e elogios de Varões e Donas, que ilustraram 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 I

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.

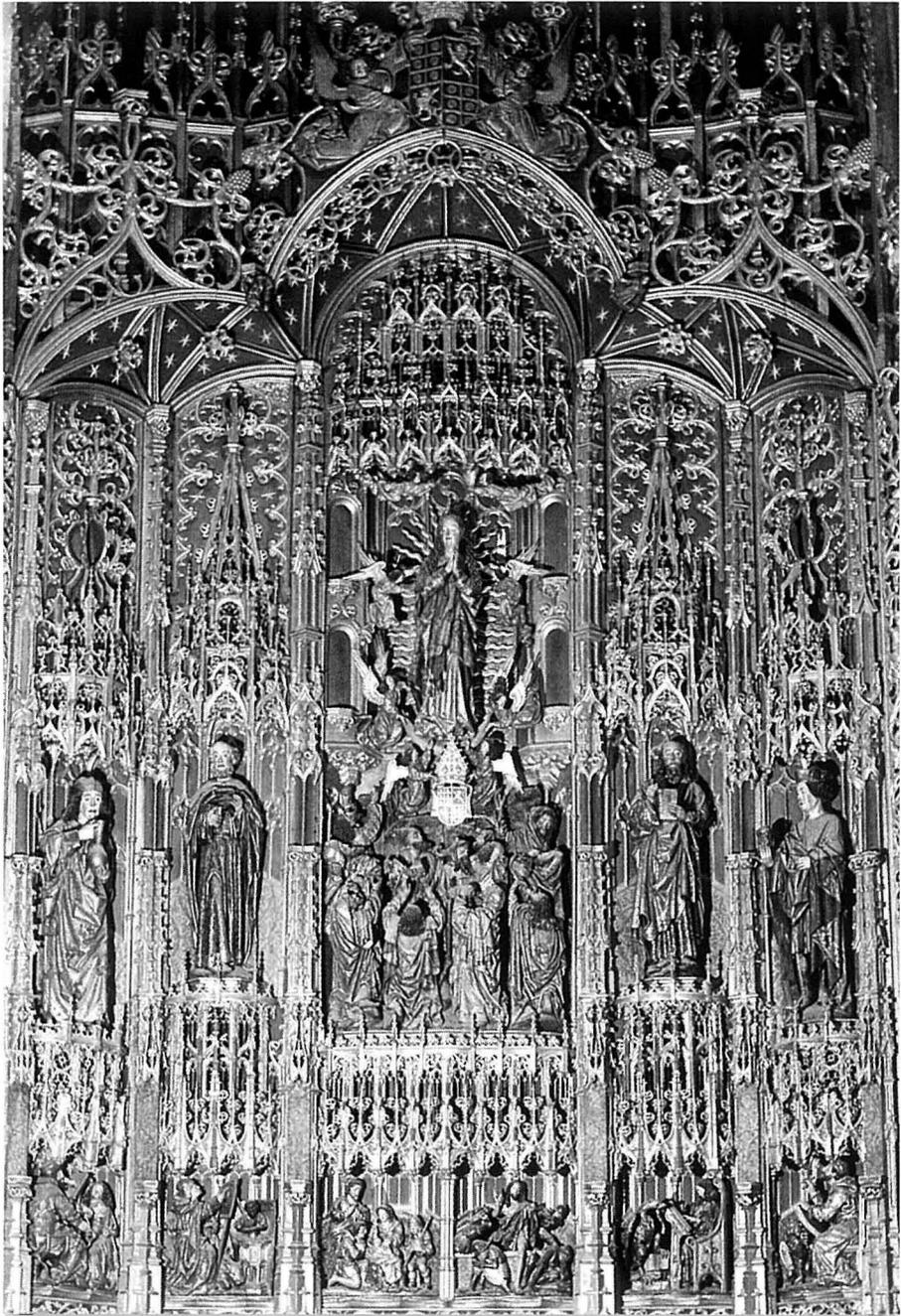
NOTA HISTÓRICA:

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.



COMISSÃO DE HONRA

Exm^o Senhor Doutor Jorge Fernando Branco de Sampaio
Presidente da República de Portugal

Sua Majestade Dom Juan Carlos I
Rei de Espanha

Exm^o Senhor Prof. Doutor Fernando Henrique Cardoso
Presidente da República Federativa do Brasil

Exm^o Senhor Eng^o António Guterres
Primeiro Ministro do Governo Português

Exm^o Senhor Dr. Jaime José Matos da Gama
Ministro dos Negócios Estrangeiros

Exm^o Senhor Prof. Doutor Manuel Maria Ferreira Carrilho
Ministro da Cultura

Exm^o Senhor Prof. Doutor José Mariano Rebelo Pires Gago
Ministro da Ciência e Tecnologia

Exm^o Senhor Prof. Doutor Eduardo Carrega Marçal Grilo
Ministro da Educação

Exm^o Senhor Prof. Doutor Fernando Manuel da Silva Rebelo
Magnífico Reitor da Universidade de Coimbra

Exm^o Senhor Dr. Synesio Sampaio Goes
Embaixador do Brasil

Exm^o Senhor Prof. Doutor Raúl Morodo
Embaixador de Espanha

Exm^o e Revm^o Senhor Dom João Alves
Bispo de Coimbra e Presidente da Conferência Episcopal Portuguesa

Exm^o e Revm^o Senhor Dom António Santos
Presidente da Comissão Episcopal das Missões

Exm^o Senhor Dr. Marcolino Moco
Secretário Executivo da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa

Exm^o Senhor Dr. Manuel Machado
Presidente da Câmara Municipal de Coimbra

Exm^o Senhor Prof. Doutor António A. Ferrer Correia
Presidente da Fundação Calouste Gulbenkian

Exm^o Senhor Prof. Doutor Fernando Aguiar-Branco
Presidente da Fundação Eng^o António de Almeida

Exm^o Senhor Prof. Doutor João Salgueiro
Presidente do Conselho de Administração da Caixa Geral de Depósitos

Exm^o Senhor Prof. Doutor Américo da Costa Ramalho
Professor catedrático jubilado da Faculdade de Letras da Universidade
de Coimbra

Exm^a Senhora Prof^a Doutora Maria Helena da Rocha Pereira
Professora catedrática jubilada da Faculdade de Letras da Universidade
de Coimbra

Exm^o Senhor Prof. Doutor Walter de Sousa Medeiros
Professor catedrático jubilado da Faculdade de Letras da Universidade
de Coimbra

Exm^o Senhor Prof. Doutor Manuel de Oliveira Pulquério
Professor catedrático jubilado da Faculdade de Letras da Universidade
de Coimbra

INSTITUIÇÕES PROMOTORAS

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

COMISSÃO ORGANIZADORA

Doutor Sebastião Tavares de Pinho (Presidente)
Doutor José Ribeiro Ferreira (Director do I.E.C.)
Doutora Maria Aparecida Ribeiro (Directora do I.E.B.)
Doutor José Geraldes Freire
Doutora Nair de Nazaré Castro Soares
Dr.^a. Maria Margarida Miranda
Dr.^a. Carlota Miranda Urbano
Dr. José Luís Brandão
Dr.^a. Luísa de Nazaré Ferreira
Dr.^a. Zélia de Sampaio Ventura
Clara Queirós Rosa

(Página deixada propositadamente em branco)

INSTITUIÇÕES PATROCINADORAS

- Ministério dos Negócios Estrangeiros: Instituto Camões
- Ministério da Ciência e da Tecnologia: Fundação para a Ciência e Tecnologia
- Ministério da Cultura: Instituto Português das Artes do Espectáculo e Instituto Português do Livro e das Bibliotecas
- Ministério da Educação: Secretaria de Estado do Ensino Superior
- Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses
- Universidade de Coimbra: Reitoria e Faculdade de Letras
- Fundação Calouste Gulbenkian
- Fundação Eng^o António de Almeida
- Caixa Geral de Depósitos
- Câmara Municipal de Coimbra
- Comunidade dos Países de Língua Portuguesa
- Fundação Luso-Brasileira para o Desenvolvimento dos Países de Língua Portuguesa
- Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Universidade Cidade de São Paulo
- Grupo Auchan
- Instituto Português da Juventude: Delegação de Coimbra

APOIO E COLABORAÇÃO

- Embaixada do Brasil
- Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra
- Edições EXPO 98

- Livraria Almedina
- Livraria Minerva
- Teatro Académico de Gil Vicente
- Grupo de teatro de São Paulo "Os Louros de César"
- Cooperativa Bonifrates (Produções Teatrais e Realizações Culturais)
- Grupo de teatro da Faculdade de Letras "Thíasos"
- Grupo coral Ançã-ble
- Coral da Faculdade de Letras
- Tuna Académica de Coimbra
- Cancioneiro de Coimbra
- Serviços Sociais da Universidade de Coimbra
- Capelania da Universidade de Coimbra
- Diocese de Coimbra: Paróquia da Sé Velha e Paróquia de Santa Cruz
- Casa Municipal da Cultura
- Centrofax
- Região de Turismo do Centro

INSTITUIÇÕES REPRESENTADAS

- Associação Internacional de Missionologia
- Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guash", Assunção
- Colégio Anglo, Divinópolis, Minas Gerais
- Comissão Municipal dos Descobrimentos de Lagos
- Conservatório Nacional de Lisboa
- Escola Superior de Educação de Beja
- Escola Superior de Educação de Coimbra
- Faculdade de Ciências e Letras de Osório
- Faculdade de História, Direito e Serviço Social, França
- Faculdade de S. Luís, São Paulo
- Faculdade Porto-Alegrense de Educação, Ciências e Letras
- Instituto de França
- Instituto Universitário Oriental, Nápoles
- Museu Nacional do Rio de Janeiro
- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
- Província Portuguesa da Companhia de Jesus
- Secretariado Nacional da União das Misericórdias Portuguesas
- Uni-Rio
- Universidade Autónoma de Barcelona
- Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Filosofia de Braga
- Universidade Cidade de São Paulo
- Universidade Complutense de Madrid
- Universidade da Amazónia

- Universidade de Aveiro
- Universidade de Barcelona
- Universidade de Brasília
- Universidade de Campinas
- Universidade de Coimbra
- Universidade de Colónia
- Universidade de Granada
- Universidade de Kiel
- Universidade de La Laguna
- Universidade de Lisboa
- Universidade de Paris-Sorbonne
- Universidade de Salamanca
- Universidade de São Paulo
- Universidade de Sorocaba
- Universidade do Estado da Bahia
- Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Universidade do Grande Rio
- Universidade do Minho
- Universidade do Porto
- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo
- Universidade Estadual de Maringá, Paraná
- Universidade Estadual de Mato Grosso, Campus de Sinop
- Universidade Estadual Paulista, Araraquara
- Universidade Estadual Paulista, Assis
- Universidade Estadual Paulista, Bauru
- Universidade Federal da Paraíba
- Universidade Federal de Juiz de Fora
- Universidade Federal de Mato Grosso
- Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
- Universidade Federal de Ouro Preto
- Universidade Federal de Viçosa
- Universidade Federal do Espírito Santo
- Universidade Federal do Pará
- Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Universidade Federal Fluminense

- Universidade Lusófona de Lisboa
- Universidade Nacional de Tucumán, Argentina
- Universidade Nova de Lisboa
- Universidade Obafemi Awolowo, Ile-Ife, Nigéria

(Página deixada propositadamente em branco)

SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO
Presidente da Comissão Organizadora

Portugal, Universidade de Coimbra

PALAVRAS DE ABERTURA NA SESSÃO INAUGURAL

Magnífico Reitor,

Exm^o e Revm^o Senhor Dom Manuel de Almeida Trindade,

Exm^o Senhor Conselheiro Cultural da Embaixada de Espanha,

Exm^a Senhora Conselheira da Comunidade dos Povos de Língua

Portuguesa,

Exm^o Senhor Presidente do Conselho Directivo da Faculdade de

Letras,

Exm^a Senhora Presidente do Conselho Científico da Faculdade de

Letras,

Exm^o Senhor Director da Biblioteca Geral da Universidade de

Coimbra,

Exm^o Senhor Presidente da Fundação Eng^o António de Almeida,

Digníssimas Autoridades,

Minhas Senhoras e meus Senhores,

Caros Congressistas,

Quando D. João III procedeu à reforma da Universidade Portuguesa e à sua transferência definitiva para Coimbra em 1537, insta-

lando-a pouco depois nesta acrópole do Mondego onde nos encontramos, logo pensou em criar uma outra instituição pública de apoio à mesma Universidade com funções propedêuticas e complementares que, por um lado, melhor preparasse os candidatos para as quatro grandes faculdades dessa época e, por outro, concedesse a graduação superior destinada ao ensino das Letras. Assim surgiu o projecto do Colégio das Artes, baseado em instituições similares já existentes em outras cidades universitárias da Europa, como o Colégio trilingue de Lovaina, o Colégio de Santa Bárbara de Paris, o Colégio da Guiena de Bordéus e vários outros.

O rei, que chegara a manter só naquele Colégio parisiense e à sombra da Universidade da Sorbonne dirigida pelo português Diogo de Gouveia, também director do mesmo Colégio, um quadro permanente de cinquenta bolseiros, – o rei português conhecia bem o valor científico e pedagógico de um estabelecimento de ensino daquele tipo.

Para compreendermos a importância que semelhante escola então representava no sistema universitário de ensino, basta lembrar que, num momento em que corriam rumores de que o Colégio das Artes ficaria não em Coimbra mas em Lisboa, para, de alguma maneira, compensar a falta da Universidade saída da capital havia poucos anos para as margens do Mondego, o Conselho Universitário, aqui reunido para o efeito em 19 de Julho de 1547, decidiu reclamar perante o monarca a sua criação em Coimbra, porque daquele Colégio dependeria a efectiva reforma e o funcionamento da própria Universidade. Cito palavras da acta desse Conselho: “E no dito Conselho foi ordenado que se escreva a Sua Alteza sobre o Colégio de Mestre André que Sua Alteza mandou vir, que nom deixe ficar em Lixboa e o mande a esta Universidade pelo muito proveito que fará, e ficando em Lixboa nom se podrá sustentar a universidade em Coimbra, e isto sem perjuízo dos lentes que hora lêem, antes o louvem na dita carta a Sua Alteza ...”

Sabemos como, depois de muitos solavancos políticos e burocráticos, o Colégio das Artes foi finalmente inaugurado em Coimbra, embora com atraso, em 21 de Fevereiro de 1548.

Magnífico Reitor,
Digníssimas autoridades,
Senhores congressistas,

São os 450 anos desse acontecimento que, primeiramente, neste ano de 1998, desejamos celebrar com este congresso internacional.

Todos sabemos quantas gerações de portugueses e de outros povos culturalmente ligados a Portugal beneficiaram, durante vários séculos, do ensino do Real Colégio das Artes, cujo alto nível de qualidade ficou de-monstrado pela excelente preparação de muitos dos seus alunos desde a primeira hora, entre os quais se conta José de Anchieta a partir do mês de Outubro do mesmo ano de 1548, isto é, faz agora os mesmos 450 anos.

É este o segundo e não menor motivo deste nosso congresso.

Nascido em La Laguna de Tenerife, das Ilhas Canárias, Anchieta veio para Coimbra frequentar o Colégio das Artes e aqui viveu perto de cinco anos lectivos, dos catorze aos quase dezanove de idade, durante o período mais decisivo da sua formação intelectual. Aqui desenvolveu a sua já notável preparação humanística trazida de La Laguna e as suas extraordinárias qualidades naturais que fizeram dele um grande artista da palavra escrita e oral. A sua sensibilidade poética, manifestada desde muito jovem, aqui o tornou conhecido, dentro da gíria dos seus companheiros da Academia conimbricense, pelo apelido de “Canário de Coimbra”; aqui viveu, aprendeu, cantou e sonhou como qualquer estudante, e aqui um dia, depois de longa meditação e num momento de profunda crise mística, firmou um juramento secreto que haveria de mudar e comprometer a sua vida inteira. Foi em Coimbra que veio depois a conhecer os Jesuítas, recente e precariamente instalados no primeiro colégio da Companhia, onde ele noviciou cerca de dois anos; enfim, aqui teve notícia da acção e entusiasmo dos primeiros missionários jesuítas na colónia portuguesa do Brasil, e daqui partiu para essa outra costa atlântica, que ele adoptou como pátria definitiva e sem reservas e à qual dedicou, sem retorno, os restantes quarenta e quatro anos de uma vida sempre activa, ensinando, pregando e escrevendo.

A obra escrita de Anchieta impõe-se pelo volume e sobretudo pela qualidade e variedade de modalidades literárias. Dela não me compete falar aqui. Do poeta, lírico e épico, do dramaturgo, do orador, do epistológrafo, do etnólogo e naturalista, do missionário, do linguista autor da primeira gramática no mundo sobre uma língua indígena, e de muitas outras faces da sua obra verdadeiramente poliédrica, teremos ocasião de ouvir falar aos muitos especialistas que aqui nos honram com sua pre-

sença. Da minha parte, direi apenas que a razão científica que primeiro motivou esta iniciativa dentro do Instituto de Estudos Clássicos da nossa Faculdade de Letras foi o facto de Anchieta possuir uma obra novilatina em que figura a primeira epopeia americana, anterior a *Os Lusíadas*, e uma vasta poesia lírica igualmente em latim, conjunto que constitui um *corpus* com dimensão muito próxima do volume de toda a produção de poética Virgílio, e num latim renascentista do melhor do seu tempo. E tudo isto tem sido incompreensível e injustamente quase esquecido em Portugal.

Este congresso pretende, pois, resgatar do esquecimento este grande homem e chamar a atenção dos estudiosos portugueses para o valor do variado património literário e cultural que ele nos legou.

Para isso contamos com um notável número de especialistas que se dignaram atender ao nosso convite para participar num debate alargado e numa permuta de conhecimentos em que certamente todos ficaremos mais esclarecidos sobre a vida e obra de Anchieta, mas em que sobretudo nós, os portugueses, teremos a aprender mais que ninguém. Agradeço, pois, em nome da Comissão Organizadora, a vossa presença e colaboração, senhores congressistas anchietanos, de quem seremos, nestes dias que vão decorrer, os primeiros alunos, atentos e agradecidos.

Mas, tal como uma escola, uma universidade, para que funcione em pleno, se faz de professores e alunos e também de estruturas materiais e humanas de apoio, do mesmo modo um congresso depende não apenas de quantos nele queiram participar, mas do indispensável investimento humano e financeiro. Quem lida com estas iniciativas sabe quantos milhares de horas de trabalho e de esforço se gastam para a sua montagem e execussão.

Trabalho, esforço e dedicação tivemo-los todos nós os membros da Comissão Organizadora deste congresso, e outros que generosamente nos ajudaram – professores, funcionários e estudantes.

Quanto a apoio financeiro, esse veio-nos, como sempre, das instituições públicas e sobretudo privadas.

Em nome da Comissão Organizadora, agradeço a todas quantas se dignaram patrocinar este primeiro congresso anchietano português. Para além do profundo reconhecimento devido à compreensão e ajuda da própria Universidade de Coimbra, através da Reitoria, na pessoa do nosso Magnífico Reitor Prof. Doutor Fernando Rebelo e do seu ilustre

antecessor Prof. Doutor Rui Alarcão, dos seus respectivos pró-reitores para a cultura, Profs Doutores Maria de Fátima Sousa e Silva e Abílio Hernández Cardoso seu antecessor, e também da Faculdade de Letras, na pessoa do Presidente do seu Conselho Directivo Prof. Doutor Francisco de Oliveira, para além deste patrocínio – dizia – permitam-me destacar: a Fundação Calouste Gulbenkian, nas pessoas do seu Presidente e nosso Reitor Honorário Prof. Doutor A. Ferrer Correia, do director do Serviço de Educação Prof. Doutor José V. de Pina Martins e do administrador do Serviço Internacional Doutor José Blanco; a Fundação Eng^o António de Almeida, e o seu digníssimo presidente Doutor Fernando Aguiar-Branco, que assumiu a edição das Actas do Congresso de Anchieta, e aqui nos honra com sua presença; o Ministério dos Negócios Estrangeiros, através do Instituto Camões; o Ministério da Cultura, através do Instituto Português das Artes do Espectáculo e do Instituto Português do Livro e das Bibliotecas; o Ministério da Ciência e Tecnologia, através da Fundação para a Ciência e Tecnologia, e o Ministério da Educação.

Devemos um agradecimento igualmente muito especial à Caixa Geral de Depósitos, na pessoa do Dr. Amadeu Carvalho, gerente da Agência Central de Coimbra, instituição que ocupa hoje o chão em que Anchieta frequentou no século XVI as instalações provisórias do Colégio das Artes.

A nossa gratidão estende-se, ainda, à Câmara Municipal de Coimbra, na pessoa do seu ilustre presidente Dr. Manuel Machado, à Embaixada de Espanha e ao seu conselheiro cultural Dr. Juan Carlos López Nadal, que aqui a representa; à Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, à Comunidade dos Países de Língua Portuguesa e à senhora conselheira para os assuntos políticos e diplomáticos, Dr^a Maria Auxiliadora Figueiredo, em representação do Exm^o Secretário Executivo Dr. Marcolino Moco; à Fundação Luso-Brasileira para o Desenvolvimento do Mundo de Língua Portuguesa, à Universidade do Estado do Rio de Janeiro e ao seu Magnífico Reitor, aqui representado pelo Prof. Dr. Leodegário A. de Azevedo Filho, e à Universidade Cidade de São Paulo, ao Grupo Comercial Auchan, ao Instituto Português da Juventude, e às livrarias Almedina e Minerva.

Contámos, também, com a preciosa colaboração, que muito agra-

decemos, do Instituto de História da Expansão Ultramarina na pessoa do seu ilustre Director Prof. Doutor João Marinho dos Santos; da Embaixada do Brasil; da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e do seu ilustre Director, Prof. Doutor Aníbal Pinto de Castro, a quem se fica devendo a organização da Exposição Bibliográfica Anchieta, a inaugurar amanhã, onde encontraremos agradáveis surpresas; das Edições da EXPO 98, que nos ofereceram uma remessa de exemplares da reedição da famosa Carta-relatório de José de Anchieta, escrita de São Vicente, em Maio de 1560, sobre o exotismo do Brasil; do Teatro Académico de Gil Vicente e do seu Director Prof. Doutor Abílio Hernández Cardoso, que prontamente incluiu na sua programação a representação da peça “Anchieta, Nossa História” levada à cena no dia 28 pelo grupo de teatro de São Paulo, dirigido pela distinta actriz brasileira Denise del Vecchio, a quem prestamos o nosso profundo reconhecimento, bem como à colaboração da Cooperativa Bonifrates e do seu director artístico Prof. Doutor José Oliveira Barata, e ainda do grupo de teatro “Thíasos” da Faculdade de Letras.

Enfim, estamos profundamente gratos pela colaboração do grupo Coral da mesma Faculdade de Letras; do grupo coral Ançã-ble; da Tuna Académica de Coimbra; do Cancioneiro de Coimbra; dos Serviços Sociais da Universidade, na pessoa do seu Director Dr. Luzio Vaz; da Capelania da Universidade e do seu capelão Monsenhor Dr. Leal Pedrosa; da Igreja da Sé Velha e da Igreja de Santa Cruz, nas pessoas dos respectivos párcos Monsenhor Dr. João Evangelista Ribeiro Jorge e P. Dr. José Bento Vieira; da Casa da Cultura; da empresa Centrofax; da Gráfica de Coimbra e da Região de Turismo do Centro.

Tivemos – e temos –, como se vê, muita gente a apoiar este congresso.

De facto, em ano de grandes despesas nacionais, foi necessário o recurso a um número considerável de patrocinadores, como se pode verificar no nosso material de divulgação. Mas se isso exigiu mais cansaço aos organizadores, foi, em contrapartida, mais humano, mais útil e sobretudo mais pedagógico, na medida em que, assim, se divulgou por muito mais corredores, gabinetes e conselhos de muito mais instituições e entidades o nome de José de Anchieta. E esse foi o primeiro exercício do objectivo deste encontro internacional: apresentar e divulgar pela

primeira vez em Portugal a vida e obra deste homem extraordinário e deste grande polígrafo. Mesmo no seio daquelas instituições que, por motivos diversos, não puderam agora participar, aí ficou o mesmo nome do “Canário de Coimbra”, à espera – quem sabe? – de futura melhor maré.

Magnífico Reitor,
Dignas autoridades,
Caros congressistas,

Se o Congresso parasse por aqui, mesmo assim, só pela divulgação que até agora se fez (temos cerca de 600 pessoas inscritas), já nos sentiríamos gratificados. Mas sabemos que os melhores frutos estão por vir. Nós procurámos criar as condições ambientais mínimas para o trabalho científico, apesar de todas as lacunas e falhas que sempre existem. Fazê-lo frutificar é o que auguramos aos senhores congressistas. A nós cabe ainda continuar ao vosso dispor, com espírito de serviço, com muita amizade, com muito carinho e com os votos de que se sintam felizes neste primeiro chão português que José de Anchieta pisou.

(Página deixada propositadamente em branco)

COMUNICAÇÕES

(Página deixada propositadamente em branco)



ADENIL ALFEU DOMINGOS

Brasil, Universidade Estadual Paulista - Bauru

ANCHIETA DA HISTÓRIA AO MITO E À GLÓRIA: UMA LEITURA DE PORTINARI

0. Introdução

Toda criação de arte visual é uma forma de pensamento com equivalência ideológica inteligível, ou seja, como discurso dotado de unidade e significação. Como qualquer discurso verbal, o sistema relacional dos elementos que compõem uma imagem enunciada será sempre um produto de escolhas paradigmáticas entre as possibilidades de signos de um determinado código e de suas combinatórias sintagmáticas. Toda imagem artística é, portanto, linguagem produtora de efeitos de sentido, já que nela se pode perceber uma articulação de significação entre os signos que a compõem, sejam eles verbais, ou não, e até mesmo sincréticos.

Uma das teorias mais afeitas à análise da pintura visual é a semiótica, pois permite ao analista ultrapassar a simples leitura do verbal para dar conta até dos diferentes elementos plásticos do texto enunciado. Ela toma os signos plásticos como significantes geradores de significação e não como transparentes veículos de significados. Recusa, assim, confundir o visível e o dizível. Floch (1985, p. 15), ao denominar essa semiótica de semi-simbólica, assegura-nos que a exploração de certas qualidades de um significante pode constituir “*les formants d’une*

'parole' plus profonde que celle saisie par la lecture figurative du signifié". Essa prática já era feita pela semiótica da linguagem literário-poética, em que forma e substância do significante e significado projetam-se, de modo especular, no enunciado, formando um todo indecomponível de significação. Ao explorar todas as potencialidades do material que usa para produzir seus textos procura transformá-los em uma obra intocável, ou seja, a menor mudança aplicada a qualquer de seus elementos pode destruir sua beleza composicional. Eis aí um dos princípios fundamentais do discurso.

É a partir desses princípios que iremos fazer uma leitura da obra de Cândido Portinari¹ sobre Anchieta. Em seu suporte, percebemos que se trata de uma pintura moderna: um óleo sobre madeira, medindo 0,50 x 0,46 (acervo do Banco Itaú do Brasil). Para analisá-la, partimos de sua natureza plástica, passando depois para a análise de seus componentes figurativos, a fim de depreender a sua significação mais profunda. Desse modo, seus elementos sígnicos serão destrinchados, não só à procura de entender como o texto diz o que diz, mas também como o discurso faz para dizer o que diz. Assim, começamos nossa análise em busca de elementos contrastantes, e, de imediato, observamos não só a oposição vertical/horizontal, bem como de uma pequena inscrição gráfica em diagonal, dos elementos plásticos do discurso ora enfocado.



Cândido Portinari
Anchieta
Óleo sobre madeira - 0.50 x 0.46

.....
¹ Pintor brasileiro, nascido em Brodósqui, Estado de S. Paulo, em 29/12/1903 e falecido no Rio de Janeiro em 1962.

1. A plasticidade : horizontalidade *versus* verticalidade

Na sua horizontalidade, percebemos traços e pinceladas, com gradações de ondulação, formadores de três grandes faixas. A menor delas encontra-se bem ao fundo e na parte superior do quadro, onde se misturam, esmaecidas, as cores azul, amarela, vermelha. Uma faixa intermediária, entre a primeira e a terceira, de proporcionalidade de largura também intermediária, maior que a primeira e menor que a terceira, inicia-se em uma linha negra de horizontalidade perfeita, que recorta o quadro de um lado a outro. Em um mergulho descendente do olhar, notamos que essa faixa passa a perder, gradativamente, sua escuridão, passando a ter nuances de brancura, à medida que se aproxima da última faixa, já, então, quase no meio desse quadro. A terceira, por sua vez, situa-se na parte mais baixa do quadro, próxima de onde se coloca o observador. Há nela a predominância efetiva da cor amarela e muita claridade, que se consoma em luz intensa em sua margem inferior. Evidencia-se, desse modo, no plano de fundo, um caminho para o olhar do enunciatário, que sai da escuridão da linha horizontal, com duas direções: uma para a pequena faixa na parte superior do quadro, outra para o seu interior, rumo à claridade absoluta, no primeiro plano do mesmo. Essa faixa mais iluminada, além de ser a maior do quadro, é a que tende a puxar o olhar do observador com mais intensidade.

Na verticalidade, apreendemos uma grande mancha, onde há predominância quase absoluta de negro. Ela recorta a cena, de modo ascendente, quase ao centro do quadro, já que está mais para a lateral esquerda do que propriamente no centro do mesmo. Essa imagem vertical sobrepõe-se às faixas horizontais, unindo as duas últimas faixas, quase em sua totalidade. Agora, o olhar do observador é convidado a centralizar-se nessa figura, que se torna, então, o motivo principal da mensagem, pois ela contrasta com toda a tessitura das faixas horizontais, de modo contundente. Como uma espécie de aura, uma luz branca passa a envolver essa mancha vertical, dando-lhe, assim, fundamental importância dentro desse contexto plástico. Nessa representação, poderíamos dizer que, metaforicamente, estamos diante de um ator iluminado pelos holofotes em uma cena teatral. Desse modo, a viagem do olhar-observador é, agora, obrigada a concentrar-se nela.

1.2. A diagonalidade

Podemos considerar ainda, na análise da plasticidade desse quadro, no canto inferior esquerdo do mesmo, uma pequena inscrição gráfica feita em sentido diagonal. Ao ser lida, ela empreende ao olhar um movimento de adentrar a cena da esquerda para o centro, apontando para a imagem vertical-central. Mais uma vez o caminho do olhar é direcionado para a figura vertical. Essa inscrição, com evidência, está situada sobre as demais, como uma última camada de tinta dessa composição plástica. Entendemos que essa é a marca mais evidente do enunciador no enunciado, já que é sua assinatura: PORTINARI. Ela nos remete, de imediato, aos problemas do eixo de comunicação da obra.

2. Os elementos da comunicação e suas implicações: o centrífugo e o centrípeto

Além dessa marca gráfica, sabemos que o enquadramento, o ponto de vista, a técnica e estilo de pintura corroboram também para identificar a entidade enunciativa, como marcas da enunciação no enunciado. O enunciador pressupõe, por exemplo, que o ângulo que ele vê e mostra as figuras do quadro será o mesmo que o enunciatário vai se utilizar para fazer sua leitura da cena enunciada, colocando-se justamente às suas costas, com o mesmo ponto de vista. É por esse motivo que a figura central encontra-se em primeiro plano, o mais próximo possível do espaço em que se encontra o observador e voltada para este.

São evidentes, também, nesse eixo de comunicação, as marcas do enunciatário nesse enunciado. Elas são idealizadas pelo enunciador, no momento em que compõe seu discurso. Este pressupõe, por parte do seu enunciatário, um certo conhecimento, compartilhado com os seus, de determinados fatos históricos. Assim sendo, o enunciador idealiza, para ser leitor de sua obra, um sujeito com certa cultura, conhecedor de determinados episódios da história do Brasil, capaz de depreender dos gestos que a figura central realiza, que se trata de um religioso, herói dos primórdios da colonização do novo mundo. O enunciador acredita que seu enunciatário consiga identificar o protagonista, não tanto pela indumentária, mas pelo ato de estar escrevendo na areia. No Brasil, esse gesto passou a identificar o padre jesuíta José de Anchieta, símbolo da

presença cristã entre nós, brasileiros, como o Apóstolo do Novo Mundo. Assim sendo, o enunciador espera que seu enunciatário saiba conectar as imagens figurativizadas em seu discurso com toda a história desse personagem, desde a sua origem européia até o futuro de glória que ele constrói nas novas terras pelos jesuítas evangelizadas.

Retornando a análise dos elementos plásticos, observamos que os limites físicos desse quadro também são significativos. O sangramento de todos os seus elementos horizontais, tanto nas lateralidades esquerda e direita, quanto nas margens superior e inferior, possui um poder centrifugador do olhar do observador, incitando, assim, o seu imaginário. Cada elemento horizontal, ao extrapolar os limites do quadro, conduz o enunciatário a pensar não só o agora da cena, mas também o seu antes, bem como o seu depois. O continente europeu – lá – e o aqui, o Brasil, figurativizados nas faixas do quadro, de modo a estarem disjuntos, pela cor e pelo espaço, continuam contíguos como figuras de um mesmo discurso, ligados pela caminhada de um mesmo herói. Assim também, o sangramento da margem inferior sugere a existência de um mundo de luz a ser conquistado, ou seja, o paradisíaco mundo novo.

Aliás, é interessante observar que a última dessas faixas, ao extrapolar as margens inferiores do quadro, não só proporciona ao observador a impressão de continuidade das praias para o continente a dentro, onde ele se encontra, como também coloca-o dentro do espaço textualizado. O observador e enunciatário, de repente, passa a fazer parte da cena. Ganha ele, desse modo, mais um papel actancial e torna-se um narratário dentro do enunciado do discurso.

A figura vertical, por sua vez, exerce um papel centrípeda à viagem do olhar do observador. Ao ocupar praticamente o centro do quadro, torna-se ela o ponto de tensão máximo do olhar do observador, exigindo dele movimentos constantes de subida e descida por toda a sua extensão. Mostrada em uma *contre-plongée*, essa figura aparece agigantada, em relação às dimensões das figuras apresentadas em horizontal: a pequenez do ser humano agiganta-se diante do imenso da natureza que se apequena atrás e diante dela. Essa inversão de proporcionalidade provocada por esse *zoom* vai criar, na visão do observador, mais uma vez, o direcionamento e a concentração do mesmo sobre a imagem central, em detrimento dos demais elementos do texto. A visão panorâmica da natureza, em profundidade, perde-se, assim, em um *flou* no hori-

zonte, principalmente no plano de fundo, enquanto concretiza-se, diante do observador, a imagem nítida dessa figura ambígua, humana e divina, em primeiro plano.

A luz e a sombra também são significativas para essa viagem do olhar. Nos elementos de horizontalidade, a luz, que quase desaparece no alto do quadro, torna-se evidente, quando próxima à imagem vertical e do espaço onde se coloca o olhar do observador. A presença dessa oposição luz/sombra servirá também para, mais uma vez, dar relevância à imagem em verticalidade, colocando o humano em plano superior ao natural, já que este é dominado por aquele. A figura humana do texto, cercada de luz e jorrando luminosidade, destaca-se, assim, sobre o fundo escuro e salta para a frente do observador. A luz refletida na imagem central espalha-se pelas areias da praia, mostrando que a terra do novo mundo encontrou em Anchieta o lídimo representante do luz divina entre nós. É ele que, na verdade, ilumina onde está.

Fica evidente, portanto, que a composição hierárquica desses elementos plásticos e a orientação que ela provoca de leitura à viagem do olhar do enunciatário mostram a importância de sua leitura como significantes carregados de significado. Conforme sabemos atualmente, a leitura de uma imagem possui uma lógica própria, já que o olho segue os caminhos que lhe foram preparados na obra. Isso contradiz a idéia, até há pouco difundida, de uma leitura global da mesma (cf. Joly, 1996, p. 97), principalmente pelo Gestaltismo. Desse modo, nosso olhar tende a penetrar nessa imagem na altura da linha do horizonte, espalhar-se pela imagem negra do fundo, descer até à zona de luz intensa, para depois concentrar-se na verticalidade da imagem central, que se fecha sobre si mesma, deixando esse olhar praticamente sem mais saídas. Outra possibilidade é o olhar preferir adentrar a imagem central e deixar quase por despercebidas as imagens de fundo.

3. As figuras

Passemos, agora, para a análise das figuras. São elas marcas discursivas de efeito de real e de veridicção. Sem deixar de ser um ponto de vista do enunciador sobre esse fato da história do Brasil, é possível detectar marcas de efeito de real, no enunciado, como os primórdios da

civilização do novo mundo, na figura de um ser branco, europeu, solitário em praias desérticas, tendo atrás um oceano negro. É o instante da chegada do homem europeu ao novo continente.

Assim, também a faixa horizontal superior, acima da linha do horizonte, representa o céu de um crepúsculo de entardecer que já ficou para trás, ou seja, o continente europeu, seu continente de origem. A segunda faixa, representa o mar tenebroso, com suas ondas negras, que ele venceu até chegar aqui. A terceira faixa é amarelada de luz e abre-se diante da figura humana.

Se o escuro é o crepúsculo matutino do passado, agora, onde pisa Anchieta está o presente, as areias de uma praia, onde desempenha sua missão evangelizadora, pisando firme e confiante. À sua frente está a aurora e o futuro que vai conquistando com resignação. Isso se concretiza na figura humana concentrada no trabalho estafante que faz, como mostra o esgotamento do corpo curvado sobre o ato que pratica. Descalço, praticamente despojado de tudo que é material e que ficou no passado, só lhe restou a indumentária rústica como adereço e lembrança de civilização, e que é a marca do apostolado ao qual se entregou e dele nunca se despiu. É essa indumentária que passa a tematizar o homem religioso, simples, fiel e destemido. O instantâneo feito pelo enunciário sobre o sujeito protagonista é do herói em pleno desenvolvimento de sua *performance*: escrever sobre a areia da praia. Esse é o momento de sublimação de Anchieta. Embora prisioneiro dos indígenas, escreve ele, com um pedaço de madeira, um poema à Virgem Maria, nas areias das praias do novo mundo. É a incrustação da palavra religiosa na terra descoberta como uma tatuagem que nunca mais deveria se apagar, não das areias propriamente ditas, mas da memória do povo conquistado. Esse ato simbólico mostra a palavra do Senhor cicatrizando, pelo espírito missionário dos jesuítas, a pele do novo mundo. As marcas cicatrizadas na areia não constituem, portanto, apenas um referencial ao poema que ele escreveu à Virgem Maria. Essas marcas não são imagens gráficas, letras. São mais do que isso. Elas extrapolam o ato de escrever para ser símbolo da ação evangelizadora dos jesuítas, eternizadas no novo mundo. Seus pés nus não marcaram a caminhada do homem pela areia. É como se ele não tivesse chegado de fora, mas estado ali em eternidade, descido dos céus. O contato da carne com a areia mostra, assim, a perfeita comunhão do homem com a terra.

4. A aventura do herói

O enunciador foi capaz de sintetizar, em poucos traços, toda essa aventura desse herói-santo. Figurativiza-nos, assim, desde a sua origem, onde ele se torna jesuíta, conseguindo qualificar-se para desempenhar sua missão, a sua *performance* como herói em campo de luta, onde se vai colocar à disposição do seu Senhor, dando-lhe sua vida na divulgação da sua Palavra. Ela começa no dever/fazer, que assumiu como contrato fiduciário com o seu Senhor, que o destina para realizar a missão divina de catequizar o povo gentio do novo mundo. Esse pormenor acasala-se com o querer/fazer do missionário, bem como com o seu poder e saber/fazer o que lhe reza esse contrato.

Assim ele parte, enfrentando o grande desafio de singrar o mar tenebroso, deixando sua terra natal e seu povo, no horizonte obscuro e anônimo de um passado, atrás de si. É no novo mundo, inóspito e selvagem, que, praticamente desprovido de objetos que lhe sirvam como meio de desempenhar sua *performance*, a não ser a palavra do seu Senhor, onde ele consegue, com denodo, santificar-se. Sua sanção, portanto, foi a glorificação, momento em que ele deixa de ser apenas um ser humano, para realizar-se como um ser divinizado. Entre a cor escura dos obstáculos da natureza e a luz divina vinda dos céus, ele está ali estabelecendo uma ponte. Assim ele se transforma em herói da história de um povo e um ser divinizado pela glória da missão cumprida com euforia. Por isso, ele se eleva verticalmente para os céus, sobre toda a horizontalidade da natureza.

O homem branco e solitário que pisa a terra nua da praia deserta não tem verdadeiramente um rosto, já que suas características físicas perderam-se no tempo. Ficou, em seu lugar, a obra espiritual que o homem realizou, imortalizada no gesto e no estilete, prova da sua educação religiosa jesuítica, escrevendo poemas à Virgem nas areias da praia. Além disso, esse tosco varapau que usa é uma metonímia da fauna e, conseqüentemente da flora agreste que se encontra à sua frente, habitada por um povo selvagem que precisa ser evangelizado. Encarando, assim, frente a frente esse apóstolo, mas não olhos nos olhos, o observador dessa cena pode ver mais do que um simples rosto humano, chegando a encontrar-se, então, com o ser divinizado e espiritualizado em plena luz. É assim que a luz que penetra pelo flanco esquer-

do do observador do quadro, incidindo sobre o rosto, as mãos e os pés do herói, tornam-no um ser especular da própria luz divina que ele passa a refletir, espalhando-se pelo novo mundo. Ao nos mostrar um rosto disjuncto de uma individualidade facial, o enunciador coloca-o disjuncto da identidade humana para o espiritualizar na luz divina. O seu observador encontra-se, então, não com o homem, mas com o santo. É por isso que o enunciador da história eleva seu olhar para a linha do horizonte, acima da cabeça de Anchieta, como que estivesse observando não o homem, mas a sua santidade, não o simples herói da história, mas o espírito divino encarnado no missionário Anchieta.

6. O objetivo

Por certo, o objetivo de Portinari não foi apenas pintar a vida de Anchieta. Narra-nos ele, não apenas as aventuras de um homem que escreveu um poema à Virgem nas areias das praias do novo mundo. Mas sim, a missão de um homem-santo que escreveu a sua própria história com suas obras missionárias e seu próprio sangue nas terras de um mundo inóspito. Sua pintura o beatifica, e o observador é convidado a tê-lo como exemplo de vida e dedicação à causa divina. Ao colocar esse personagem como entidade eufórica em sua verticalidade quase absoluta no centro de sua pintura, Portinari faz o homem Anchieta transcender para a ascese divina. Sua pintura sobre esse missionário não é apenas um amálgama dos seus conhecimentos históricos sobre um Apóstolo. É a visão glorificante do mesmo. Ao mostrar-nos esse herói em plena verticalidade, contra toda a horizontalidade dos demais elementos que o cercam, percebemos a intencionalidade de ascese que empresta ao Apóstolo glorificado o enunciador desse discurso visual.

Numa visão mais atualizada podemos dizer que Portinari tende a mitificar o herói. Mito, aqui, não significaria uma pseudo-história povoada de seres e deuses fantásticos, como no passado. Sabemos que a sociedade moderna passou a vasculhar seu passado para pinçar dentro dele seres humanos extraordinários capazes de figurar como seus legítimos heróis. Estes passam, assim, a servir de modelos, projetando padrões de conduta aos demais membros dessa sociedade, que buscam neles inspiração de modo de ser e agir. Com certeza, Portinari vê

Anchieta como esse ser que, além de herói de uma história, deve ser considerado como mito divinizado pela sua conduta exemplar.

Bibliografia:

Jean-Marie Floch, “Petites mythologies de l’œil et de l’esprit: pour une sémiotique plastique”, *Actes Sémiotiques*, Paris-Amsterdam, Éditions Hadès-Benjamins, 1985.

Martine Joly, *Introdução à análise da imagem*, trad. de Marina Appenzeller, Campinas, S.Paulo, Papyrus, 1996.



AIRES A. NASCIMENTO

Portugal, Universidade de Lisboa

LAUDES STUDIORUM:
O HUMANISMO JESUÍTICO DOS PRIMÓRDIOS
(NO CENÁRIO DE ANCHIETA E DA *RATIO STUDIORUM*)

1. Em momentos de crise o melhor projecto alternativo é sem dúvida aquele que consegue recuperar o que há de bom na tradição e relançá-lo no futuro, fazendo ganhar confiança no que é possível manter. Há bastante disso no humanismo jesuítico dos primórdios, particularmente nas experiências feitas nos Colégios portugueses (de Lisboa, Coimbra, ou Évora, para apenas referir os primeiros), em que homens de maturidade comprovada, ainda que de idade mediana, conseguem despertar sinergias renovadoras de um ambiente escolar em perigo, não obstante o afluxo de personalidades de nome e obra feitos no estrangeiro. A celebração do centenário de Anchieta propicia-nos momento oportuno para um encontro com esse grupo generoso de homens que foram capazes de renovar, soerguendo a confiança que outros deixavam abater.

É conhecida a situação da Universidade em Portugal nos inícios do séc. XVI. Para sintetizar, podemos dizer que a empresa dos Descobrimentos e as suas consequências imediatas parecem ter desviado as atenções das entidades oficiais da reforma académica que os novos tempos exigiam¹. À primeira vista, embora lhe prestem a assistência que o

.....

¹ José Sebastião da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra, 1969;

lugar de patrono atribuído ao rei reclama², essas autoridades parecem apenas contar com a Academia para actos formais, enquanto a própria Universidade tende a alhear-se das responsabilidades que o novo enquadramento não poderia dispensar. Os melhores de entre os estudantes, por sua parte, preferem encaminhar-se para a Europa, com as ajudas oficiais que lhes são concedidas³, não certamente sem pressuporem que a Universidade se fazia em torno de personalidades cuja fama chegava até eles e não também sem a perspectiva de que era aí que se preparava o seu futuro. O rei não divisaria menos que eles podiam ser os melhores difusores de uma expansão em curso junto dos principais centros de cultura e de política europeia. Neste estado de coisas, os Estatutos Manuelinos da Universidade⁴ prolongam uma orgânica escolar rotineira e os seus homens, não obstante os dotes de inteligência de que deram provas aquém e além fronteiras⁵, continuam voltados sobre o passado, sem advertirem nas necessidades dos novos tempos; neste aspecto, a reunião de teólogos em Valhadolide, em 1527, é bem sintomática de uma mentalidade esclerosada e ultrapassada de que se faz eco Diogo de Gouveia, o Velho, em carta que envia de Ruão a D. João III, em 1528, e na qual se regozija com a apreensão dos *Colloquia* de Erasmo por então decretada em França⁶.

.....
Rómulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, Lisboa, 1986.

² D. Manuel promoveu novos edifícios, obteve do Papa a concessão de conexas, organizou a justiça, criou-lhe ambiente propício com a moralização dos costumes no bairro, mandou abrir colégios para receber estudantes.

³ O país que mais estudantes atraiu foi a Itália, nas cidades de Bolonha, Pisa, Sena, Florença.

⁴ São os *Statutos d'el Rei D. Manuel para a Universidade de Lisboa* da última fase da permanência da Universidade na cidade do Tejo e datam provavelmente de 1503. Uma carta de D. João III, datada de Évora a 16 de Julho de 1537, ordenava que a Universidade transferida para a cidade do Mondego se regesse pelos Estatutos de D. Manuel. Cf. *Estatutos d'el Rei Dom Manuel I*, introd. de Manuel Augusto Rodrigues, Coimbra, Arquivo da Universidade, 1991.

⁵ Não podemos, efectivamente, deixar de mencionar nomes de ilustres mestres na última temporada da Universidade em Lisboa: Fr. João Claro, cisterciense, Fr. Baltasar Limpo, Tomás de Torres, médico e astrólogo, "físico" de D. Manuel, Pedro Margalho, Francisco de Monçon, Garcia de Orta, Pedro Nunes.

⁶ Nessa reunião participaram os portugueses Pedro Margalho, Estêvão de Almeida e Diogo de Gouveia, o Velho. Cf. M. Bataillon, "Les Portugais contre Erasme à l'assemblée de Valladolid", *Revista da Universidade de Coimbra*, 11, 1933; *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Coimbra, 1952; Rómulo de Carvalho, *op. cit.*, p. 164, n. 2. A penetração de Erasmo na cultura portuguesa parece seguir outros caminhos

As dúvidas sobre as capacidades da instituição académica vão tão longe que, no entendimento de alguns críticos, descem ao nível da sua inabilidade não apenas para atender à situação intelectual e espiritual emergente na Europa, como até para servir a uma adequada preparação do próprio futuro rei D. João III. Sublinham eles que alguns dos seus preceptores eram medíocres: Álvaro Rodrigues, um “sacerdote velho e sisudo”, não teria mais a transmitir-lhe que as suas próprias limitações, e Martim Afonso, “um pobre homem que, por bom escrivão, tinha escola aberta na cidade”, nem sequer era nobre e não tinha predicados culturais que abrissem horizontes⁷.

Felizmente, havia compensações que chegavam um pouco de vários lados. Entre os formadores contava-se, entre outros, D. Diogo Ortiz de Vilhegas, teólogo salmantino que o rei faria bispo sucessivamente de Tânger, Ceuta e Viseu⁸; o seu *Catecismo Pequeno* é uma síntese teológica de bom quilate e apresenta a expressão de uma linguagem portuguesa bem doseada para quem era de origem estranha⁹. De for-

.....

que não os universitários; cf. J. V. Pina Martins, “O Humanismo”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo I (1290-1536), Coimbra, 1997, pp. 179-236.

⁷ Cf. Rómulo de Carvalho, *op. cit.*, pp. 162 ss.

⁸ Entre as autoridades a tomar sobre a sua personalidade, haverá a apontar: Francisco de Andrade, *Crónica do muyto alto e muyto poderoso Rey destes Reynos de Portugal, Dom João o terceiro deste nome*, 1ª parte, cap. 3º, Coimbra, 1796, pp. 7-8; Fr. António de Beja, *Breve doutrina e ensinança de Príncipes*, cap. VII, Lisboa, 1965; Fr. Luís de Sousa, *Anais de Dom João III*, 1ª parte, cap. 2º, Lisboa, 1938, p. 10. Em sentido contrário ao do testemunho de Fr. Luís de Sousa, vai Alberto Feio, “Os mestres dos filhos de D. Manuel I”, *Minia*, 1, 1944, 48-53, que propõe ser o preceptor o sobrinho, cujo nome, D. Diogo Vilhegas, gera frequentes equívocos. A argumentação não parece suficiente, pois se fundamenta apenas no facto de que o primeiro deveria estar em Viseu, o que não é líquido. Dado o prestígio do tio e a recente vinda do sobrinho de Paris, não parece haver razões suficientes para depor o testemunho dos cronistas.

⁹ Cf. Elsa Maria Branco da Silva, *O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz, bispo de Viseu - Estudo literário e edição crítica*, Lisboa, 1997 (diss. Mestrado na Fac. Letras de Lisboa), onde após um estudo introdutório se edita o texto, tomando em conta não apenas a edição quinhentista, de Lisboa, 1504, mas também o manuscrito de autor conservado na Biblioteca Pública Municipal do Porto, ms 1738. Para uma apresentação do seu conteúdo, cf. também Francisco da Silva Cristóvão, “O *Cathecismo Pequeno* de D. Diogo Ortiz de Vilhegas”, *Humanitas*, 50, 1998, 687-700. Note-se que nesta obra, pela primeira vez na história das línguas vernáculas ocidentais, se utiliza o termo “catecismo”, que, logo depois, terá larga aceitação. Se o neologismo pode ser interpretado como revelador de algo, está em causa tanto o empenhamento em atender a função pastoral (de que são exemplo outras personalidades como D. Diogo de Sousa ou D. Jorge da

mação tipicamente humanista era um outro preceptor, o doutor Luís Teixeira, filho do antigo chanceler e, com seus dois irmãos, Álvaro e Tristão, aluno de Ângelo Policiano, em Florença. Um complemento de formação ficara confiada ao médico e astrólogo Tomás de Torres, lente universitário; por fim, o convívio com João de Barros completava um quadro capaz de criar uma opinião favorável às letras por parte do rei D. João III. Essa estima pode confirmar-se na própria escolha dos preceptores de seus irmãos, que não são de somenos importância: a Aires Barbosa eram confiados D. Afonso e D. Henrique, a Francisco de Melo ficavam entregues D. Luís e D. Fernando, cabendo a Pedro Margalho ocupar-se de D. Afonso¹⁰.

Todavia, as relações entre a coroa e as palmas universitárias não eram as melhores no segundo quartel do séc. XVI. É efectivamente pouco crível que tenha sido por distração ou desinteresse que a Universidade se tenha esquecido de nomear o rei D. João III como protector dos Estudos, já que evita fazê-lo, apesar de advertida por duas vezes em 1525¹¹. O rei pagaria na mesma moeda, preterindo a confirmação dos privilégios universitários e não escondendo alguma suspeição a respeito da competência dos mestres da Universidade¹². Tais atitudes podem porventura enquadrar o envio de estudantes para o estrangeiro, mediante facilidades que o rei concedia aos que frequentassem o Colégio de Santa Bárbara em Paris e aos que frequentassem a Universidade de outras terras¹³. Sabido é que nem todos à volta do rei

.....

Costa, no Porto e em Braga - o que contradiz especulações em sentido inverso), como também a capacidade de definir em linguagem adequada os objectivos que se propõem. Infelizmente, nada consta sobre o *Cathecismo Moor* que D. Diogo Ortiz menciona na obra referida.

¹⁰ Cf. R. de Carvalho, *op. cit.*, pp. 167 ss.

¹¹ É facto que o rei D. Manuel I, pouco depois de ter começado a reinar em 1495, foi eleito pela Universidade como seu Protector. Todavia, nada o impunha e a tradição não o inculcava. Recorde-se a lista de Protectores: Infante D. Henrique, D. Fernando, irmão de D. Afonso V, o próprio D. Afonso V, D. Rodrigo da Cunha, bispo de Lamego, D. Jorge da Costa, o Cardeal Alpedrinha e D. João II. Mais do que conceder benesses, factor que pesou no tempo do Infante, com o andar dos tempos, e em consequência de uma centralização de poderes na pessoa do rei (aspecto que naturalmente não quadrava bem com a independência universitária) ganhou o Protector direito de dar Estatutos, nomear Reitores e Professores e interferir no funcionamento da Escola.

¹² Isso se pode inferir da carta de 11 de Março de 1536 dirigida a D. Brás de Barros.

¹³ Em bolsas com valor pecuniário muito superior às do tempo de seu pai, o rei D.

partilhavam desta política, e disso é exemplo D. Diogo de Sousa, arcebispo de Braga, que em 1527 escrevia ao rei negando-se a custear as saídas de estudantes para o estrangeiro e contrapondo-lhe que “em vez de mandar a Paris sessenta escolares aprender Teologia” seria bem melhor mandar “vir de lá sessenta lentes, a modo de falar, porque até dez bastavam para tudo, e então fazer um colégio mui cumprido e mui grande e de poucas pinturas e labores, onde se leia Teologia e todas as artes e ciências que para ele são necessárias”¹⁴. Neste sentido iam iniciativas de fundação de colégios em vários pontos do país, fundação essa cuja iniciativa partia, bom número de vezes, de antigos estudantes de universidades europeias¹⁵.

Por entre as tensões vividas e poucas vezes confessadas, não é fácil perceber todo o processo que leva a suspender a Universidade de Lisboa e a transferi-la para Coimbra¹⁶. Conhecemos alguns mestres de Lisboa

.....

Manuel. Os bolseiros no estrangeiro durante os tempos de D. Manuel I e D. João III sobem a 218; cf. J. Silva Dias, *op. cit.*, pp. 350 ss.: “41 bolseiros nos últimos anos do reinado manuelino (...), 177 nos primeiros 19 anos de D. João III”, ou seja, até 1540.

¹⁴ Cf. Avelino Jesus da Costa, “D. Diogo de Sousa, novo fundador de Braga e grande mecenas da cultura”, in *Homenagem à Arquidiocese Primaz nos 900 anos da dedicação da Catedral (Braga 4-5 de Maio de 1990)*, Lisboa, 1993, pp. 15-117 (doc. 11).

¹⁵ Atente-se que são eles de origem eclesiástica, pormenor não pouco significativo para testemunhar a importância que mesmo antes da Reforma intentada por Lutero se pretendia dar à educação eclesiástica. Efectivamente, o Colégio de S. Domingos, em Lisboa, é de 1517; no decorrer dos anos vão aparecendo outros: Penha Longa (Sintra), sob a direcção dos Frades Jerónimos; Mosteiro da Costa (Guimarães), que chégou a conferir graus (1537-1550); Porto, onde ensinou Marçal de Gouveia; Braga, onde tiveram actuação Clenardo e Vaseu; Évora, onde a figura mais conhecida é Estêvão Cavaleiro, etc.

¹⁶ Sem acto formal conhecido. Fazem notar os historiadores que oficialmente a Universidade nunca chegou a ser extinta em Lisboa e não existe qualquer acto de criação da Universidade de Coimbra em 1537. Segundo André de Resende, *Vincentius, leuita et martyr*, a “Academia emigrou de Lisboa para Coimbra”. Os próprios Estatutos continuaram a ser os mesmos de anteriormente durante sete anos, pois só em 1544 foram revogados os primeiros e publicados outros. Em todo o caso, se a mudança terá significado uma verdadeira refundação, como interpreta Luís A. de Oliveira Ramos, “A Universidade de Coimbra”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II (1537-1771), Coimbra, 1997, p. 361, e se “seria imprudente afirmar que a transferência contribuiu para uma paragem ou um bloqueio (...) também não é possível sustentar que tenha contribuído para um progresso”, segundo escreve J. V. Pina Martins, “O Humanismo”, *ib.*, tomo I, pp. 199-200, na sequência de Fr. Manuel do Cenáculo, *Cuidados Literários*, pp. 239 ss., entre outros. As razões da mudança são ponto de pouco consenso, embora a desconfiança de alguns grupos sociais não possa ser esquecida, sobretudo se tivermos em conta as reacções de que os próprios Jesuítas irão ser alvo.

que seguiram para Coimbra¹⁷, e não se pode pôr em dúvida a competência de homens como Pedro Nunes, mestre de retórica que conhecia as teorias de Hermógenes¹⁸.

Pode aventar-se que, mais do que afrontar a instituição e seus mestres, o rei pretendia corresponder a tendências do momento que propendiam a colocar as escolas fora dos lugares de grande bulício, como era a Lisboa do tempo. Tal perspectiva era expressa por humanistas como Luís Vives, no seu *De disciplinis*, obra que D. João III não deveria desconhecer, pois lhe era dedicada¹⁹. Mas se assim acontecia, temos de convir que o rei, não obstante os avisos dos universitários²⁰, não cuidou das condições mais favoráveis ao ensino²¹: efectivamente, não havia instalações condignas²²; mais que isso, a autoridade académica do Reitor via-se subordinada a agentes exteriores²³ e os conflitos

¹⁷ Foram eles Francisco de Monçon (Teologia), Gonçalo Vaz Pinto (Leis), Duarte Gomes (Artes). Cf., entre outros, A. Moreira de Sá, “Jerónimo Cardoso e os Mestres da Universidade de Lisboa”, *Revista da Universidade de Coimbra*, 30, 1983, 253-278, com as remissivas para o *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, Lisboa, 1972 ss., e bem assim para André de Resende, *Oração de sapiência (Oratio pro rostris)*, trad. M. Pinto de Meneses, introd. e notas de A. Moreira de Sá, Lisboa, 1956; Jerónimo Cardoso, *Oração de sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas*, trad. M. Pinto de Meneses, introd. de Justino Mendes de Almeida, Lisboa, 1965.

¹⁸ John R. C. Martyn, “Lectures on Rhetoric given by Pedro Nunes at the University of Lisbon”, *Euphrosyne*, 23, 1995, 281-288. Este mesmo autor tem preparada a edição do texto das lições de Pedro Nunes, com respectiva tradução inglesa (em curso de publicação). Novo estudo seu, com título semelhante ao indicado, mas com relevo para a dependência de Hermógenes, “Lectures on Rhetoric given by Pedro Nunes at the University of Lisbon: a tribute to Hermogenes”, *Euphrosyne*, 27, 1999, 147-154.

¹⁹ Ioannis Ludovici Vivis Valentini, *De disciplinis Libri XX*, Antuerpiae, 1531, Michael Hillenius in Rapo = Lisboa BN SA 71 A; Lisboa B. Acad. Ciências E. 710. 21; PBN R 1293; Paris B. Mazarine Fol.375; Strasbourg BNU B.10.168; Cambridge BU Den Haag BR 229.C.20(2); Zurich BC VW 17(2); Wien BN 19.B.37; B. Vaticana; Roma B. Angelica; Madrid BN R.30562; Sevilla B. Colomb. n° 11854.

²⁰ O documento entregue ao rei pelos universitários, e subscrito em primeira linha pelo “Doutor Pedro Nuniz”, com a data de 14 de Dezembro de 1536 (ANTT, *Corpo Cronológico*, I Parte, maço 58, doc. 20), encontra-se publicado em André de Resende, *Oração de Sapiência (Oratio pro rostris)*, Lisboa, 1956, pp. 166-167, doc. XIX.

²¹ Cf. Rómulo de Carvalho, *op. cit.*, pp. 215-220.

²² Inicialmente, o ensino foi ministrado em casa do Reitor, D. Garcia de Almeida e depois o rei teve de disponibilizar os seus paços situados na parte alta da cidade ou recorrer a Santa Cruz. Um primeiro projecto de edifício, da autoria de João de Ruão, foi rejeitado sob parecer de João de Castilho e Diogo Arruda, pelo que o edifício só ficaria acabado em 1555.

²³ A dependência era feita na pessoa de Fr. Brás de Barros, de Santa Cruz, onde eram leccionadas Artes e Gramática.

acabariam por ser entregues pelo próprio rei a um poder arbitral; por outro lado, o corpo de professores não se apresentava homogêneo, alguns deles eram improvisados, cada um vinha de seu lado, o absentismo campeava e provocava indisciplina; a ausência de articulação entre o ensino ministrado em Santa Cruz e na Universidade tornava difícil a organicidade curricular.

A falta de confiança na instituição universitária comprova-se no próprio facto de que os estudantes, depois de terem frequentado os primeiros anos na universidade portuguesa, procuravam obter diploma em instituições estrangeiras²⁴ e há-de reconhecer-se também no facilitismo instaurado pelos júris²⁵. Não seria alheio a isso o facto de o ensino ser irregular²⁶. Enfim, o apoio da universidade vinha sobretudo dos Colégios eclesiásticos que se foram abrindo ao longo da década de 1540²⁷. As tentativas de captação de docentes feitas quer pelo Reitor, Fr.

.....

²⁴ A situação foi percebida pelo rei que, por alvará de 18 de Julho de 1538, dispôs que quem assim o fizesse não gozaria “em meus reinos e senhorios das honras e liberdades do dito grau; e assim hei por bem que os bachareis que se forem fazer licenciados em outros Estudos depois de terem aí feito seus cursos e repetições, não gozem de privilégios e liberdades dos licenciados nos ditos meus reinos e senhorios”; cf. Teófilo Braga, I, 467; cit. ap. Rómulo de Carvalho, *op. cit.*, p. 227, n. 54. Anote-se, todavia, a procura relativamente elevada por parte dos alunos: logo na abertura do Colégio das Artes eles eram mais de 800 e alguns meses depois, em Abril do ano seguinte, eram mais de um milhar, muito embora as disponibilidades de alojamento para internos não ultrapassasse a centena. Para a mobilidade dos universitários, tanto de docentes como de discentes, cf. Sebastião Tavares de Pinho, “A mobilidade dos Universitários”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II (1537-1771), Coimbra, 1997, pp. 989-1014. Cf. igualmente Luís de Matos, *Les Portugais à l’Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950.

²⁵ Entre 1549 e 1555 fizeram exames finais de licenciatura no Colégio das Artes apenas 108 escolares, tendo todos eles sido aprovados. A situação chegou a tal ponto que, uns, por não quererem criar inimizades, outros, porque se deixavam subornar, e outros talvez para captar ouvintes se recusavam a reprovar os ineptos, acontecendo mesmo que, quando na votação surgia algum R, de reprovação, se tomava a ocorrência como engano e distracção e se repetia a votação. Isso levou o Reitor, Fr. Diogo de Murça, a apresentar queixa ao rei, em 1550, no que respeitava a Escola de Leis. Cf. Mário Brandão, *Colégio das Artes*, 2 vol., Coimbra, 1924-1933, pp. 299 ss.

²⁶ O ensino das diferentes disciplinas não era garantido em simultâneo, o que denota bem a deficiência de pessoal, fosse por desinteresse dos professores fosse por falta de verbas para lhes pagar e de condições para os alojar.

²⁷ Colégio de S. Tomás (1539); S. Pedro (1540); Espírito Santo (1541); Jesus (1542); Graça (1543); N^o S^a do Carmo (1540); S. Paulo (1550), Tomar; S. Boaventura, S. Bento... Cf. Rómulo de Carvalho, *op. cit.*, pp. 228 ss.

Brás de Barros quer pelo rei junto dos bolsieiros de Paris, logo em 1537-1538, não surtiram efeito²⁸ e outros professores só aceitaram mediante somas astronómicas e privilégios²⁹, o que naturalmente criava mau ambiente académico³⁰, enquanto outros, como Marcial de Gouveia, regressados à pátria na esperança de encontrarem lugar na Universidade, viam goradas as suas expectativas³¹ ou chegavam debaixo de suspeita de hereisia³², acabando outros por voltar aos seus países de origem, uma vez perdido o encanto dos primeiros momentos³³.

2. É neste ambiente de suspeição científica, didáctica e religiosa, de falta de confiança institucional derivada ou concomitante com algum laxismo pedagógico³⁴, que os Jesuítas são acolhidos em Portugal. Haviam sido recomendados a D. João III em 1538 por Diogo de Gouveia, que dirigia o Colégio de Santa Bárbara em Paris. A primeira intenção do rei era captá-los para a evangelização das novas terras e para tanto fizera diligências através do embaixador português em Roma, em

²⁸ Apenas dois professores de Paris, Pedro Henriques e Manuel Cerveira, ambos mestres de latim, aceitaram o convite.

²⁹ Martim de Azpilcueta, que iniciou o ensino de Direito em 1538, vindo de Salamanca, era pago a peso de ouro, recebendo quatro vezes mais que Pedro Nunes, professor de matemática, e tendo à sua disposição moradia bem como direito de precedência na escolha de horários.

³⁰ A chegada de mestres bordaleses foi acolhida com despeito e antipatia e a situação parece ter piorado com a chegada de parisienses e com as circunstâncias que rodearam a morte de André de Gouveia em Junho de 1548.

³¹ Rómulo de Carvalho, *op. cit.*, p. 238, lembra que Marcial de Gouveia acabou por se encaminhar para Braga, a convite de D. Diogo da Silva, novo arcebispo, e em substituição de João Vaseu, que entretanto se deslocava para Évora, em 1540, com o arcebispo D. Henrique.

³² André de Gouveia criara suspeitas pela amizade que estabelecera com Nicolau Cop, formado em Medicina e de tendências luteranas, que escandalizara os mais tradicionalistas no discurso de tomada de posse como Reitor de Paris e a propalada notícia de uma recusa à confissão auricular no momento da morte contribuía para uma certa *damnatio memoriae*; George Buchanan seria preso por desconfiança de ortodoxia, mas colocado em condições que ele próprio havia de considerar benignas e amistosas; João da Costa torna-se suspeito por relacionamento com pessoas de fé duvidosa; Diogo de Teive não está menos envolvido em teias similares. Afinal a intriga parece ter sido montada pelo despeito de Diogo de Gouveia Sênior relativamente a seu sobrinho André de Gouveia que abandonara o Colégio de Santa Bárbara, onde o tio era Principal, preferindo trabalhar em Bordéus e em Coimbra.

³³ Tal acontece com Nicolau de Grouchy, Elias Vinet ou Guilherme de Guérente.

³⁴ Cf. Mário Brandão, *loc. cit.*

1539, sob pretexto de os enviar à Índia. Uma vez chegados a Lisboa, em 1540, o soberano pretende que eles fiquem em Portugal, mas tem de enfrentar a oposição de Francisco Xavier que apela para Inácio de Loiola. Este permite que Francisco Rodrigues aceda ao convite do rei, com a condição de lhe ser disponibilizado um Colégio em Coimbra, junto da Universidade, com o intuito de recrutar novos membros para a Companhia de Jesus. Num primeiro tempo, no entanto, o rei conserva-os em Lisboa, onde entrega à Companhia um edifício em que é instalada a Casa de Santo Antão³⁵.

A entrada no mundo universitário de Coimbra foi discreta, mas rapidamente eficaz na irradiação. Hospedam-se os “apóstolos” em Santa Cruz e logo depois alugam ou compram as casas onde irão instalar o Colégio de Jesus³⁶. Frequentam eles as aulas da Universidade. Aceites com alguma desconfiança, são inquiridos pelo Santo Ofício, através do próprio Reitor, Fr. Diogo de Murça, mas ganham crédito e vão organizando o seu ensino, conseguindo alguns anos mais tarde, por breve do Papa de 1552, autorização para conferirem graus, na sequência de indicações transmitidas por Inácio de Loiola a Simão Rodrigues, em 1551, para a criação do ensino público da Companhia em Portugal³⁷. Em 1553, o próprio Inácio envia a Lisboa o Reitor do Colégio de Messina³⁸,

.....

³⁵ A fundação de Colégios era um dos elementos de uma estratégia estabelecida pelo próprio Inácio de Loiola, mas inicialmente serviam apenas de apoio aos estudantes e captação de vocações e não eram instituições de ensino. Entre 1548 e 1556, ano da morte do fundador, abriram-se nada menos que 33 colégios e nessa data estava concedida autorização para mais seis. Cf. Francisco Rodrigues, *A Formação intelectual do Jesuíta. Leis e Factos*, Porto, 1917; Jacqueline Lacotte, “La notion de «jeu» dans la pédagogie des Jésuites au XVII.e siècle”, *Revue des Sciences Humaines*, 158, 1975, 251-265.

³⁶ A 2 de Julho de 1542 fixam-se na parte alta da cidade, no lugar designado depois por Couraça dos Apóstolos.

³⁷ A alteração de estratégia por parte de Inácio, ao criar alternativas ao ensino vigente, pretende mais uma instauração de novo método (palavra-chave que aparece na *Bibliotheca selecta* de P. Possevino, publicada em Roma em 1593, anota J. Lacotte, *loc. cit.*) do que propriamente a substituição de conteúdos, pois estes aproveitam a revalorização dos clássicos proposta pelos humanistas, com recusa (como veremos por Perpilhão) dos autores recentes.

³⁸ Fundado em 1548 é considerado o primeiro de uma série larga. Todavia, há-de reconhecer-se que a iniciativa tem a suportá-la não só a acção de Francisco de Borja que em 1545 funda em Gândia um Colégio para a formação de escolásticos jesuítas, mas também o entusiasmo gerado pelo pedido feito em 1543 por Francisco Xavier, a partir de Goa, para a instituição de um colégio local. A decisão final da fundação dos Colégios

Jerónimo Nadal, para acompanhar a instalação do ensino dos colégios jesuíticos. Assim, a acção do Colégio de Santo Antão, aberto em 1542 apenas para a Companhia, agora, em 1553, alarga-se a novo público³⁹, admite um corpo de professores próprios, chamando a ele dois de Coimbra (Cipriano Soares⁴⁰, para Retórica, e Manuel Álvares para Gramática); estabelece-se o ensino gratuito, com o que a população escolar aumenta e se diversifica⁴¹. Surgem também outros Colégios⁴². O

.....

partia de Inácio de Loiola, em 1551, depois da inauguração formal do Colégio de Messina, em 1548, em resposta a pedido do próprio Vice-Rei, D. João de Vega, amigo pessoal do fundador da Companhia. Cf. William V. Bangert, S. J., *História da Companhia de Jesus*, Porto, 1985, pp. 39 ss. Em 1551, é criado o Colégio Romano, também por intervenção de Jerónimo Nadal, doutor de Paris. Tendo em conta a posição de Perpilhão, que desenvolveremos mais abaixo, dificilmente se poderá sustentar que era “o colégio principal e protótipo dos demais colégios da Companhia”, na interpretação de Francisco Rodrigues, *História...*, vol. II, tomo I, p. 435.

³⁹ Em 31 de Maio de 1556, seria nele representado o primeiro drama de teatro jesuítico em Portugal, o *Acolastus*, “O Filho Pródigo”, seguindo-se no ano imediato, de 1559, em Coimbra a representação de *Saul Golboeus*, de Miguel Venegas. Cf. Claude-Henri Frêches, *Le théâtre néo-latin au Portugal, (1550-1745)*, Paris-Lisboa, 1964, pp. 138-145.

⁴⁰ Por conformidade com o uso (cf. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, Roma, 1974), optamos por esta grafia, muito embora se pudesse retomar a forma castelhana. De origem espanhola (nascido em Ocaña em 1524), entra na Companhia de Jesus em Coimbra, a 21 de Setembro de 1549, com 25 anos de idade, e em 1553 é referido já como padre, tendo nesse ano pronunciado o discurso de abertura das aulas. Em 1555 pertence a ele a organização da recepção ao rei D. João III que queria certificar-se da qualidade do ensino em Santo Antão de Lisboa. A impressão do monarca foi decisiva para a entrega do Colégio das Artes à Companhia de Jesus, acto que viria a efectuar-se na pessoa de Diogo Mirão, a 10 de Setembro de 1555. Cf. Francisco Rodrigues, *História...*, II, I, pp. 344-347; Rómulo de Carvalho, *loc. cit.*, pp. 297 ss. A obra de Cipriano Soares constituiu dissertação de Mestrado na Fac. de Letras de Lisboa por parte de Silvério Augusto Benedito, *Arte de Retórica do jesuíta Cipriano Soares* (tradução e estudo), Lisboa, 1995.

⁴¹ Em Fevereiro de 1553, há 180 alunos; no fim do ano passam de 300; no início do ano seguinte há 450 estudantes em cinco classes; em 1554 já são 600 os alunos, 40 dos quais pertencem à alta nobreza, distribuídos por seis classes, as quais em 1555 passam a sete; calcula-se que em 1558 os alunos do Colégio das Artes sobem a 1.000 (com 80 “porcionistas”) e a progressão continua nos anos seguintes, atingindo em 1597 cerca de 2.500 estudantes. No Colégio de Santo Antão de Lisboa, os números são 330, em 1553, 600, em 1554, 1.100, em 1566, 1300, em 1579, 2.500, em 1591. Em Évora, a evolução reparte-se por Colégio e Universidade a partir de 1559, data da fundação desta: 600 alunos, em 1559, 800, em 1566, 1.000 em 1571, 1.300 em 1579, 1600, em 1592. Não é sem bastante de verdade que Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, Porto, 1931-1950 (7 vols.), salienta que em Portugal nesse período havia um escol de eruditos e uma sociedade inculta (Vol. I, tomo I, pp. XLII-LXVII).

de Évora abre nesse mesmo ano de 1553 (28 de Agosto), com ensino a 200 alunos inscritos, sendo três os professores responsáveis: Perijuan Perpinià, valenciano, Marcos Nunes e Nuno Álvares.

A intervenção dos Jesuítas no sistema de ensino português terá de julgar-se, num primeiro tempo, mais pelo alargamento de instrução que intentaram desde início do que propriamente pela inovação de conteúdos. Eles oferecem oportunidades de acesso à instrução por parte de uma população indiscriminada e ansiosa por isso. As Cortes reagirão contra o alargamento da escola já em 1562 e, mais tarde, em 1611 o Conselho de Portugal celebrado em Madrid manterá a mesma atitude. A importância do sistema de ensino jesuítico, mais que nas barreiras intentadas à heterodoxia religiosa que alastrava pela Europa da Reforma, residia sobretudo na consciência do valor social da educação generalizada, conceito que apenas mais tarde haveria de ganhar adesão e aparecer consignado nos direitos do cidadão⁴³.

3. Entre os Jesuítas que faziam parte do grupo a trabalhar em Portugal nos inícios da década de 1550, uma figura parece destacar-se, a de Perijuan Perpinià, valenciano, mais conhecido pelo simples nome de

.....

No entanto, os colégios dos Jesuítas não eram os únicos a funcionar em Portugal e no recenseamento de D. João III os fogos eram de 280.500, o que daria uma população de cerca de 1.100.000 almas. Cf. Maria de Lurdes A. M. do Carmo, "Demografia", *Dicionário da História de Portugal*, Lisboa, 1971.

⁴² Formando uma teia espalhada por Portugal inteiro, desde Santo Antão de Lisboa (1553), Espírito Santo de Évora (1553), S. Lourenço do Porto (1559), S. Paulo de Braga (1560) e Bragança (1560), a N^a S^a da Lapa (1714), Setúbal (1655), Faro (1599), Gouveia (1739), Vila Viçosa (1735), Angra (1570), Funchal (1570), Luanda (1575), Congo (1623), Índia (1594), Macau, Japão, China, Brasil, etc... respondem a exigências diversas e atingem uma população considerável e numericamente representativa de um meio. Cf. Lúcio Craveiro da Silva, "Os Jesuítas e o ensino secundário", *Brotéria*, 31, 1940, 476-486; Francisco Rodrigues, *História...*, II, II, pp. 11-46.

⁴³ Rómulo de Carvalho, *loc. cit.*, pp. 323 ss. O pretexto declarado nas cortes de Outubro de 1562 é a constituição de riqueza necessária para outros fins, mas percebe-se mal que pretendendo aproveitar os bens materiais e propondo reduzir o número de membros em cada casa ("não sejam mais que doze"), se aponte o estrangeiro como alternativa a quem quisesse aprender; a razão fundamental parece ser a disputa entre a nobreza de espada e a de toga: "e não haverá tanto letrado sobejo nem tantas demandas". Os passos são tomados do cap. CIII, "De uns apontamentos que os povos propuseram e pediram nestas cortes" da obra de D. Manuel de Meneses, *Crónica do muito alto e muito esclarecido príncipe D. Sebastião*, Lisboa, 1730, p. 278.

Perpinhão (através da forma latina). Efectivamente a ele foi confiada a oração académica no acto de entrega oficial do Colégio de Coimbra, em 1555, perante os Lentos (agora desprovidos de cátedra) e na presença do anterior Principal da Universidade, Diogo de Teive⁴⁴. É natural de Elche e dá entrada na Companhia de Jesus em 1551, com 21 anos de idade. Completa estudos já em Coimbra, no Colégio de Jesus, deixando alguns entender que teria chegado com o título de bacharel em 1547 e neste mesmo ano teria sido provido na cátedra de Filosofia em Coimbra juntamente com Nicolau de Grouchy⁴⁵. Em data incerta, mas, a ser verdade tal provimento, em momento de abertura dos cursos de Filosofia em Santo Antão (no seguimento do funcionamento de Humanidades), pronuncia em Lisboa uma *oratio de sapientia*, em que faz o elogio da Filosofia⁴⁶, e em 1553 passa a Évora, onde lecciona a primeira classe de

⁴⁴ *De causis cur Societas Iesu Collegia publica suscipiat rexque Lusitaniae inuictissimus Ioannes tertius Conimbricense Collegium illi prodiderit et de eius docendi ratione. Kal. Out. Anno 1555* (ms Lisboa, BN, Cod. 3308, pp. 1-17; Petri Ioannis Perpiniani Valentini *Orationes quinque*, Romae, 1565). Note-se que o provincial é o Pe Diogo Mirão. Perpinhão tinha a seu cargo a segunda classe de ensino.

⁴⁵ Existe uma biografia por Pedro Lazeri, *De vita et scriptis Petri Ioannis Perpiniani*, Roma, 1749, em edição das suas obras; cf. Francisco Rodrigues, *História da Companhia*, vol. I, tom. I, pp. 455-456; vol. II, pp. 305-306 e 355; *Formação intelectual do jesuíta*, pp. 183 ss. Segundo o editor de *Petri Joannis Perpiniani et Benedicti Pererii Valentini Oratio de Sapientia*, Valentiae, 1830, que se baseia quer em Nicolau António quer em documentação complementar, Perpinhão teria recebido o título de bacharel em Filosofia em Valência, a “XVI Kal. Iulii an. 1547”, depois de ter seguido os cursos de Pedro Juan Monçon, mas depressa se terá encaminhado para os estudos teológicos, ainda antes de entrar na Companhia. Teria também sido provido na cátedra de Filosofia em Coimbra por D. João III nesse mesmo ano de 1547, juntamente com Nicolau de Grouchy.

⁴⁶ Passa por corresponder à *Oratio de sapientia* feita em Évora aquando da instituição do Colégio da Companhia naquela cidade; é a opinião de Charles Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Tome VI, Bruxelas-Paris, 1895: *De laudibus philosophiae (oratio habita IV Kal. Sept. in Studiorum instauratione Evorensis Soc. Jesu Collegii*, baseado, porventura, em informação do Pe Lazeri que havia procurado a oração de Évora, mas sem êxito. Viria, por sua vez, a ser descoberta uma outra na Biblioteca Vaticana por Diosdado Cavallero num códice onde se reuniam *Orationes diversae*, sob a cota IV. B. III. Não se trata seguramente da mesma, pois as referências que existem no texto são todas a Lisboa e às autoridades desta cidade, aos “Ulissiponenses” no enquadramento do rio Tejo, do domínio dos mares e das novas terras descobertas. A única edição que conseguimos obter junto da Biblioteca Nacional de Madrid, por interposta intervenção da Prof^a Gema Avenoza, da Univ. de Barcelona (a quem agradecemos publicamente as diligências feitas), toma o título de *Petri Joannis Perpiniani et Benedicti Pererii Valentini Oratio de Sapientia*, Valentiae, 1830.

Humanidades, mas logo em 1555 volta a Coimbra para reger a segunda classe do Colégio das Artes e, alguns anos mais tarde, em 1561, já está em Roma a ensinar Retórica no Colégio Romano.

Esta figura interessa-nos tanto mais quanto ela interpreta o ambiente do ensino conimbricense dos primeiros tempos e quanto essa mesma interpretação nos leva ao reconhecimento de um modelo de ensino que será formulado mais tarde na célebre *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus, impressa em 1598 e divulgada no início de 1599 (há precisamente quatro séculos)⁴⁷. Esta *Ratio* pode efectivamente ver-se antecipada⁴⁸ numa carta de Perpinhão, mais de trinta anos antes, em 1565, dirigida a Estêvão Saulio, a quem responde por interposta solicitação de Francesco Adorno⁴⁹.

Tanto a figura de Perpinhão como a de Adorno, e sobretudo esta, são pouco conhecidas entre nós, mas fizeram parte da primitiva plêiade de Jesuítas que atravessaram a vida intelectual portuguesa na década de 50 no século XVI. Adorno pertencia a uma ilustre família italiana, nascera em Génova em 19 de Setembro de 1533 e fora enviado ainda jovem para Portugal a fim de aqui terminar a sua formação. Tendo entrado na Companhia em 1550, só mais tarde havia de completar a formação em Roma, onde também iniciaria a vida apostólica e havia de

.....

⁴⁷ A *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* apresenta três versões, de 1586, 1591, 1599. Esta tem a data de tipografia de 1598, mas apenas foi promulgada nas várias Províncias com carta-circular datada de 8 de Janeiro de 1599; Cf. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, ed. Ladislaus Lukács, Roma 1965, vol. V, pp. 143-151. Sabe-se que, em 1581, na Congregação Geral que escolheu Cláudio Aquaviva para Geral da Ordem, foi nomeada uma comissão encarregada de redigir as normas de ensino; a essa comissão pertenciam dois portugueses, Pedro da Fonseca e Sebastião de Moraes. O grupo seria depois reformulado e integraria seis membros, um de cada país em que a Companhia ministrava ensino em Colégios, a saber, Portugal (representado então por Gaspar Gonçalves), Espanha, França, Itália, Alemanha, Áustria. Parece que a versão definitiva estaria pronta em 1591.

⁴⁸ Não é certamente o único testemunho de uma pedagogia longamente experimentada em vários lados, nomeadamente no Colégio de Messina, onde a fundação precede a de Lisboa, mas a experiência de Coimbra é seguramente uma das mais significativas, se assim o podemos entender pelas referências que existem relativamente aos próprios instrumentos didácticos utilizados.

⁴⁹ O assunto foi analisado, tanto quanto nos é dado saber, em primeira mão, por autor anónimo, em *Woodstock Letters*, 22, 1983, 257-273, juntamente com a publicação da carta de Perpinhão, sob o título de *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis*, tomada da edição dos *Opera omnia* do autor, Roma, 1749, tomo III.

ficar conhecido como orador, antes de passar a Milão, como reitor do Colégio que a Companhia aí abrira, num ambiente que lhe garantia a confiança do arcebispo, o Cardeal Borromeu. São as lembranças do tempo passado em Portugal e bem assim o prestígio que o ensino desenvolvido aqui pela Companhia havia alcançado que levam Adorno a solicitar a Perpinhão informações sobre o ensino praticado em Coimbra nas aulas de gramática.

O interesse de Estêvão Saulio relacionava-se com a organização do ensino no Colégio da Companhia, em Génova, colégio esse fundado e apadrinhado pela sua própria família. A carta de Adorno chega ao destino, em Roma, numa das ausências de Perpinhão (em viagem a Loreto). O assunto deve ter parecido de tanta importância que, no regresso a Roma, só depois de ter dado andamento a outras ocupações inadiáveis que o esperam, Perpinhão compõe a resposta (estava-se, efectivamente, em período de avaliação de composições académicas apresentadas a concurso e o valenciano não podia interromper o ensino da Retórica, em cuja preparação aplicava nada menos que cinco horas por dia).

No entanto, se Pedro João Perpinhão aparece aos olhos de Adorno como a pessoa indicada e insubstituível para fornecer informações sobre um processo educativo em curso, é porque ele fizera parte dos responsáveis mais directos na implantação do mesmo e sua experimentação desde as origens. Em 1555, recebera ele o encargo do ensino de Humanidades no Colégio de Coimbra, tendo por companheiros o espanhol Cipriano Soares, mestre de Retórica, e o madeirense Manuel Álvares, mestre de Gramática. Em 1 de Outubro desse mesmo ano, no Colégio das Artes, Perpinhão tomara sobre si o encargo de expor as razões que levavam a Companhia a aceitar o ensino como actividade apostólica⁵⁰. Cinco anos mais tarde, em 1560, é chamado a Roma para aí continuar a actividade docente. Razões de saúde haviam de obrigá-lo a interromper essa actividade até 6 de Novembro de 1564, mas no ano seguinte encontrava-se ele já em Lião a ensinar Sagrada Escritura no Colégio da SS.ma Trindade a partir de 3 de Outubro de 1565, embora

.....

⁵⁰ Cf. nota supra. Deixamos aqui indicação de que Manuel J. de Sousa Barbosa, do Centro de Estudos Clássicos da Fac. de Letras de Lisboa, tem em fase adiantada a constituição de nova edição feita sobre o manuscrito da BN de Lisboa, com integração do texto grego utilizado por Perpinhão (dado que a edição de recurso apresenta tradução latina).

por pouco tempo, pois a saúde não resistia aos rigores do clima nem ao trabalho que se impusera, e disso viria a ser vítima, falecendo a 28 de Outubro de 1568, com apenas 36 anos de idade.

É durante a sua estada em Roma, quando já retomara actividades, e antes de partir para Lião, que P. J. Perpinhão se vê instado a prestar testemunho de um ensino a que dera o fervor dos seus primeiros anos de docência. Desse mesmo ano de 1565 é um documento em que Perpinhão elabora a lista dos autores a utilizar para a formação retórica e a organização curricular da mesma⁵¹, o que prova não vir o pedido de Adorno fora dos interesses de Perpinhão. A confiança que lhe demonstra o seu antigo discípulo era certamente bem motivada, pois, como se pode reconhecer pelas coincidências entre o seu texto e o da *Ratio Studiorum* e bem assim por algumas informações da *Grammatica Latina* de Manuel Álvares, Perpinhão era o porta-voz de um grupo que em Coimbra assumira a responsabilidade de conduzir um determinado tipo de ensino que a pouco e pouco se haveria de constituir como padrão.

4. Na carta de 20 de Janeiro de 1565, desenvolve o valenciano a sua exposição em nove capítulos, variados em extensão, mas orgânicos no todo, com a preocupação de constituir uma informação que englobasse o plano de formação em Humanidades no Colégio Conimbricense (“uniuersam illius [sc. Conimbricensis] gymnasii institutionem”).

O cap. I aponta os critérios que devem presidir à escolha dos mestres: qualidades intelectuais e morais, manuseio mais dos autores que da gramática, capacidade para extrair as regras fundamentais dos autores, domínio da expressão oral e escrita, espírito culto e humilde, apreço pela actividade de ensino.

No capítulo II, consagrado à gramática, sobressaem as dificuldades sentidas em escolher um compêndio; as reflexões valem pelos critérios apresentados para juízo de pertinência: “que não deite tudo a perder por ser extenso e por se envolver em multiplicidade de regras nem conduza ao desespero pela obscuridade nem se enleie na discussão de aspectos menos habituais nem se deixe levar por menor rigor na dependência dos modelos de língua”. Das orientações gerais passa a

.....

⁵¹ Cf. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, Roma, 1974, II, nº 81.

critérios específicos: à frente podemos reconhecer o critério de frequência de uso para promover a aquisição do vocabulário (mesmo que se trate de palavras anómalas, como *uolo*, *nolo*, *malo*, *fero*, *sum*, *fio*); depois, aponta-se o recurso privilegiado ao uso da língua de base para ministrar o ensino, sem recusar a utilização da língua materna nos níveis iniciais: apenas “o significado da primeira pessoa de qualquer tempo seja dado em língua vulgar, e que isso seja feito com a maior propriedade e com a elegância possível”; como orientação geral propõe-se o critério de complexidade progressiva, começando pelo mais fácil, que é mais compensador e avançando para o mais difícil, revelando a rentabilidade futura do esforço agora feito⁵² e seleccionando o que for mais funcional⁵³, sem esquecer o critério da norma linguística⁵⁴.

Uma vez estabelecidos os critérios de funcionalidade de uso, progressividade de aprendizagem, fundamentação na norma clássica, passa Perpilhão, no cap. III, a enunciar algumas regras de didáctica. Os conselhos sobre o exercício escrito vêm a primeiro plano e apresentam um duplo objectivo: levar a reter os conhecimentos de forma reflexiva e conduzir a uma expressão apurada, em ortografia também controlada. Entre outros exercícios contam-se as *repetitiones* que têm por objectivo verificar e aferir conhecimentos; sobre elas o mestre formula conselhos e adverte sobre as vantagens de alguns modelos de exercícios (sintagmas compostos para as declinações; pequenas frases com estruturas simples): o objectivo não é apenas mecanizar paradigmas, mas interiorizar construções de língua, de tal modo que se ganhem predisposições para outros níveis de aprendizagem, nomeadamente a expressão correcta de acordo com a norma, apenas por imitação⁵⁵. A insistência sobre a grada-

⁵² Entre os elementos a tomar em conta apontam-se as regras de concordância do nome com o verbo, do nome com o adjectivo, do relativo com o antecedente, a regência dos verbos, a construção do verbo *sum*.

⁵³ “Sigam-se os géneros dos nomes e as regras da declinação...; todavia [evite-se o excesso] e não se amontoe indiscriminadamente tudo aquilo que só alguma vez há-de aparecer, mas omita-se o que raramente ou nunca ocorre na linguagem”. E logo explica: “Não se omita nada do paradigma nas declinações, mas passe-se ao de leve pelo que é específico de alguma forma e não tem verdadeira representatividade”.

⁵⁴ “Nada haja que não seja apoiado na autoridade dos bons autores”; a base normativa será, pois, formada sobre os clássicos, deixando de lado os usos arcaicos de Ênio, Ácio, Plauto, ou mesmo os usos tipicamente poéticos. Os autores recomendados são Cícero, Gélio, Quintiliano.

⁵⁵ Segundo um dos testemunhos da tradição, “deve procurar-se a observância do puris-

tividade faz-se depois acompanhar de indicações que induzem uma técnica de imersão em que o aluno se deixa conduzir pelo próprio ritmo de aprendizagem⁵⁶.

No cap. IV, pronuncia-se Perpinhão sobre a importância do estudo do grego logo após o estudo do latim. As razões invocadas são simples, mas pertinentes: se a cultura vem de fontes diversas, não há que ser exclusivista; se os Gregos são a fonte da cultura Romana, há que conhecer os seus autores. O realismo, porém, impõe-se a qualquer outro tipo de reflexões: se os Romanos começavam por estudar primeiro o grego e a partir daí estudavam a sua própria língua⁵⁷, nem por isso há que considerar pertinente essa prática e transpô-la como modelo a seguir; eles procediam assim porque a sua língua materna era o latim e a língua de cultura era o grego; mas agora, que estamos noutra momento de cultura, há que ressituar-nos e operar a respectiva conversão, fazendo com que o estudo do grego ocorra depois de se dominar bem a gramática latina.

No cap. V, ocupa-se Pedro Perpinhão da arte retórica, como meio de aperfeiçoar a elocução. A estratégia passa pela leitura diária dos

.....
 mo de linguagem e bem assim a conformidade com a norma bem como a compreensão do significado, de tal modo que mesmo sem aprenderem as regras da expressão, tal como vemos fazer a algumas avezinhas, os alunos se habituem a falar em latim por imitação”

⁵⁶ No nível elementar, a explicação de qualquer autor será feita na língua materna (tal como mandava o velho *Doctrinale* de Alexandre de Villadei), mas o aluno exercita-se a copiar, mesmo sem conhecer as regras da gramática; quando passa à morfologia (*ad genera et ad declinationes*), ao mesmo tempo que aprende as regras deve ouvir ler alguns passos de um bom autor e repetir de memória a leitura; a repetição das declinações e das conjugações deve ser, por sua parte, acompanhada de exercícios escritos; o estudo da sintaxe procurará, por sua vez, consolidar o estudo anterior; a pouco e pouco, o aluno irá sendo solicitado também a expor o conteúdo dos textos que lê e a exercitar-se em elocução própria, de tal modo que chegará a alternar o estudo directo com a composição pessoal.

⁵⁷ As autoridades com que Perpinhão tem de enfrentar-se são nada menos que Cícero nos conselhos que transmitia ao filho e Quintiliano nas regras que enuncia. Se do primeiro aceita que se estude o grego em simultâneo com o latim, não aceita que o grego tenha precedência sobre o latim. Ao acentuar o estudo desta língua sem prescrever o estudo da língua materna, o valenciano coloca-se em plano pragmático, sem excluir naturalmente o interesse que as línguas vernáculas possam suscitar. De resto, o recurso que os gramáticos do tempo faziam dos padrões latinos deixava-lhe liberdade para se manter no plano da gramática latina; por outra parte, se era a língua de cultura que estava em causa, justificava-se a insistência na sua gramática.

autores, ao longo de várias horas, seguida do respectivo comentário para esclarecer qualquer dúvida de compreensão ou para sublinhar algum processo estilístico. O objectivo é inculcar o desejo de imitação que se procurará estimular através de exercícios e por isso se propõem modelos, especificamente Cícero e Demóstenes. Só depois se passará ao estudo dos retores, tendo, no entanto, bem presente que mais que a teoria interessa a prática conseguida através de exercícios frequentes⁵⁸.

No cap. VI, tem vez o elenco do cânone dos autores. A opção é estrita: são os antigos e não os modernos que constituem o padrão de língua e de cultura; entre aqueles há que constituir hierarquia⁵⁹. O objectivo também é claro: a *elegantia scribendi*; ora nesse domínio o padrão é Cícero e ele vem à cabeça, por adequação a todas as idades e todas as situações, pelo que o programa da sua utilização se alarga das *epístolas* mais simples até às obras mais filosóficas, abrangendo *De officiis*, *De amicitia*, *De senectute*, *Paradoxa*, *Tusculanae disputationes*; depois de Cícero, merecem bom acolhimento os discursos dos oradores⁶⁰; de entre os historiadores, César recebe o primeiro lugar pela clareza de expressão, vindo logo depois Lívio e Salústio, cada um deles com sua individualidade própria; de entre os poetas, recomenda Ovídio, particularmente pela sua facilidade⁶¹, mas logo a seguir a opção recai em Vergílio, Horácio, Catulo, Tibulo, Propércio e Marcial. De entre os Gregos, o elenco abrange Isócrates e Xenofonte e alarga-se para Demóstenes, Homero, Heródoto, Tucídides, Pausânias, Eliano (no *De varia historia*). E, para que o apoio teórico não falte na análise dos autores, na esteira de Cipriano Soares, seu confrade e colega de ensino em Coimbra, Perpilhão propõe o estudo das doutrinas retóricas de Aristóteles, Cícero e Quintiliano⁶², numa complementaridade que os

.....

⁵⁸ Perpilhão, como mestre de retórica, deixa bem patente o culto que tem pelos teóricos antigos. Depois de uma exposição sucinta dos preceitos retóricos, sem recurso a discussões, “apresentem-se os autores mais antigos e mais autorizados desta arte em modo alargado e comentado, enunciando todos os segredos dela, mesmo os mais escondidos, como se fosse a iniciados e devotos”.

⁵⁹ “Scriptores noui et recentes omnino reiciantur. Antiqui tantum, ac ne hi quidem omnes, sed optimi quique pueris exponantur”.

⁶⁰ Não sem lamentar Perpilhão que o *corpus* conservado seja diminuto.

⁶¹ Em *De Tristibus*, *Ponto*, *Metamorphoseon*, *Fastorum*...

⁶² Se tivermos em conta que Pedro Nunes, nas suas aulas de Retórica, na Universidade de Lisboa, antes de transitar para Coimbra, onde se ocuparia de outras disciplinas, se

torna indispensáveis, mas dentro de uma ordem e de restrições que ele próprio explica e concretiza⁶³.

O cap. VII da exposição de Perpilhão é consagrado aos métodos de ensino. Como princípio geral, recomenda que as regras de gramática sejam explicadas com frases simples e ilustrativas, sem cair em questões secundárias e tendo em conta que se pretende a mecanização de estruturas através de exercícios frequentes⁶⁴. O estudo dos textos obedecerá a uma programação adequada: inicialmente apoiados por explicação em língua vernácula para permitir a aquisição do vocabulário de base e sem recurso a explicações eruditas, a não ser quando estão em causa aspectos históricos e mitológicos ou culturais indispensáveis para a compreensão, procurará sempre manter o respeito pelos usos de autores consagrados e pelas variações apresentadas pelos diferentes níveis literários, ao mesmo tempo que intentará alargar não só o acesso a variações de uso, mas a disponibilidade activa das mesmas. Como estratégias de ensino propõe o nosso autor: a) o uso de linguagem elegante, rigorosa, cuidada; b) o emprego de materiais auxiliares tanto no esclarecimento do valor das palavras como sobretudo na identificação de *realia*; c) correlação entre o modo de exposição e as capacidades dos alunos; d) uso de instrumentos de trabalho por parte dos alunos: caderno onde se anotam as explicações dadas; e) livro de texto com ortografia consagrada e linhas suficientemente abertas para tornar a leitura agradável; f) acompanhamento atento por parte do mestre; g) pedagogia activa, com

.....
 apoia em Hermógenes, teremos possivelmente de considerar que estamos perante escolhas motivadas sobre autoridades diferentes das tradicionais no meio escolar português. Para Pedro Nunes, cf. John R. C. Martyn, *loc. cit.* No entanto, este mesmo autor não esquece de referir que António Pinheiro, amigo e colega de Pedro Nunes no ensino na corte, foi o primeiro a publicar uma obra escolar com o III Livro de Quintiliano (*In tertium M. Fabii Quintiliani librum luculentissimi Commentarii*, Paris, 1538; *Commentarii et annotationes in Marcum Fabium Quintilianum de Institutione Oratoria cum iisdem Institutionibus*, Paris, 1542).

⁶³ “De Rhetoricis praeceptis artem breuiter comprehensam, cum sint plurimae, nullam probo, nisi quam Cyprianus Soarius, uir Societatis nostrae, ex tribus laudatissimis auctoribus, Aristotele, Cicerone, Quintiliano, ipsorum fere uerbis prudenter collectam, proximis annis Conimbricae edidit, et nunc Venetiis, apud Tramosium, iterum curauimus edendam. Istam uero artem illorum trium, quos modo nominauimus, perfectissimam puto.” A ordem será *Topica, Partitiones, Quintiliani libri 8 et 9...*

⁶⁴ Retenham-se as suas palavras: *facili et illustri oratione... sine questionibus de nugis, crebris earundem rerum repetitionibus.*

intervenção de mestre e de aluno na realização da aula⁶⁵. Por fim, um conselho de mestre: de tudo importará fazer uma aplicação criteriosa e moderada⁶⁶.

No cap. VIII, examina Perpilhão os diversos *exercícios escolares*. Nada menos que seis tipos: 1) exercícios de memorização das declinações; 2) exercícios de memorização sobre regras de gramática, introduções aos autores, comentários lexicais, exemplos retóricos; 3) interrogatórios para identificação de elementos de língua, tradução de pequenas frases⁶⁷, reconhecimento de contexto de situação de elementos retóricos de determinado autor⁶⁸; 4) exercícios de exposição oral, quando os alunos já forem capazes de a fazerem com propriedade e correcção⁶⁹; 5) exercícios de exposição escrita dirigidos já à criação pessoal, com acompanhamento do mestre que doseará as provas segundo os níveis de trabalho⁷⁰; 6) comentários de autores, que representam o

⁶⁵ Na aula, o aluno, depois de ouvir atentamente a exposição do mestre, lançará, no intervalo das linhas do texto que copiou, os comentários de paráfrase (seja de frases seja de palavras) e deixará para as margens os exemplos ilustrativos dos termos mais significativos ou as explicações mais alargadas, quando se tratar de *realia* ou de palavras menos habituais.

⁶⁶ “*Pauca uel non nimis multa de singulis authoribus*”, pois habitualmente bastará que se registem “os dados mais importantes ou desconhecidos”.

⁶⁷ O pedagogo que é Perpilhão alerta para a necessidade de respeitar o bom senso e evitar o ridículo, aconselhando que, em vez de frases *ad hoc*, construídas pelo professor, se trabalhe sobre exemplos autênticos dos autores.

⁶⁸ Mais que a enunciação da regra importará o reconhecimento da estrutura no desenvolvimento discursivo.

⁶⁹ Não sem que o professor intervenha para ajudar a corrigir deficiências e ajudar os menos capazes ou estimular os mais bem dotados.

⁷⁰ Os caloiros trabalharão sobretudo nas regras de concordância (entre substantivo e adjectivo, nome e verbo, relativo e antecedente); outros mais adiantados dedicar-se-ão a retroversões e a pequenas composições que envolverão vários níveis, conforme se trate de reconstituir textos estudados ou imitar autores, transpor situações (refazendo o que ficou referido por um autor; por exemplo, recuperando o discurso que em determinada situação alguém teria tido e que o historiador apenas comenta), etc. Não é pouco atento Perpilhão em formular conselhos didácticos quando à gradatividade de intervenção do mestre: inicialmente, ter-se-ão em conta os erros de palavras, depois a qualidade de linguagem (propriedade, pertinência de registo, purismo), por fim, a qualidade da frase (clareza, eufonia, ritmo) e de tom retórico e poético. Não menos cuidadoso é o valenciano em aconselhar atitudes do mestre: elogio das qualidades, suavidade na correcção dos erros, perspicácia no descortinar as qualidades de inteligência, firmeza em reprimir distrações, estímulo aos hesitantes, sugestões aos menos imaginativos. Os exercícios propostos são diversos e diversificados, conforme as circunstâncias e a escala

escalão superior de conhecimentos e de demonstração de sensibilidade crítica e estética e bem assim de confirmação das potencialidades em expor de maneira pessoal por parte do estudante.

Não termina Pedro João Perpinhão sem dedicar um capítulo às relações entre professor e aluno e sem se pronunciar sobre a importância do conhecimento deste por parte daquele com o objectivo de propor o comportamento mais adequado do próprio mestre e afirmar que mais vale o afecto que o castigo para saber educar e aproveitar nos estudos⁷¹.

6. Se este era o testemunho que Pedro Perpinhão podia prestar do ensino jesuítico nos primórdios da instalação da Companhia de Jesus em Portugal e, em particular, na cidade do Mondego, temos boas razões para considerar que a *Ratio Studiorum* foi experimentada nos nossos meios, por personalidades de primeiro plano intelectual e pedagógico, num ambiente de excelente colaboração entre os diversos participantes no processo educativo em que se encontravam empenhados. Aliás, a pessoa que solicitava tal testemunho, Francesco Adorno, podia ajuizar da pertinência de tal testemunho, dada a sua própria experiência conimbricense e por isso podemos ter uma relativa certeza de que não há sobreposição de meros ideais imaginados por alguém. Por outra parte, o *Memorial* que Pedro Perpinhão constituiu ainda nos primeiros meses de 1565⁷² para o Pe Jerónimo Nadal pode servir para confirmar as recordações de Coimbra aqui expressas. São vários os aspectos em que a re-

.....

de criatividade: simples exercícios de concordâncias, imitação infantil, imitação servil, *cria*, imitação viril, *progymnasmata rhetorica*, discursos, imitação ciceroniana, composição poética.

⁷¹ “Nunca como neste lugar foi tão necessário conhecer a psicologia (*natura*) de cada um. Há efectivamente os que se deixam levar pelo medo, há os que vão pela facilidade, há os que se deixam conduzir pela amizade. Se há que fazer acompanhar a condescendência e a amizade de algum sentimento de respeito não se desanimem as crianças deixando-as prostradas e se há que inculcar-lhes respeito no tratamento que não seja por exigência de requintes que os enervam. O estudo nunca poderá ser prolongado e frutuoso se for conseguido a modo de escravo tratado à pancada. O efeito será tanto maior quanto mais espontaneidade houver e os mestres se coibirem de magoar a suavidade, mas considerarem elogiosamente as pequenas coisas desde que sejam bem feitas”. Mais do que castigos devem propor-se prémios, conclui Perpinhão.

⁷² Seguramente depois do documento anterior, já que dele é feita menção, e antes de Agosto, data em que Perpinhão parte para Roma, adverte o editor dos *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, Ladislaus Lukács, vol. II, Roma, 1974, p. 658.

miniscência de um tempo vivido vem a primeiro plano como modelo de trabalho didáctico.

Ressalta, em primeiro lugar, a preparação de manuais de estudo e de ensino. Se se torna necessário pensar num *Compêndio de Gramática Latina* que substitua o elementaríssimo⁷³ manual *De primis latinae grammatices Rudimenta* de Aníbal Du Coudret, S. I.⁷⁴, e o seu complemento, a *Sintaxe latina* de Guarino Veronese⁷⁵, a aposta de Perpilhão vai para o *Compendium* que o P.e Manuel Álvares está a compor⁷⁶.

Vem logo depois a constituição de um *Plano de Estudos*. Relativamente a ele aconselha o jesuíta valenciano a ter em conta o currículo de Coimbra, que pode prestar muito bons serviços, ainda que consoante os lugares necessite de adaptações. Neste aspecto, como antes não se escusou a referir o nome de Manuel Álvares pela positiva, também agora não se coíbe de criticar o P.e Diogo Ledesma⁷⁷, a quem não reconhece nem ciência nem experiência⁷⁸.

Outras questões merecem ainda a atenção. Pronuncia-se, por exemplo, Perpilhão no *Memorial* sobre a criação de um *Prefeito de Estudos*, que considera dever ser dotado de qualidades de inteligência, prestígio, decisão, ciência, representação pública, responsabilidade disciplinar, juízo crítico sobre os textos que serão postos a público (sejam diálogos, comédias, tragédias, discursos), homem atento e bom conselheiro. De novo Coimbra aparece como referência⁷⁹.

.....
⁷³ “Ineptissima” chama a essa gramática Perpilhão.

⁷⁴ É autor do *De ratione studiorum Messanae*, de 1551.

⁷⁵ A informação é dada aqui também por L. Lukács, *loc. cit.*

⁷⁶ Tem Perpilhão consciência crítica e não deixa de julgar incompleta a primitiva gramática conimbricense: “Conimbricensis minus mala est [quam qua Romanum Collegium utitur, quae ineptissima est], uerum ita ut bonam appellare non possis”. É pouco explícito o valenciano quanto ao possível autor ou quanto à identificação do texto. Pela nossa parte, não pretendemos pressupor que se possa tratar do pequeno tratado *De constructione octo partium orationis*, Olissipone, 1557 Ioannes Barrerius = Évora BP Res. 156, que poderá ser atribuído com alguma razão a Manuel Álvares e que constituiria o primeiro esboço da sua gramática, que viria a ser publicada apenas mais tarde: *De institutione grammatica libri tres*, Olissipone 1572. Sendo muito elogioso relativamente a Manuel Álvares deixa entender que o projecto ainda estava em curso: “facillime et optime componet Emmanuel Alvarus lusitanus”.

⁷⁷ Atente-se na anotação do editor dos MP: “Prius scriptum erat P. Ledesma; quod delatum et uocabulo quidam substitutum est”.

⁷⁸ Atente-se em todo o passo: “Quae quidam conscripsit tum de syntaxi, tum de classibus constituendis, ea mihi nihil admodum habere uidentur boni. Nec mirum, nam neque scientiam huius generis habet, neque docendi usum”.

⁷⁹ “Est hic curator mirifice institutus et instructus Conimbricae, Romae autem nullus

Percebe-se também que a imagem conimbricense está por detrás da proposta de um corpo de *docentes bem seleccionados* ou do *Conselho dos mais competentes*.

Por outro lado, se repete as críticas e reservas antes demonstradas relativamente à admissão no cânone de autores de personalidades recentes, com certo espanto verificamos que a excepção é aberta para um outro conimbricense, Cipriano Soares, autor de *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti*⁸⁰. E se comenta as qualidades de linguagem que importa manter, segundo modelos de autores qualificados⁸¹, de novo as recordações de Portugal afloram para apontar um modelo em Pedro da Fonseca para a *Dialectica*⁸².

7. Se confrontarmos a exposição deste documento com outros do mesmo autor, teremos de reconhecer que a experiência portuguesa, tanto em Coimbra, como em Évora e já antes em Lisboa, no Colégio de Santo Antão, marcou Perijuan de Perpinià de forma indelével para a vida inteira. Os nomes dos autores de doutrina que surgem neste documento são estritamente portugueses e escassos. Se contrapusermos tal opção à diversidade que aparece em documento cronologicamente próximo⁸³, não pode a diferença deixar de ser interpretada como significativa. Neste, efectivamente, prevalece a diversidade de nomes: *Observationes Nizolli vel Thesaurus Ciceronianus, Sententiae Ciceronis, Valerius*

.....

adhuc fuit, aut fuit aliis rebus distentus, et in huiusmodi rebus indoctus, P. Olavio excepto”.

⁸⁰ Não há contradição por parte de Perpiniã, já que “Patris Cypriani libellos de arte rhetorica ideo probo, quia nihil habent nisi ex antiquis”. Para um enquadramento da retórica no ensino universitário português, seja-nos permitido remeter para Aníbal Pinto de Castro, “A Retórica”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II (1537-1771), Coimbra, 1997, pp. 723-734.

⁸¹ “A probatissimis auctoribus sumi non a gregibus imperitorum”.

⁸² “Est in Lusitania nonnulla huiusce rei cura, ut scripta Petri Afonsecae declarant”. Entenda-se Pedro da Fonseca, *Institutionum Dialecticarum libri octo*, Lisboa, 1564, que iria ter larga difusão, como dão testemunho as 53 edições conhecidas em pouco mais de meio século. Outros manuais entrarão também em vigor: Francisco de Toledo, *In Aristotelis Physicam Commentarii*; Chr. Clávio, *Epitome arithmeticae practicae*; R. Belarmino, *Institutiones linguae hebraicae*; Pedro Canísio, *Catecismo*.

⁸³ Cf. *Mon. Paedag. Soc. Iesu*, II, n.º 81, de inícios do ano 1565.

Maximus, *Exempla Sabelici, Martii Mandi, Andreae Eboracensis, Polianthea, Summa virtutum et vitiorum, Officina Textoris, Lactantius, Virmanius, atque alii si qui sunt huius generis scriptores*". Para nos situarmos nesta oposição, parece que Perpinhão, que é homem de cultura larga, quando se trata de escolher não hesita sobre o melhor e de se firmar sobre aquilo de que tem experiência directa. As suas preferências vão para Coimbra. Não são meras preferências pessoais. São opções de fundo.

Foi neste ambiente que se formou Anchieta. Nada mais natural do que associar a celebração do centenário da sua morte com a comemoração do 4º centenário da *Ratio Studiorum* que recolheu a experiência didáctica de que ele beneficiou⁸⁴.

De muitos modos pode ser definido o humanismo jesuítico dos primeiros tempos. Teremos de conceder que o espírito de grupo contribuiu para dar coesão a um ensino que se tomava como apostolado⁸⁵, mas se aprofundava numa relação de mestres empenhados numa tarefa comum. A "imersão num mundo de inter-relação"⁸⁶ não teria certamente dado tantos frutos nem seria tão integral se não tivesse havido a *amicitia* ou *societas*, que, tal como a *fides*, quando transfigurada pela *caritas*, transporta montanhas. A reflexão sobre as deficiências de um ensino⁸⁷ não leva tanto a denunciá-las como a propor-lhes alternativas.

.....

⁸⁴ Não será demais pô-lo em destaque quando obras como a de Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, Paris, 1994, p. 179, parecem esquecê-lo, para porem em relevo que a "elaboração da *Ratio Studiorum* (...) ganha pleno sentido no contexto e na tradição do humanismo romano propriamente dito". É óbvio que a irradiação de um modelo só podia fazer-se por meio de autoridade, e ela estava em Roma, de onde partiam as directivas de aplicação. Não se pode também menosprezar a intervenção de Inácio na planificação dos estudos (cf. W. V. Bangert, *op. cit.*, p. 41). Todavia, os dados não surgiam *ex abrupto* nem eram tomados *ex Minerua propria*, mas de uma experiência feita muitos anos antes e em lugares mais distantes.

⁸⁵ Paul Richard Blum, "Apostolato dei Collegi: on the integration of humanism in the educational programme of the Jesuits", *History of Universities*, 5, 1985, 101-115. Recordamos este autor as razões apontadas por Jacobus Pontanus, de seu nome Spanmüller, (em relatório de preparação da *Ratio Studiorum*) para justificar a dedicação ao ensino: acesso às grandes cidades; formação humanista, prestigiante para o seu tempo; formação moral da juventude; complementaridade entre formação humanista e formação espiritual; complementaridade entre Humanidades e formação pastoral.

⁸⁶ A expressão é de Jacqueline Lacotte, *loc. cit.*

⁸⁷ Inácio tinha experimentado o ensino em Alcalá e em Paris. Cf. W. V. Bangert, *op. cit.*, p. 41.

Não precisaram os Jesuítas portugueses dos inícios de contrapor as letras a outras actividades⁸⁸ nem se ficaram a lamentar o estado de definhamento da instituição escolar para inculcarmos os seus projectos. Afirmaram-se pela positiva, encarecendo o que encontravam de bom⁸⁹ e propondo o que lhes parecia mais conveniente para o momento, experimentando e criando as condições operativas para o efeito.

Anchieta, como muitos outros saídos das fileiras dos “apóstolos”, é um dos frutos desse ambiente⁹⁰. Pedro João Perpilhão (para usar o nome que mais se configura com a língua portuguesa), aqui recordado com algum pormenor, é um dos seus testemunhos mais explícitos. Figuras como as de Cipriano Soares e Manuel Álvares deixaram-nos os seus compêndios; o êxito comprovado dos mesmos constitui um desafio a uma análise comprovativa da sua qualidade científica e didáctica. Muitos outros saíram do seio conimbricense já nos primeiros tempos do seu trabalho no Colégio das Artes⁹¹. A *Ratio Studiorum*, com todo o valor que apresenta, muito lhes deve como experiência de grupo, antes de ser instrumento de autoridade.

.....
⁸⁸ Cf. Francisco Rico, “*Laudes litterarum*: Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento”, in *El sueño de humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Madrid, 1993, pp. 163-190; Juan Alcina Rovira, “Poliziano y los elogios de las letras en España (1500-1540)”, *Humanistica Lovaniensia*, 25, 1976, 198-222; P. E. Russell, “Arms versus Letters: towards a definition of Spanish fifteenth-century Humanism”, in *Aspects of the Renaissance: a Symposium*, ed. A. R. Lewis, Austin-Londres, 1967, 47-58.

⁸⁹ As *orationes de sapientia* a que fizemos referência obedeciam a modelos comuns, mas não deixavam de marcar diferenças que vinham necessariamente das perspectivas desenhadas pelos projectos próprios da Companhia.

⁹⁰ Anchieta chega a Coimbra em 1548 e entra na Companhia em 1551. Vem com a idade de 17 anos, e dois anos mais tarde, em 1553, já está a caminho do Brasil, onde chega em Dezembro. Temos de reconhecer que, se a sua formação no Colégio das Artes foi rápida, ela foi solidamente estruturada para produzir os frutos que lhe conhecemos. Cf. Américo da Costa Ramalho, “José de Anchieta em Coimbra”, e “A formação conimbricense de Anchieta” in *Anchieta 400 anos - Congresso Internacional (São Paulo, 18 a 20 de Setembro de 1997)*, São Paulo, 1998, pp. 295-303 e 305-315, bem como “A formação conimbricense de Anchieta”, *Humanitas*, 50, 1998, 709-720.

⁹¹ Nomes como os de Manuel de Sá (que com 18 anos ensina já Filosofia na Universidade de Gândia, passando depois a Roma em 1557, onde é nomeado por Pio V corrector da Bíblia, e intervém na fundação do Colégio de Jesus em Milão) ou de Sebastião de Moraes (que virá a ocupar o cargo de Principal no Colégio de Parma e será o primeiro bispo nomeado do Japão) são também eles os representantes de um grupo deveras significativo.

(Página deixada propositadamente em branco)



AIRES RODEIA PEREIRA

Portugal, Universidade de Aveiro

A POETICA MUSICAL DE J. BURMEISTER NO DISCURSO POLIFÓNICO DO SÉC. XVI.

Em 26 de Julho de 1544, estando em Évora, D. João III nomeia por alvará, Mateus de Aranda professor da cadeira de música em Coimbra. Eis o teor do documento¹: “Eu el Rey faço saber a vos Reitor lentes deputados / & cōselhors da universidade de coimbra que por auer meu serviço / & bem desa universidade que aja nella huma cadeiera de / musyca & cõfiando de mateus daranda mestre da Capela da see desta cidade” [...]. Nos estatutos da Universidade fala-se das funções do lente de música e das suas obrigações. No título VI, fol. 4, se estabelecia que: “terá o mestre da musica particular cuidado de ensinar aos moços da capella canto de órgão, e canto chão, e alem do sobredito comprirá com a obrigação da cadeira de música. Além de que [...] ao méstre da musica pertencerá examinar os oppositores pera as capellarias da capella no canto, [...] e acrescenta que “por qualquer modo que seja regerá a estante”². Ambos os documentos deixam transparecer que o ensino e a investigação no âmbito da teoria musical deveriam estar associados à

.....
¹ *Estatutos da Universidade de Coimbra, Confirmados por el-Rei Dom Philippe, primeiro deste nome*, Coimbra, 1593.

² *ibidem*.

prática da direcção coral e ao ensino. Encontramos esta mesma preocupação em Burmeister, teórico alemão do séc. XVI que se dedicou ao estudo das relações entre retórica e música e desde a sua primeira obra intitulada *Hypomnematum Musicae*, 1599,³ revela a preocupação de expor as formas de tornar mais expressivas, quer a música, quer a própria direcção coral, pois este tratado, esclarece, destina-se, como se pode ler no título, “ad chorum gubernandum, catumque componendum conscripta”. Tem, deste modo, uma dupla função, a *performance* e a prática composicional. E, como ele próprio explica, as figuras de retórica destinam-se à interpretação mais expressiva e por isso dizem respeito, tanto às técnicas composicionais, como a facilitar a direcção coral e à compreensão das próprias obras. Neste sentido surge um extenso capítulo dedicado aos ornamentos e, outro, relacionado com o anterior, relativo aos tipos de polifonia. A comparação desta obra com a terceira publicação do autor, *Musica Poetica*⁴, revela uma correspondência e continuidade entre ambas, inseridas numa investigação que tem de comum a análise de processos de composição contrapontística e em particular as figuras de retórica que a suportam num plano estético. O objectivo de Burmeister era a *poiesis*, isto é, a criação musical inspirada na estrutura da retórica. Na segunda das suas obras, relacionadas com este mesmo assunto, intitulada *Musica Autoschediastike*, 1601, quer dizer, sobre a improvisação, também consagra um capítulo dedicado à direcção coral, e outro acerca de como cantar melodias expressivamente. Neste ponto, cabe-nos recordar que Tibério, na sua obra *De figuris Demosthenicis*⁵, já havia incluído a figura *autoschedion* na lista dos seus *schemata* retóricos. E, neste domínio, é relevante salientar que Mateus de Aranda, no seu *Tractado de Canto Mensurable*, na “declaracion de algunas cosas que en este tractado se contienem”⁶, conclui esclarecendo que “os mestres de

³ A obra de Burmeister está reunida em Martin Ruhnke, *Joachim Burmeister: Ein Beitrag zur Musiklehre um 1600*, Kassel, Baren reiter, 1955. Uma obra que é citada muitas vezes por Burmeister é a de Melanchthon, *Elementorum rhetorices libri duo*, Wittenberg, 1542, que encontramos em moderna tradução sob o título *British and Continental Rhetoric and Elocution*, An Arbor: University Microfilms, 1953.

⁴ Cf. *Musica Poetica, Magistri Joachimni Burmeisteri Lunaeburgi, Scholae Rostochiensis Collegae Classici*, Rostochii, Excudebat Stephanus Myliander, 1606. Em edição contemporânea encontramos a obra, com facsimile do texto original, em Joachim Burmeister, *Musical Poetics*, ed., comm. B. Rivera, London, 1993.

⁵ Cf. Tiberius, *De figuris Demosthenicis*, ed. Guilemus Ballaira, Roma, 1968, p. 21.

coro também inventam algo”. Quer isto dizer que a improvisação faz parte da resolução de problemas interpretativos, embora Aranda seja preciso ao submeter a direcção coral ao próprio movimento que indicam “*los lactidos del pulso moderado. sin ni de vagar ni de priesa.*” Esta maneira de dizer implica a aceitação daquilo que os italianos chamavam o *tactus*, isto é, “un certo segno formato a imitazione del polso ben sano per elevazione e deposizione della mano di quel che governa”, definição tirada da *Scintille di Musica* de Lanfranco, de 1533. A este conceito Aranda explica, ainda, que se devem conduzir as vozes, *nem de vagar nem de pressa*, destacando o *pathos* e o *ethos*, subjacentes à música, através do texto literário. É, sem dúvida, relativo à comunicação do *pathos* que vemos emergir, em teóricos como Burmeister, a necessidade das figuras de retórica. E, neste plano, desde logo, encontramos a *pathopeia* (*pathopoiia*), que surge, sobretudo, recorrendo a meios tons e modos que exprimem um *ethos* ou um *pathos* determinados. Mas existem figuras, como a *palillogia*, que se aplicam ao *cantus firmus* e às obras polifónicas. Ora, o estudo e trabalho sobre o *cantus firmus*, também o podemos encontrar na obra que Mateus de Aranda consagra à polifonia, na qual um *cantus firmus* proveniente do canto-chão é abordado com o mesmo relevo expressivo que Burmeister dá à *palillogia*, que se desenvolve na linha melódica mais grave, através de todo o processo de repetição.

A segunda parte da *Música Autoschediastike*, na secção intitulada *Chorodioeceseos*, ou direcção coral, explica Burmeister como o estudo da melodia, os seus *genera*, tipos de polifonia e mensuração se relacionam com o que o autor chama *melos affectionis*. Estas mesmas secções são tratadas por Mateus de Aranda no seu *Tractado de Canto Mensurable*. A explicitação das proporções numéricas dos intervalos e dos *genera*, que Aranda desenvolve, Burmeister aplica-os à execução e à direcção. E, quer Aranda, quer Burmeister relacionam com a direcção coral a absoluta necessidade de uma boa colocação vocal. Neste domínio Burmeister fundamenta-se em Horacio⁷, utilizando a expressão horaciana “*aurea mediocritas*” para mostrar que se deve escolher uma afi-

.....

⁶ Cf. *Tractado de Canto Mensurable*, ed. facsimilada, intr. e notas de José Augusto Alegria, Lisboa, 1978, 71.

⁷ Cf. *Carmina*, 2,10, 5.

nação vocal moderada, a partir da qual era mais fácil realizar ornamentos como *mordantiae* e *coloraturae* (descritos também por Cícero e Quintiliano). Esta mesma afinação permite executar as figuras mais fluentemente. A colocação da voz, que tinha importância na retórica, é abordada por Burmeister em *Musica Autoschediastike*, num capítulo intitulado *Musicae practicae sive artis canendi ratio*, e a mesma preocupação pela colocação vocal está igualmente presente na “Conclusão Terceira” do *Tractado de Canto Mensurable* de Mateus de Aranda, na qual se adverte para a necessidade de cantar sem recursos artificiais e de cada uma das vozes cantar equilibradamente dentro dos extremos ou tessituras: “del extremo mas baxo del canto llano al extremo mas alto del contrapuncto”.

A relação entre retórica e música envolve, como explica Burmeister, nesta última obra citada, a interligação entre três âmbitos de estudo: a música *speculativa*, *practica* e *poetica*. As obras de Burmeister são, como ele próprio salienta, fundamentadas em autores da antiguidade clássica, mas teve nelas especial referência a obra de Lucas Lossius, *Erotemata Dialecticae et Rhetoricae Philippi Menanchthonis*, publicada em 1552. O seu método de estudo das figuras de retórica é a análise e a composição estilística, que designa por “imitação” e lhe permite conhecer a técnica composicional do seu tempo, tornando o estudo da retórica, não uma hipótese, mas um resultado evidente do que se evidenciava na prática.

A preocupação pela análise das figuras de retórica não se limitava, no entanto, ao estudo da semiologia musical. As relações entre o texto poético e a música também eram alvo do trabalho dos teóricos deste período. E a este propósito é relevante apresentar um excerto da obra de Zarlino, *Acerca dos Modos*, na qual o autor esclarece que “a primeira matéria que devemos abordar na análise é o texto, seguindo o sentido das palavras, e, depois, analisaremos o tenor e a forma como ele executa notas, modos e cadências, de acordo com o sentido que os períodos literários exigem”. É inserindo-se nesta preocupação, que domina o séc. XVI e vai desenvolver-se posteriormente, que o humanista Gallus Dressler, na sua obra *Praecepta musicae poeticae*, 1563, insere na análise da composição musical a divisão em partes que Aristóteles havia estabelecido na *Poética*, relativamente à tragédia e à poesia épica, nomeadamente em *arche*, *meson eteleute*, que correspondem ao *exordium*, *medi-*

um e finis da oratória clássica, os quais passaram a ser aplicados à polifonia, não como um procedimento extrínseco à forma das obras, mas resultante de um estudo delas próprias. O estudo da forma e a preocupação pela expressividade musical já está presente em Mateus de Aranda ao definir na “Conclusão Segunda”, do seu *Tractado de Canto Mensurable*, as regras de contraponto, nomeadamente as cadências, as consonâncias e os movimentos das vozes, matérias essenciais para realizar a expressão da oratória em música. Mas, também as formas que Burmeister explicita como figuras da retórica são definidas por teóricos do tempo de Aranda, como é o caso de Marcos Duran, autor da *Súmula de Canto de Órgano, Contrapuncto y Composición*, impresso em Salamanca em 1500, que descreve a fuga simultaneamente como forma, mas, ao mesmo tempo, em moldes semelhantes àqueles que Burmeister usou para descrever a sua figura “*fuga realis*”: “fuga o caça decimos en la musica quando una voz o especie va contrahaciendo los pasos o melodia de otra especie imperfecta de contrapuncto dexando pasar un compás, dos o más. E va una voz diciendo lo mismo o casi que la otra, guardando que en el proceder no se toquen las especies perfectas hasta en fin de las fuga o caça”⁸.

Neste aspecto, o paralelismo com Burmeister pode observar-se na sua *Musica Poetica*: “*fuga Realis* é aquela disposição da harmonia na qual todas as vozes imitam, usando intervalos idênticos, ou similares, uma certa *affectio* dada por uma voz na combinação das restantes. Na *fuga realis*, a melodia é tratada imitativamente, e este facto forma e determina as cadências, de tal forma que nalguns pontos deve salientarse a convergência das consonâncias. Um dos tipos de voz fugal é a principal (*prophoneousa*), e outra funciona como consequente (*hysterophonos*). É a primeira que representa a melodia sob a qual recai o carácter de *affectio* melódica. E este facto determina precisamente o significado da voz principal ou melodia da fuga. As vozes das fugas são designadas, respectivamente, pela entrada como *protos*, *deuteros*, *trite*, como uma *divisio argumentationis*. Na *concordibus coniugatis sonorum* são realizadas as conjugações e *disputatio* dos vários argumentos representados por cada uma das vozes e seu respectivo desenvolvimento. Tal como na retórica, também na *fuga realis* existe um *incrementum conse-*

⁸ Cf. Marcos Duran, *Súmula de Canto de Órgano, Contrapuncto y Composición*, II, 176.

*quetur syntaxis*⁹. É aqui visível especialmente a preocupação do compositor em atender ao emprego de intervalos expressivos de modo a formar melodias elegantes (ex: Ivo de Vento, *Latinae Cantiones, quas vulgo motteta vocant*, 1570, e *Thesauri musici tonus tertius continens cantiones sacras, quas vulgo motetas vocant*, 1564). No entanto, na fuga encontramos um segundo ornamento, a *metalepsis*, isto é, quando duas melodias se interligam e se metamorfoseiam entre si, na polifonia, tratadas de modo fugato. A este propósito, o exemplo mais claro em Mateus de Aranda surge na “última Conclusão de contraponto”, na qual o teórico começa por definir a primeira maneira de concordância que consiste no canto-chão na voz do baixo e no contraponto para o tiple e para o alto, indo “juntamente en terminos distintos acordadamente en consonancia sem cantar tres vozes o quatro concertadamente distintas cada una por si en su termino distinto [...]”

Esta consideração das figuras retóricas em música está em paralelismo com a concepção também originária da oratória clássica de que é possível produzir efeitos psicológicos no auditório. Deste modo, Ramos de Pareja, na sua obra intitulada *Musica Prática*, datada de 1440, admite a capacidade de a música influir “in humanos animos”, e Guillerme de Podio, numa obra intitulada *Ars Musicorum*, impressa em Valência em 1495, atribui à música a dupla faculdade de produzir sentimentos de alegria ou tristeza e de influir sobre as paixões (*passionem incitatur*), usando uma terminologia muito próxima daquela com que Descartes haveria de exprimir-se, um século mais tarde, ao afirmar no seu *Compendium Musicae*, que “finis, ut delectet, variosque in nobis moveat affectus”, acrescentando: “fieri autem possunt cantilenae simul tristes et delectabiles”. Burmeister formula uma teoria das afecções exemplificando com um moteto de Lasso, *In me transierunt*, como, através do que designou por segmentos ou períodos, estão expressas diversas afecções e figuras retóricas. Assim, o próprio texto de Orlando di Lasso consagra afecções, como *irae*, *terrores*, *dolor*, modelados com materiais musicais adequados como o modo próprio que exprime cada uma das *affectiones*, o tipo de contraponto, o sistema de acidentes e os próprios ritmos e pausas.

Na *Musica Antoschediastike*, Burmeister define *affectio* como um

⁹ Cf. *Ibidem*, XII, 159.

estado de espírito expresso num período, ou numa melodia, ou numa peça, terminada por uma cadência, e acrescenta: “quae animos et corda hominum movet et afficit”. Podemos nesta delimitação de afecção ver a similitude com os conceitos de oratória que Cícero exprime em *De inventione*¹⁰: “affectio é uma mudança temporária na mente ou no corpo devida a alguma causa”, e cita, entre outras: *laetitia*, *cupiditas*, *metus*, *molestia* e *morbis*. As categorias de afecções citadas por Burmeister seguiram, em grande medida o *Thesaurus eruditionis scholasticae*, editado em Leipzig em 1587. No entanto, não podemos esquecer que a preocupação por relacionar a música com a retórica não partiu apenas dos teóricos musicais e dos compositores, mas dos antigos, como por exemplo Pseudo-Longino, no seu *Tratado sobre o Sublime*¹¹, no qual afirma que: “a composição poética (*synthesis*) é uma espécie de melodia (*harmonia*) em palavras”. E em Quintiliano, *Institutio Oratoria*¹², esclarece o autor que o conhecimento da música é indispensável ao poeta, ao orador e ao gramático. De acordo com Cícero, *De Oratore*¹³, o perfeito orador é aquele que “de omnibus rebus possit varie copioseque dicere”. Na *Música Poetica* de Burmeister as diferenças entre todos os géneros de intervalos e, em particular, as variedades de *tríades*, permitiram-lhe usar termos retóricos para os designar, nomeadamente, aos intervalos maior e menor, nomeava-os *plenus* e *non plenus*. No entanto, neste domínio dos intervalos musicais, Burmeister criou uma figura retórica que denominou *kakokrypsis dissonantiarum* e que consiste na mistura de uma dissonância com uma consonância. Trata-se de uma forma de criar a tensão resolutiva da consonância que surge como desiderativa após a dissonância.

Numa secção de destaque da sua obra: *Musica Autoschediastike*, expandida em *Musica Poetica*, Burmeister mostra como é possível construir com um efeito oratório uma obra tomando como modelo o moteto de Lassus, *In me transierunt*. O que Burmeister faz é uma análise retórica, na qual demonstra quais as figuras que o autor usou na sua composição. Chama aos períodos *affectiones*. De acordo com

.....
¹⁰ Cf. 1, 25, 36.

¹¹ Cf. 39, 3.

¹² Cf. 1, 10-9-18.

¹³ Cf. 1,13,19.

Burmeister, os períodos de uma obra são como uma oração e ligam-se como num discurso.

Na *Musica Poetica*, no capítulo intitulado, *de Ornamentis sive de figuris Musicis*, um ornamento musical surge como uma figura, que em harmonia se designa melodia, o qual se delimita num período começando por uma cadência e terminando com outra. Parte do método natural de composição, e pretende atingir elegância (*virtus*) ao assumir e adotar um carácter ornamental. Existem dois tipos de ornamento: um diz respeito à harmonia, e o outro à melodia. Num ornamento do período harmónico, consistindo em determinado número de vozes que adoptam um novo carácter, este é incompatível com o simples encadeamento que se baseia puramente em consonâncias. No domínio harmónico existem dezasseis espécies de figuras: (1) *fuga realis*, (2) *metalepsis*, (3) *hypallage*, (4) *apocope*, (5) *noema*, (6) *analepsis*, (7) *mimesis*, (8) *anadiplosis*, (9) *symblema*, (10) *syncopa* ou *syneresis*, (11) *pleonasmus*, (12) *auxesis*, (13) *pathopeia*, (14) *hypotyposis*, (15) *aposiopesis*, (16) *anaploke*.

O ornamento da melodia pertence apenas a uma voz individual, e neste plano podemos enumerar seis espécies: (1) *parembole*, (2) *palilogia*, (3) *climax*, (4) *parrhesia*, (5) *hyperbole*, (6) *hypobole*. E quatro figuras que se seguem pertencem a ambos os tipos (melódico e harmónico): (1) *congeries*, (2) *homostichaonta*, ou *homoioikineomena*, que significa movimento simultâneo (ou fauxbourdon), (3) *anaphora*, (4) *fuga imaginária*.¹⁴ Ao terminar a enumeração das figuras, Burmeister adverte: “espero que o compositor aprendiz não esteja na expectativa de encontrar aqui regras para formar os ornamentos musicais, ou figuras. A sua variedade é tão conhecida entre os compositores que se torna para nós difícil determinar o seu número. As figuras não permitem que construamos algo de novo ou de diferente das regras sintácticas da música. Apenas podemos observar, num ou noutro compasso, características similares a exemplos que foram usados pelos grandes compositores (a respeito do emprego de figuras). Neste caso não temos os mesmos intervalos, ou sonoridades, mas algo que pode ser similar. Nesta obra apenas pretendemos ser uma espécie de guia no qual apresentamos as definições e descrições dos ornamentos. [...] No caso dos ornamentos não são tão importantes as regras, mas a prática, e esta consegue-se através do exer-

.....
¹⁴ Cf. XIII, 182.

cício e de obras pedagógicas a partir das quais se pretende que o estudante adorne (ornamente) peças ou figuras, que podem ser variadas para cada situação. Para tal é necessário examinar muitas obras sob o ponto de vista harmónico. Nesta análise deve-se procurar evidenciar a relação entre a figura usada e a harmonia e compará-la com outras situações similares onde essa figura se empregue”¹⁵.

No século XVI era a retórica ensinada em todas as escolas portuguesas. Nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1559 está consignado que faziam parte obrigatória do programa para os que se apresentavam à licenciatura em Artes as cadeiras de gramática e retórica. Nestes estatutos podemos ler: “*dos exames para os lecenceados em Artes*, “Acabados os exames dos bachareis para leccionados, o Reitor hum dia à tarde, que será vespera de alguma festa, na qual se hão-de dar as licenças, se ajuntará com o Chancelario e os mais examinadores e alli examinarão todos os ditos bachareis, hum e hum, pola ordem que os examinarão, asentando-se na mesma pedra, da grammatica, rhetorica, em porfia; e para este exame trará cada hum versos e oração composta”.

Se a retórica tinha um papel central nos estudos e a cátedra de música que Mateus de Aranda ocupava fazia parte dos *curricula* das humanidades, era natural que à arte musical se associasse também a retórica, já que a partir dela, no dizer de Aranda, “o conhecimento e a experiência das humanidades servem para mas atreuidamente ... cantar y conponer”.

.....
¹⁵ Cf. *idem*.

(Página deixada propositadamente em branco)



AMÉRICO DA COSTA RAMALHO

Portugal, Universidade de Coimbra

AINDA, ANCHIETA E COIMBRA

O meu interesse por Anchieta é relativamente antigo. Em 1976, ao reger um curso sobre Latim Renascentista no mestrado de Estudos Clássicos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (U.F.R.J.), escolhi para autor principal José de Anchieta e os seus poemas latinos, sobretudo o *De Gestis Mendi de Saa*. Procurava assim um tema de cultura que fosse do interesse dos meus alunos brasileiros.

Em Julho desse ano, num congresso realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (U.E.R.J.), li a comunicação intitulada “Coimbra no tempo de Anchieta” em que, pela primeira vez no Brasil, foram apresentados os resultados da investigação, levada a efeito no Seminário de Latim da Faculdade de Letras de Coimbra, sobre a figura e a obra de Cataldo Parísio Sículo. A introdução do Humanismo Renascentista em Portugal era antecipada para os finais do século XV, em vez da tradicional opinião que a colocava em meados do século XVI.

Também nessa comunicação foi apresentado o documento, então acabado de descobrir no Arquivo da Universidade de Coimbra, pela técnica superior do Arquivo, Dr^a. Georgina Trigo Ferreira, que fazia parte do meu grupo de investigação no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos de Coimbra.

Eu encarregara a Maria Georgina de procurar documentos relativos á presença de José de Anchieta no Colégio das Artes, fundado em 1548. Nada tendo aparecido a respeito de Anchieta, lembrei-me de que José viera para Coimbra com seu irmão mais velho Pedro Nuñez, filho do primeiro casamento de sua mãe. E pus a Maria Georgina na pista de Pedro Nuñez. E aí apareceram documentos. Sobretudo um que reza assim:

pedro nunez / provou pedro nunez de tenerife das Canarias de Castella diante do Sor frei diogo de murça Reitor dous cursos em Canones que começarão pollo outubro de I bc quarenta e oito e acabarão por I bc Lta e forão testemunhas que asi o jurarão os bachareis diogo madeira e hieronimo sueiro e eu diogo dazevedo o screui aos XI dias de julho de I bc Lta e quatro annos.
yeronimo sueiro dioguo madeira

Portanto, segundo este documento, José de Anchieta estava em Coimbra em Outubro de 1548, visto que nesse mês seu irmão Pedro Nuñez começara a frequentar a Faculdade de Cânones.

O Prof. Pedro Calmon ouviu falar desta comunicação ao referido congresso e pediu-me que a repetisse sob a forma de conferência no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, de que era presidente. E assim, numa sessão concorrida, em que respondi a numerosas perguntas dos sócios do Instituto Histórico e Geográfico sobre o século XVI português, foi lida a conferência do Rio de Janeiro que mais tarde saiu publicada na respectiva *Revista*, além de aparecer nas *Actas* do congresso para que fora inicialmente escrita.

Entretanto, regressado a Portugal, publiquei na revista *Humanitas* do Instituto de Estudos Clássicos da Universidade conimbricense, vol. XXIX-XXX, 1977-78, p.226-229, a nota de investigação nº “XI – Anchieta em Coimbra”, na qual incluí uma fotografia do documento que se encontra no Arquivo da Universidade, na colecção de *Autos e Graus (1554-1557)*, vol. 5, fol. 47, cad. 1. Essa nota de investigação foi posteriormente reimpressa, com a dita fotografia, no meu livro *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. I, Coimbra, 1988, p.176-180. A propósito: este livro foi distinguido na altura com o “Prémio Laranjo Coelho da Academia Portuguesa da História.”

Nessa nota de investigação, escrevia eu entre outras coisas: “Já

depois da publicação da comunicação ao 8º Congresso Brasileiro de Língua e Literatura, consegui obter o livro do Pe Hélio Abranches Viotti, S.J., *Anchieta, o Apóstolo do Brasil*, São Paulo, 1966, em que o mesmo ano de 1548, da chegada a Coimbra, é obtido a partir de documentos existentes no Arquivo Secreto Vaticano (cf. p. 28, n. 8)”.

Mas o documento de Coimbra é importante sob outros aspectos que nunca foram postos em relevo. Fá-lo-ei hoje, não pela primeira vez, mas de forma nova.

Tive ocasião de ouvir no Congresso Anchietano de La Laguna, nas ilhas Canárias, terra onde José de Anchieta nasceu em 1534, ao historiador Antonio Rumeo de Armas que José veio a Coimbra com seu irmão Pedro, para estudarem ambos no colégio das Artes. Não querendo contrariar publicamente o notável investigador espanhol, guardei-me para o fim da sessão em que, em conversa particular, informei Rumeo de Armas de que só José viera estudar no Colégio das Artes, pois seu irmão, mais velho e mais adiantado em estudos, se matriculara na Faculdade de Cânones.

Posteriormente, verifiquei que a opinião de Rumeo de Armas era corrente e se encontrava, por exemplo, na biografia, aliás boa, de Hélio Viotti de 1966 e na introdução ao volume das *Cartas*, de 1984.

Eis os textos de Viotti: “Aos 14 anos, em 1548, foi enviado em companhia de seu irmão mais velho, por parte da mãe, Pero Nuñez, depois sacerdote, a matricular-se no Colégio das Artes, anexo à Universidade de Coimbra e então reorganizado por Dom João III com excelentes professores. Diogo de Teive foi ali seu mestre principal.”¹. Em vez de ‘reorganizado’, seria melhor dizer ‘fundado’.

Aqui não resulta claro se o irmão também se matricula no Colégio das Artes, mas parece. Onde não pode haver dúvidas é no trecho seguinte de outro livro mais moderno do mesmo Pe Viotti: “Ao atingir os 14 anos, tratou seu pai de enviá-lo, para mais amplos estudos, ao remodelado Colégio das Artes, anexo à Universidade de Coimbra. Com um irmão mais velho, depois sacerdote, Pedro Nuñez, aí se matriculou no ano de 1548”². Ora o documento de Coimbra mostra claramente que

.....

¹ H. A. Viotti, *Anchieta, o apóstolo do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1966, p. 28.

² H. A. Viotti, *Pe Joseph de Anchieta, Cartas* (Pesquisa, introdução e notas), São Paulo, Edições Loyola, 1984, p. 13.

Pedro Nuñez se não matricula no Colégio das Artes, mas na Faculdade de Cânones que era coisa muito diferente.

E aqui chega a ocasião de responder a uma pergunta feita muitas vezes, principalmente em Espanha e no Brasil. Porquê a escolha de Coimbra e não de Salamanca ou de Alcalá?

Recorde-se que, quando os dois irmãos saem de La Laguna, o mais importante é o mais velho, Pedro, mais adiantado e candidato á Faculdade de Cânones. Creio que está aqui a resposta.

Na Coimbra de 1548, havia um famoso professor de Cânones, considerado o melhor da Península Ibérica e talvez da Europa. Em Coimbra, era sem dúvida o professor de maior prestígio, que D. João III trouxera de Salamanca, pagando-lhe o melhor ordenado que se conhecia na Universidade, e depois de grandes esforços e negociações em que intervieria o próprio Imperador Carlos V, a pedido de seu cunhado, o rei de Portugal.

E acontece que Martín de Azpilcueta era basco, como Júan de Anchieta, pai de José Anchieta e padrasto de Pedro Nuñez. Não esqueçamos que, muitos anos mais tarde, já sacerdote e provincial dos Jesuítas, num texto autógrafo intitulado “Breve Informação do Brasil”, o Pe José escrevia a respeito de si próprio: “O sexto provincial [do Brasil, é] o Pe José de Anchieta, biscainho, o ano de 1577 e ainda tem o cargo neste presente ano de 1584”³. Isto é, apesar de nascido em La Laguna, nas Ilhas Canárias, em 1534, cinquenta anos mais tarde, em 1584, José de Anchieta ainda se considerava “biscainho”, ou seja, natural do País Basco, de onde, na realidade, era seu pai.

Ora em Coimbra, no século XVI, sabia-se que Martín de Azpilcueta era parente de Francisco Xavier, também ele basco e companheiro de outro basco, Inácio de Loyola, o fundador da Companhia de Jesus, e hoje admite-se, que Juán de Anchieta, o pai de José, fosse também parente de Inácio de Loyola. Assim sendo, Martín de Azpilcueta, o Doutor Navarro, Inácio de Loyola e Juán de Anchieta, o pai de José, eram todos bascos e possivelmente parentes uns dos outros. Aí está uma boa razão para que os filhos de Juán de Anchieta viessem estudar a Coimbra, onde pontificava um basco, Martín de Azpilcueta, canonista de renome internacional.

.....
³ Cf. “Pe José de Anchieta, *Textos Históricos* (Pesquisa, introdução e notas do Pe Hélio Abranches Viotti S.J.)”, *Obras Completas*, Edições Loyola, S. Paulo, 1989, vol. 9, p. 58.

Com a partida para o Brasil, os cinco anos (1548-53) de Coimbra não foram esquecidos. O nome da cidade universitária ocorre mais de uma vez nos escritos de Anchieta e dos seus biógrafos. Nas cartas, cito, por exemplo, a enviada “aos padres e irmãos de Coimbra”, escrita em Piratininga, a 15 de Agosto de 1554; ou a “carta do irmão José de Anchieta aos irmãos e enfermos de Coimbra”, dirigida aos seus mestres e colegas de estudos, convidando os doentes a virem para o Brasil onde o clima sadio e as ocupações contínuas, além da falta de remédios e mezinhas, os fariam esquecer-se de si próprios e das suas doenças. Esta carta é bem conhecida, porque nela Anchieta dá mostras do seu sentido de humor e do seu espírito jocosamente irónico, usando uma linguagem despreocupada de estudante para estudantes que alguns têm achado imprópria de um futuro santo. Cito os dois trechos em questão da carta autógrafa, em português: “Neste tempo que estive em Piratininga, que foi mais de um ano, servi de alveitar algum tempo, isto é, de médico daqueles índios...”. E mais adiante, na intenção de fazer rir os seus interlocutores distantes, autodepreciando-se nas suas pretensões de médico, volta a insistir na caracterização da sua actividade: “Partindo-se o Irmão Gregório de lá, fiquei em seu lugar, que foi o mais do tempo, e sangrei muitos duas e três vezes e cobram saúde. E juntamente servia de deitar emplastros, levantar espinhelas e outros ofícios de alveitar, que eram necessários para aqueles cavalos, isto é os índios.”⁴

A bem dizer, Anchieta parece não ter esquecido os seus amigos e colegas de Coimbra, com muitos dos quais trabalhou no Brasil, a começar pelo superior Padre Manuel da Nóbrega e a acabar no próprio bispo D. Pedro Leitão. Por outro lado, os seus dois livros impressos em vida, ambos saíram de tipografias de Coimbra, o *De Gestis Mendi de Saa*, em 1563, por João Álvares; e a *Arte de Grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*, por António de Mariz, em 1595.

Uma vez, em São Vicente, resolveu dizer missa de *requiem* no dia solene da comemoração de São João Evangelista. Perguntou-lhe o Padre Manuel da Nóbrega porque procedera assim, “Responde que dissera missa por um padre da Companhia que fora seu condiscipulo e amigo, sendo estudantes em Coimbra, que aquela madrugada dera a sua alma a Deus no nosso colégio do Loreto, em Itália”⁵.

.....
⁴ *Idem*, p. 83.

De Manuel da Nóbrega, o grande evangelizador do Brasil, escreveu Anchieta: “Era para com os irmãos muito benigno e piedoso e pelas entranhas de amor com que os amava, sempre conservou a santa sinceridade antiga de Coimbra, falando a todos por vós.”⁶

Esta “santa sinceridade antiga de Coimbra” é uma manifestação de saudade que me recorda a dos padres jesuítas do Japão, no *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam... Dialogus*, do Pe Duarte de Sande, publicado em Macau, em 1590. É Lino, jovem nipónico, um dos interlocutores do *Dialogus* quem fala. Uso a minha tradução publicada em 1997:

Sabemos que o nome da cidade de Coimbra, a que fizeste referência na conclusão do diálogo anterior, aparece com frequência nas conversas dos padres da Companhia de Jesus e que a saudade gostosa e a memória do colégio conimbricense, no qual muitos deles foram educados, se renovam repetidamente. Por estas razões, desejamos com empenho ser informados tanto da cidade, como do seu famoso Colégio.

Assim, abre o “Colóquio Trigésimo Primeiro” do *Dialogus*.

Mas, voltando a Anchieta. Na carta ao geral Claudio Acquaviva, escrita da Baía, a 1 de Janeiro de 1582, conta a cerimónia de colação do grau aos novos bacharéis e licenciados em Artes, do Colégio da Baía. Quem ler o *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, verificará que essa cerimónia tem muito de parecido com cerimónias idênticas em Alcalá e Coimbra, descritas nesse livro. Como Anchieta não esteve em Alcalá, foi de Coimbra que levou o modelo.

José de Anchieta foi um grande humanista e um poeta latino inspirado. Basta ler uma carta, como a escrita de São Vicente, em 31 de Maio de 1560, ao geral Pedro Laínez (p. 121), sobre a fauna e flora do Brasil, ou os dois poemas principais, *De gestis Mendi de Saa* e *De beata Dei Matre, Virgine Maria*, para nos darmos conta disso.

Mas não deve exagerar-se: Anchieta não é o autor de quantos tex-

.....

⁵ Estas palavras são do seu biógrafo Pero Rodrigues, na edição do Pe Viotti, São Paulo, 1982, p. 156.

⁶ Pe José de Anchieta. *Textos Históricos*. (Pesquisa, introdução e notas do Pe Hélio Abranches Viotti, S.J.), *Obras Completas*, Edições Loyola, São Paulo, 1989, vol. IX, p. 133.

tos latinos aparecem anónimos no século XVI, nem lhe devemos atribuir palavras que outros inventaram. Eu explico-me.

Quando estava no Rio de Janeiro, em 1976, tive a honra de conhecer o padre Armando Cardoso, nascido em Portugal e o principal tradutor de Anchieta. O Senhor Pe Armando Cardoso era então uma distinta figura de sacerdote, cuja amabilidade e gentileza muito me cativaram. No Colégio de Santo Inácio, na rua de São Clemente, não longe do local onde eu vivia, mostrou-me um códice latino manuscrito do século XVI, dum género que me era familiar, há anos, como estudioso do Humanismo. Conhecia outros semelhantes em Coimbra, Lisboa, Évora e Nova Iorque.⁷

Folheando o códice, não me foi difícil descobrir, por serem meus conhecidos, do Seminário de Latim, numerosos trechos das tragédias de Miguel Venegas, alguns deles compostos em Coimbra, quando Venegas aí ensinou no Colégio dos Jesuítas, antes de ter sido “licenciado” da Companhia. Os jesuítas fizeram representar as suas tragédias por toda a Europa, ocultando-lhe o nome, depois que ele saiu da Societas Iesu.

Poemas de outros autores, incluídos neste manuscrito, aparecem nos códices da Companhia de Jesus de Coimbra, Lisboa e Évora, contrariando assim a opinião do Pe José Zabala, S.J. que atribuía o códice latino do Rio à autoria senão total, pelo menos maioritária, de José de Anchieta. Foi o Senhor Pe Armando Cardoso quem me transmitiu esta opinião (aliás, expressa na cópia dactilografada) do seu colega Zabala, já falecido, que outrora se interessou vivamente pelos escritos latinos de Anchieta.

Tenho em meu poder uma transcrição dactilografada do códice, que me foi oferecida pelo Prof. Carlos Tannus, e espero poder identificar os autores da maior parte dos poemas nele contidos.

Outros exageros sobre Anchieta vêm das Canárias, sua pátria. Assim, o Prof. José Maria Fornell Lombardo que publicou uma tradução do poema *De Gestis Mendi de Saa* em castelhano, escreve sobre a palavra *Lysiadas*, usada para designar os “portugueses” nos versos de Anchieta:

.....

⁷ Cf. A. Costa Ramalho, “Um manuscrito de teatro humanístico conimbricense”, *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Lisboa, F.C.G./J.N.I.C.T., ²1997, p. 333-345.

*Incluso el término Lysiadas... tengo para mí que es de creación anchie-tana. No es probable que los libros de Resende, humanista portugués contemporáneo de Anchieta, llegaran hasta el Brasil. Y sí, lo es que el latinista leyerá en Coimbra la edición del DE GESTIS de 1563, en tirada reducida, recordemos; y que después “se apropiara” el vocablo feliz venido del Brasil. Según Menéndez y Pelayo, Huebner acusa a Resende “de no leves falsificaciones.”*⁸

Há aqui várias confusões que interessa deslindar. Começarei pelo fim. André de Resende é de facto acusado de ter falsificado algumas inscrições latinas (prática, aliás, corrente no século XVI) para valorizar a importância social e política na época romana de Évora, sua terra natal. Mas isso não tem nada que ver com a palavra *Lysiadas* que André de Resende empregou pela primeira vez em 1531, num poema em honra de Erasmo, publicado em Lovaina, pelo impressor Froben, por iniciativa do próprio Erasmo que se sentiu lisonjeado com os elogios do português:

*Inclyte Erasme,
non tibi Lusiadae infensi. Te noster adorat
diuus Ioannes fraterque Alphonsus et ipsam
effigiem certe miro uenerantur amore
et uoluunt studio libros auroque decorant.*

“Glorioso Erasmo, os descendentes de Luso não são teus inimigos! Adora-te o nosso rei João e seu irmão Afonso. Ambos veneram o teu retrato com incrível afecto, manuseiam com interesse os teus livros e mandam-nos dourar.”

Este rei João é D. João III e seu irmão Afonso é o cardeal D. Afonso, falecido jovem em 1540.

Três anos depois da criação da palavra, em 1 de Outubro de 1534, na oração solene de abertura das aulas na Universidade de Lisboa, André de Resende terminou a sua famosa *Oratio pro Rostris*, com a recitação de versos latinos onde a palavra *Lusiadas* ocorre de novo. Essa *oratio* foi logo de seguida impressa.

.....

⁸ J.M. Fornell, *El primer poema épico de América*, Granada, 1992, p. 31.

Portanto, a palavra estava criada por André de Resende em 1531, três anos antes do nascimento de José de Anchieta, e repetida em 1534, no próprio ano do nascimento do poeta canário. O prof. Fornell diz que André de Resende e José de Anchieta eram contemporâneos. É verdade, mas o português nasceu mais de trinta anos antes.

Em 1545, André de Resende publica em Lisboa o poema *Vincentius, leuita et martyr*. Os versos recitados em 1534 voltam a aparecer neste poema que, portanto, tinha sido escrito muitos anos antes. Aí Resende não se limita a usar a palavra, mas numa nota reivindica expressamente a sua autoria, porque *Lusiadas* se tinha entretanto tornado muito popular entre os poetas novilatinos portugueses. De tudo isto me ocupei, há muitos anos, num artigo inicialmente impresso na revista *Humanitas* XXVII-XXVIII, Coimbra, 1975-76, e reimpresso mais tarde no meu livro *Camões no seu tempo e no nosso*, publicado pela livraria Almedina, de Coimbra, em 1992. Para lá remeto os interessados em conhecer a questão em pormenor.

O poema *Vincentius, leuita et martyr* foi publicado três anos antes da chegada de Anchieta a Coimbra e é provável que José de Anchieta lá tenha encontrado a palavra *Lusiadas*.

Aliás, Anchieta pode ter mesmo visto ou ouvido André de Resende que em 28 de Junho de 1551 pronunciou em Coimbra a oração comemorativa da fundação do Colégio das Artes⁹.

“*Lusiadas*” ocorre ainda repetidas vezes no *De Nuptiis Eduardi Infantis Portugalliae atque Isabellae, illustrissimi Theodosi Brigantiae Ducis germanae, carmen heroicum*, ou seja, o *Poema heróico sobre as núpcias do Infante D. Duarte de Portugal e D. Isabel, irmã do ilustríssimo D. Teodósio, duque de Bragança*. Esse poema foi publicado em Coimbra, em 1552, quando Anchieta aí se encontrava, e é obra dum grande poeta novilatino e famoso professor de Direito, o doutor Manuel da Costa, chamado por antonomásia, o Subtil.

Podia indicar outros poetas contemporâneos da estadia de Anchieta em Coimbra que usaram nos seus versos *Lysiadas* ou *Lusiadas*, mas estes exemplos chegam para mostrar que a palavra não é da autoria de Anchieta, como propõe o Prof. Fornell Lombardo.

.....
⁹ Gabriel de Paiva Domingues, *Oração de André de Resende pronunciada no Colégio das Artes em 1551*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1982.

Não querendo fazer deste estimado investigador o alvo exclusivo dos meus comentários de hoje, referirei só mais uma questão. No seu livro *Aproximación a la obra Literaria de José de Anchieta*, escreve o Prof. José Maria Fornell, p.60, descrevendo a portada do único exemplar conhecido do poema *De Gestis Mendi de Saa* que se encontra na biblioteca de Évora:

El blasón que ocupa el centro de la misma es, probablemente, el de la familia Sá. Al pie, se lee con alguna dificultad, en tinta: Matheus Pereira de Sá Benevides. Sobre el blasón, a la derecha, el sello de la Biblioteca. Y al lado izquierdo, también con tinta, “Non probetur 1629”, y encima, a uno y otro lado, sendos nombres tachados...

Cardoso cree que en 1629 se pensó en una segunda edición, que la censura non aprobó (“non probetur”) y por eso, quizás, los censores tacharon sus nombres (p. 60).

E na página seguinte repete: “*Vimos anteriormente que no se permitió en 1629 su reimpressão en Portugal*”. (p. 62)

Oralmente, e mais de uma vez, refutei esta interpretação. E em texto impresso, na crítica que publiquei á edição de 1986, feita pelo Pe Armando Cardoso, do *De Gestis Mendi de Saa*. Essa recensão saiu em *Colóquio/Letras*, nº97, Lisboa, Maio-Junho de 1987, p. 134-135. Aí escrevi que o verbo latino, em forma abreviada é *prohibetur* e não *probetur*, devendo ler-se a inscrição manuscrita como “*non prohibetur*”. E concluía: “Isto é, a leitura do poema não era proibida em 1629 pela Inquisição”. Não se trata, portanto, de proibir a sua reimpressão.

Gostaria ainda de referir os exageros que têm sido praticados dentro e fora de Portugal, ao contar as circunstâncias da prisão dos professores do Colégio das Artes pela Inquisição, quando Anchieta se encontrava ainda em Coimbra.

Houve quem escrevesse que foram encarcerados os professores do Colégio, em grande parte. É um exagero: em Agosto de 1550, só foram presos Diogo de Teive, João da Costa e Buchanan. Diogo de Teive voltou a ensinar e foi até o principal do Colégio, depois de ter estado preso.

Escreveram também que “os estrangeiros, como Jorge Buchanan, foram expulsos de Portugal.” Buchanan foi o único estrangeiro preso e

esteve detido menos tempo que os seus dois colegas portugueses, e foi possivelmente o mais bem tratado pela Inquisição (ele próprio o reconheceu), acabando por partir de Portugal, de sua livre vontade.

Depois invocaram-se os processos da Inquisição para falar da imoralidade pública e privada em Coimbra, o que é falso. Quem assim escreve, nunca leu esses processos que estão publicados. Aí nada é escondido, até porque os processos eram secretos e os contemporâneos não tinham conhecimento do que lá estava escrito. Além disso, a Inquisição nunca revelava aos réus o nome dos autores das acusações que lhes eram feitas. Os acusadores estavam assim mais á vontade para falar sem rodeios e ocasionalmente exagerar as culpas daqueles a quem acusavam.

Tive ocasião de escrever a este propósito, num artigo sobre Anchieta, publicado no nº49 (1997) da revista *Humanitas* desta Universidade de Coimbra:

As acusações não eram desmandos morais, ao contrário do que já alguém escreveu, mas faltas como confessarem-se pouco, comerem carne em dias proibidos, desencorajarem os discípulos de se meterem a frades, afirmarem que Deus se deve servir por amor e não por temor, dizerem que furtar uma pena de escrever é tão grave como roubar trinta cruzados, e um ou outro comentário imprudente, feito nas aulas ou em conversas de amigos, sobre pontos de doutrina religiosa.

Portanto, o voto de castidade de Anchieta não foi resultante da sua oposição ao ambiente corrupto de Coimbra, mas uma decisão do seu foro íntimo. Aliás, ao entrar na Companhia de Jesus, teria que fazer tal voto. Pode ler-se a respeito da vida escolar de Coimbra no séc. XVI, o meu artigo “A formação conimbricense de Anchieta”, acabado de publicar em *Humanitas*, L, tomo II, 1998.

Num desses livros que mais se delicia na imaginária imoralidade pública de Coimbra, uma gravura representa José de Anchieta, fazendo o seu voto de castidade perante o altar da Virgem na antiga catedral de Coimbra. A figura permite concluir que o autor desse baixo-relevo não se deu ao trabalho de visitar primeiro a Sé Velha, aqui a dois passos do lugar em que nos encontramos.

Coimbra é uma cidade céptica e pouco atreita a manifestações de bairrismo. Em 11 de Dezembro de 1987, numa sessão solene na Câmara

Municipal, a que presidiu o então Chefe de Estado, Doutor Mário Soares, pronunciei uma conferência sobre Mem de Sá, o 3º governador-geral do Brasil, exaltado no poema de Anchieta.

A terminar, sugeri que Coimbra, sua terra natal, o lembrasse para os vindouros. A sugestão foi bem acolhida e houve promessas. Mas nada daí resultou.

Felizmente, parece que para Anchieta não é preciso fazer pedido semelhante, pois acabam de mostrar-me um plano de Coimbra onde aparecem, numa zona de criação recente, a praça de Manuel da Nóbrega e a rua de José de Anchieta, não sei se já existentes, se apenas projectadas. Que elas venham a existir de facto, são os meus votos!



ANA BALMORI PADESCA

*Portugal, Universidade Lusófona de Lisboa
Comissão Municipal dos Descobrimentos de Lagos*

AS CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS (S. INÁCIO DE LOYOLA)

São a norma directiva desta Ordem e reflectem, desde a sua origem (1558), a experiência vivida pelo seu Fundador e pelos seus primeiros companheiros. Não se trata de disposições apriorísticas ditadas por S. Inácio mas sim escritas e pacientemente corrigidas, a pouco e pouco, durante 16 anos, conforme a experiência lhe ia ensinando¹. As primeiras directrizes a serem redigidas foram as da VII parte, dedicadas às Missões, razão de ser da própria Companhia de Jesus, que reconhece a sua dependência directa do Papa, permitindo ao Sumo Pontífice, ou ao Superior da Companhia seu delegado, mandar deslocar os Jesuítas para qualquer região do mundo:

A fim de poderem acudir com mais facilidade em numerosas regiões às necessidades espirituais das almas, e com mais segurança para os súbditos enviados, poderão os Superiores da Companhia, conforme a faculdade que lhes foi concedida pelo Sumo Pontífice, mandar quaisquer membros dela aonde julga-

.....

¹ I. Loyola, *Constituições da Companhia de Jesus* (1558) (Trad. e notas de Joaquim Mendes Abranches S.J.), Lisboa.

rem mais útil. Ficarão estes, em toda a parte em que se encontrem, sempre à disposição de Sua Santidade ²

Quanto à Música, esta é afastada na parte sexta, quando se fala das Horas Canónicas, Missas e Ofícios³ :

Sendo tão importantes as ocupações que assumimos para auxiliar as almas, tão numerosas e tão próprias do nosso Instituto, e sendo, por outro lado, a nossa residência tão instável, ora neste, ora naquele lugar, os Nossos não recitarão as Horas Canónicas em coro, nem cantarão Missas ou Ofícios. Quem tiver devoção de ouvir estes Ofícios, não lhe faltarão lugares para satisfazer estes desejos. Quanto aos Nossos, vale mais consagrarem-se ao que é mais próprio da nossa vocação, para a glória de Deus Nosso Senhor. ⁴

Esta exclusão do ofício cantado foi imposta pelo Fundador, não por menor estima pela tradição litúrgica, mas possivelmente por considerar a música como elemento desnecessário na oração.

Mais à frente, a directiva é reforçada do seguinte modo⁵ :

Nas tardes em que deve haver sermão ou lição sacra, se nalgumas casas ou colégios se entendesse ser conveniente recitar somente vésperas para entreter o povo, antes da pregação ou lição sacra, poder-se-á fazer assim. O mesmo se fará como regra geral nos domingos e dias de festa, sem polifonia ou cantochão, mas num tom devoto, agradável e simples. E isto faça-se para levar o povo a frequentar mais as confissões, sermões e lições sacras, e só na medida em que se julgar meio para esse fim. O mesmo tom se poderá usar nas cerimónias da Semana Santa o ofício de trevas. ⁶

Esta sexta parte das Constituições irá limitar, algumas vezes, a utilização da música na evangelização. No entanto, as Constituições serão

.....

² *Constituições*, VII parte, cap. II, p. 618.

³ A. A. Bispo, "Grundlagen Christlicher Musikkultur in der Aussereuropaischen Welt der Neuzeit", *Musices Aptatio*, Köln, 1987-88, vol. II, pp. 598-599.

⁴ *Constituições*, VI parte, cap. III, p. 586.

⁵ A. A. Bispo, ob. cit., p. 614.

⁶ *Constituições*, VI parte, cap. III, 587.

adaptadas e interpretadas de acordo com as circunstâncias concretas em cada momento e em cada uma das terras onde foram fundados colégios e escolas da Companhia de Jesus. Por outro lado, esta proibição da música poderá explicar a não existência de formação específica musical no *curriculum* dos Jesuítas.

O papel da Companhia de Jesus na evangelização dos novos mundos descobertos é hoje considerada como fundamental na cristianização dos vários continentes. Isto foi claramente reconhecido pelos próprios monarcas portugueses. D. João III, em 20 de Fevereiro de 1551, deu o Colégio de S. Paulo em Goa e suas rendas, à Companhia de Jesus⁷. Podemos ler numa carta enviada de Goa pelo Pe. Criminalis a Inácio de Loyola a 7 de Outubro de 1545 que o principal motivo para a criação do Colégio de S. Paulo em Goa fora: "...a educação dos meninos indígenas, vindos de todo o Oriente Lusitano, os quais seriam educados na língua portuguesa e no latim, bem como no cristianismo.." ,[...] "assim, e por este motivo, D. João III, em 20 de Fevereiro de 1551 deu o Colégio e suas rendas à Companhia de Jesus".⁸

Nesse mesmo ano de 1545 tiveram início os trabalhos do Concílio de Trento, com implicações também no campo musical, pois os seus Decretos exigiam quanto à Música Sacra que fosse digna, simples e universal, mandando o Papa Pio IV, em 1563 restaurar o canto gregoriano na sua pureza primitiva.

Baseando-nos nas fontes epistolares deixadas pela Companhia de Jesus, não há dúvida de que a música desempenhou um papel muito importante neste processo, apesar das proibições contidas nas Constituições da Companhia. Estas cartas fazem referências à música litúrgica, à música nas festas profanas, à música como instrumento de evangelização, ao uso de instrumentos musicais, e a música a bordo dos navios.

Quanto à música litúrgica, encontramos numerosas referências a Missas cantadas, a Ladainhas, a Vésperas, Paixões, Salmos, Hinos, Trevas, Prosas, Procissões etc. Apesar da proibição do canto nas

.....
⁷ A Igreja de Santa Catarina de Goa fora elevada a Catedral por D. João de Albuquerque, seu primeiro Bispo, que mais tarde procederia também à fundação das Escolas Paroquiais naquela cidade. D. João veio confirmar isto através de Carta Régia em 1545.

⁸ A. A. Bispo, "Grundlagen Christlicher Musikkultur in der Aussereuropaischen Welt der Neuzeit", *Musices Aptatio*, Köln, 1987-88, vol.II, pp. 610-611.

Constituições da Ordem de Jesus, a música era considerada indispensável tanto para atrair os gentios, como para conseguir determinado prestígio. Disso são exemplo as preocupações do Pe. Polanco contidas na seguinte carta dirigida ao Pe. Barzeo em 24 de Dezembro de 1553⁹: *“Lo del canto en las bísperas parece bien a nuestro Padre, pero no en la missa, porque no se tomasse como exemplo para obligar la Compañia ha hazer otro tanto. Las Constituciones nuestras permiten lo de las bísperas, para entretenir el pueblo entre tanto que se haze hora de predicar o de leer.”*

Também tem interesse referir uma outra carta do Pe. Polanco, sobre o mesmo assunto, de Agosto de 1558: *“An permitti debeat cantus in India et aliis in locis remotissimis, quanvis in Europa non sit Societati concessus si animadvertetur eas nationes ad Dei cultum, et spiritualem profectum ex eo iuvari, ut Goae observatum est, et in Ethiopia .”*¹⁰

Em muitos casos não foi possível excluir a música pois eram as próprias pessoas que se afastavam das celebrações religiosas onde faltava a música. O Pe. Barzeus da conhecimento disto ao Pe. Inácio de Loyola numa carta escrita em Goa em 12 de Janeiro de 1553 (D.I.,II, doc. 118) :

Sabem os mais deles cantochão e alguma parte de canto d’orgão. E como quer que o povo se queixase, tyrar no tempo do Padre Antonio Guomez o cantar, que fazião os moços da terra no officiar que faziam nos officios divinos, segundo era a vontade do instituidor, o Padre Mestre Diogo, que sancta gloria aja, que para isso ordenou coro e a ygreja tamanha, como nós temos, e totalmente despovoarão a casa e lhe perderão a devação, e asi o Vice-Rei me aqueixou e muitos fidalgos que não podião guostar de ouvir as pregações por não oficiarem os officios divinos em cantochão: polo qual me pareceo ser serviço de Deus, pois dahi nenhum perjuizo se seguia, senão proveito e credito da gente, para mais frutificar e quietar-se o povo quando caa vyerem ouvir a pregação os domingos e os santos, de ouvirem os officios divinos cantados, ordenei de mandar ensinar a estes mininos para terem seu coro certos dias na somana, e cantarem os officios divinos como nas outras igrejas, o qual averá hum anno ou

.....

⁹ D.I., II, doc. 14, A.A.Bispo, *ob. cit.*, p. 614.

¹⁰ Carta do Pe. Polanco, Agosto 1558, *Memoria de Negotiis Missionariis Tractandis*, D.I., IV, doc. 13.

mais que hé continuado. E os do outro collegio não cantão, nem aprendem para isso.//Ainda que nossa Companhia nam canta, nem tem coro, nem temos diso necessidade. (...)

Também o Pe. A. Valignano transmite isto mesmo no “Sumário” sobre a Índia, enviando na sua carta de 8 de Dezembro de 1577¹¹ um

.....
 11 D.I., XIII, doc. 1. “*Da quello che sta detto in tutto questo lungo discorso si può facilmente intendere che molte cose fa qui la Compagnia che non usa di farle in Europa, perché la diversità delli paesi, delle persone, delle lingue et delle usanze della terra non possono compartir altre cosa, ma in questi doi capitoli porremo alcune cose particolari che possono fare in Europa maggior dubio.*”

La prima, circa del uso del canto, delle processioni et delle confrarie che si usano in nostre chiese, le quale non usiamo in Europa et perché contrariano alle nostre Constituzioni et Instituto; delle quale, quando et in che modo si usano habiamo di sopra largamente trattato, ragionando delli luoghi della Provincia particolare. Et anchorché ciò così sia, et che veramente in alcune di queste cose sentiamo molta difficoltà et distrazione, come si è detto del canto et processioni che si fanno particolarmente a Goa, Bazaino et Cochino, con molta solennità et apparato, nondimeno furono introdotte et confirmate anchora dalli Generali passati, et si usano di questo modo per due ragioni principali:

La prima, è perché in tutti gli luoghi, come si è detto, con gli christiani ci è grande commitione de infideli; li quali, perché né usano né penetrano se non queste feste che si veggono exteriori, alli quali sono tutti in extremo dati, si usano canti et processioni con la maggior solennità che si può, accioché con questo intendono la differentia delle nostre dalle loro feste, et li christiani, che sono novelli, si confermino nella fede et non tengano invidia alle feste delli gentili, et li gentili et altri infedeli si movessero, come si movono, vedendo la solennità di queste nostre feste exteriori.

La 2^a. è perché in tutta la India, come si è detto, vi sono pochissime chiese catredali, et quelle poche sono ben mal servite per il mancamento che tengono di preti, et non tengonole musiche né gli organi et altri apparati di Europa. Et le chiese et monasteri de religiosi sono anchor pochi perché, excettuando Goa et alcuna cosa in Cochino, tutte l’altre città o non tengono case di religiosi e non tengono se non molto picciole case, nelle quali non si canta né si tiene coro, et come anchor questi pochi monasterii tengono malissima commodità di musica, perché, come si è altrove detto, nella India non vi sono né maestri né cantori, se non alcuni pochi che impararono in Portugallo o imparano hora nelle scuole et case di fanciulli della Compagnia, indi è che non possono sustentare nelle loro chiese questa solennità del canto figurato. Et perciò noi che et per la commodità delle scuole et delle case delli fanciulli teniamo alcuna commodità, usiamo con maggiore solennità di queste cose o tutte le feste o in alcune principali, conforme alli lochi et a quello che possiamo; et per queste ragioni si possono et devono nella India consentire, anchorché non si consentano nelle nostre chiese di Europa.

In dubio solamente sta nelli fanciulli portugesi, che con gli altri della terra si criano in Goa, delli quali parve alla Consulta nella 5^a dimanda che ci liberassimo, ricevendo solamente gli naturali, si perché questi fanno molto più grossa spesa a quel collegio et

alerta para o facto de que a diversidade de países, pessoas, línguas e hábitos não iria justificar as proibições relativas à música contidas nas Constituições; cantos e procissões muito solenes confirmariam mais os cristãos na fé, e os gentios sentir-se-iam bem mais atraídos. Na sua opinião, podia-se e devia-se consentir na Índia com as festividades solenes, ainda que não nas Igrejas europeias.

Nos *Documenta Indica* são numerosas as menções à proibição e à tolerância do canto, não sendo possível aqui comentar todas.

No que se refere à vida a bordo das embarcações, que durante longos meses cruzavam os oceanos antes de chegarem ao seu destino, a realidade espiritual aí pode ser sintetizada no conhecido aforismo: “Se queres aprender a orar, entra no mar”. Constata-se pois nessas viagens um espírito de religiosidade muito profundo.

Em face dos grandes perigos pelos quais estes navegantes passavam, o seu refúgio era Deus e a oração. Como escrevia de Cochim em Janeiro de 1557 o Pe. Gonçalo da Silveira: “Assi como a morte não a pinta senão quem morre, nem se pode ser pintada vendo quem está morrendo, assi o trago que passão os que navegam de Portugal a India, não o pode contar senão quem o passa nem o pode entender senão quem o ve passar”.¹²

Constantes são as referências à música nas várias cerimónias católicas celebradas pelos padres jesuítas desrespeitando, obviamente, as Constituições. Assim, o Pe. Luís de Fróis, a propósito dos baptismos solenes, dirigiu de Goa uma carta aos Colégios da Companhia de Jesus em Portugal descrevendo várias destas celebrações em 1560 que foram acompanhadas por cânticos executados pelos moços do Colégio, tais como o Salmo *Laudate pueri Dominum* e outras peças em canto d'órgão. Refere também o toque de trombetas, charamelas, atabales,

.....

noi non gli teniamo niuna obligatione, como perché il travaglio nel governargli è maggiore et minore il frutto; anzi impediscono quello che con gli naturali si potrebe fare, perché stando ivi portugesi non si può con quelli della terra tener il conto che conviene. Con tutto ciò, per rispetto del canto che essi sostentano nella nostra chiesa, et perché non si possono alcuni excusare per essere orphani, a'quali noi teniamo per rispetti di loro padri alcuna obligatione, sarrà il licentiarli del tutto molto difficile, ma diversi procurare che si ricevano di questi molto pochi, et che per ciò non si lasci tener la cura che si deve delli naturali .

¹² A. da Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente, vol.VI, p. 189.

pífaro e tambor.¹³ Nos *Documenta Indica* existem muitas referências a Missas cantadas, nomeadamente aos Domingos e dias de Festa nas naus que serviam para as viagens entre Portugal e a Índia, a cantos de louvor divino, a Vésperas cantadas, a procissões, a pregações e a meninos a cantar o *Miserere mei Deus*.¹⁴

Também no Brasil levantaram-se problemas no que se refere ao cumprimento das Constituições da Companhia de Jesus. Segundo uma carta contida no *Monumenta Brasiliae* de 15 de Julho de 1568, na qual é relatada a Visita da Província do Brasil pelo Pe. Inácio de Azevedo, parece que as Constituições são inteiramente respeitadas. Pode ler-se o seguinte:

As escolas de ler e escrever, que estão introduzidas em as cazas das Capitánias se podem continuar, não se insinando canto nem latim etc, e procure-sse emquanto puderem aproveitar bem os moços assi no ler e escrever como nos costumes christãos, e não os castiguem os nossos por sua mão, como (se) diz na 4ª parte das Constituições, mas busque-se algum bom modo pera isso; e, de novo, não se comecem a insinar em parte nenhuma, sem especial licença do Provincial.

Acerca de cantar missa e outros officios divinos e processões etc., em as partes onde há curas e vigarios, que o fazem em sua Igreja, os nossos guardem as Constituições, procurando ajudar as almas com as confissões.¹⁵

No entanto, são constantes as referências à música nos *Monumenta Brasiliae*. Apenas irei apresentar parte do conteúdo de uma carta, escrita pelo Pe. José Anchieta a S. Inácio de Loyola desde S. Paulo de Piratininga a 1 de Setembro de 1554 (M.B., II, 106):

Estes, entre os quais vivemos, entregam-nos de boa vontade os filhos para serem ensinados, os quais depois, sucedendo a seus pais, poderão constituir um povo agradável a Cristo.

Na Escola, muito bem ensinados pelo Mestre António Rodrigues, encontram-se 15 já baptizados e outros, em maior número, ainda catecúmenos. Os

.....

¹³ A. A. Bispo, *ob. cit.*, p. 704-709.

¹⁴ A. A. Bispo, *ob. cit.*, p. 617-18.

¹⁵ *Monumenta Brasiliae*, IV, pp. 484-485

quais, depois de rezarem de manhã as ladainhas em coro na igreja, a seguir à lição, e de cantarem à tarde a Salve Rainha, são mandados para suas casas; e todas as sextas-feiras fazem procissões com grande devoção, disciplinando-se até ao sangue.

Nesta Aldeia, foram admitidos para o catecismo 130 e para o baptismo 36, de toda a idade e de ambos os sexos. Ensina-se-lhes todos os dias duas vezes a doutrina cristã, e aprendem as orações em português e na língua própria deles.¹⁶

É um facto reconhecido que a cristianização do Índio do Brasil foi feita com o auxílio da Música, do canto, das festas, das procissões, e da representação de Mistérios ou Autos de que é exemplar prova o de S. Lourenço da autoria do Padre José Anchieta.¹⁷ O grande sucesso dos jesuítas na missão foi obtido não em obediência às normas, mas antes em pleno desrespeito delas, devendo ser tida a referida carta de Julho de 1568 supracitada apenas como um relato da visita de um membro da Companhia de Jesus ao Brasil. Na verdade, a realidade era outra completamente diferente.

Para concluir e apesar de tudo poderei dizer que não teria sido possível a magna obra de evangelização realizada pelos jesuítas sem a ajuda da música como elemento fundamental, sempre presente nas várias cerimónias religiosas cristãs, meio utilizado também para a transmissão da doutrina.

.....
¹⁶ *Monumenta Brasiliae* II, p. 106.

¹⁷ J. A. Alegria, "A irradiação da música sacra europeia no Brasil", p. 70, in *Musices Aptatio I(1984-85-II)*, Roma, Consociatio Internationalis Musicae Sacrae, p. 67-80.



ANÍBAL PINTO DE CASTRO

Portugal, Universidade de Coimbra

O DISCURSO PARENÉTICO DE ANCHIETA

Quando o meu prezado Colega e Amigo, Doutor Sebastião Tavares de Pinho teve a gentileza de me convidar para participar neste congresso, num gesto que muito agradeço, logo me sugeriu como tema os sermões de Anchieta. Aceitei, com natural disciplina, a sua sugestão e aqui estou com o magro pecúlio que fui capaz de recolher e de interpretar.

Talvez que à matéria sugerida pelo nosso Presidente coubesse com maior propriedade outro título que não o de *O discurso parenético de Anchieta*, que lhe dei; mas escolhi-o propositadamente.

A palavra *parénese*, que, segundo o dicionarista António de Moraes Silva, só entrou na língua portuguesa no século XVII, ao que suponho pela pena do Padre Manuel Bernardes, na *Nova Floresta*, vem do grego *παρανησις*, através do latim *paraenese*-, e significa etimologicamente ‘exortação, advertência, conselho, encorajamento, opinião’. Significa, afinal, tudo quanto, independentemente do género e da forma de comunicação escolhidos, saiu da mente e da acção do Venerável Apóstolo dos Índios, quer escrevesse sobre papel, na tranquila penumbra do seu cubículo, quer, segundo a lenda, na serenidade das praias desertas, onde a onda mansa e glauca do incomparável mar brasílico lhe

talhava as folhas de uma incomensurável grandeza e de uma impoluta e paradisíaca pureza.

Se, na presente circunstância, me cabe primordialmente dar-vos uma ideia da sua obra concionatória, aliás diminuta, não é menos verdade que, para melhor a entendermos, não podemos deixar de a analisar em função do ideal de missionação que Anchieta apaixonadamente viveu e que a tradição iconográfica fixou com traços de singular e por vezes ingénua simplicidade.

Naturalmente que, ao ingressar nas fileiras da milícia inaciana, o jovem Canário de Coimbra sabia que o ministério do púlpito constituía um dos mais poderosos meios de acção que a Regra da Ordem inculcava para bem cumprir a sua missão apostólica de formar homens cristãos, onde quer que estivessem, fosse no esplendor das cortes europeias, então impregnadas dos generosos ideais da cultura renascentista que o Humanismo proclamara e difundira (e ele próprio pudera sentir aqui em Coimbra nos bancos do Colégio das Artes), fosse na rudeza da selva, onde as almas brutas viviam na sua primitiva inocência, de que falava na carta que ontem nos recordava o Senhor Doutor Costa Ramalho.

Assim se compreende que José de Anchieta nunca tivesse enjeitado essa forma e esse campo de intervenção. Dos muitos testemunhos que o provam, aduzidos pelo Padre Hélio Abranches Viotti, lembrarei apenas dois.

O primeiro é do Padre Fernão Cardim, que tivera oportunidade de o ouvir muitas vezes e que, em 1619, no *Processo informativo da Bahia*, declararia, referindo-se a esse aspecto da sua actividade: “frequentou o púlpito com grande fruto dos ouvintes”¹

O segundo é do secular Pedro da Costa, que, na inquirição promovida no Rio de Janeiro acerca das suas virtudes, declarava a 3 de Outubro de 1602:

Padre José tinha especial graça do Senhor para pregar e falar nas coisas de Deus, fazendo as suas pregações muito fruto nas almas, provocando os homens, assim com os seus sermões, como com suas admoestações secretas a se afastarem dos seus pecados e viverem bem².

¹ *Apud*, Padre Hélio Abranches Viotti, “Introdução geral” a Padre José de Anchieta, *Sermões (Obras completas, 7.º vol.)*, São Paulo, Ed. Loyola, 1987, p. 9.

² *Ib.*, p. 9-10.

Deve ter pregado o seu primeiro sermão em Santos, no impedimento, por doença, do Padre Manuel da Nóbrega, em Sexta-Feira de Endoenças, a 27 de Março de 1562. E agradou tanto aos ouvintes, que, sabedor do êxito alcançado, o mesmo Nóbrega lhe terá dito: “Haveis de dar contas a Deus, porque não quisestes pregar até agora”.

Do levantamento documental feito pelo benemérito Padre Viotti, sabemos que pregou os seguintes sermões: um à Imaculada Conceição, em Itanhaém, a 8 de Dezembro de 1567; vários outros na Capitania de S. Vicente, entre 1569 e 1573; um contra o cativoiro dos Índios, em Santos, em 1574; outro celebrando, nesta mesma localidade, no Domingo da Septuagésima de 1576, a vitória alcançada por António de Salema contra os Tamoios de Cabo Frio; ainda nesse mesmo ano e sempre em Santos, subiria ao púlpito para celebrar a bula do Jubileu, promulgado pelo Papa Gregório XIII, no ano anterior; sabemos de outro, dito em 1582, em Vitória, e finalmente um, conhecido apenas de notícia, sobre o matrimónio, pregado no Rio de Janeiro.

Fixados por certo em apontamentos de ocasião, provavelmente sob a forma de simples esquemas a que, quase um século mais tarde, o Padre António Vieira chamaria *borrões*, todos estes textos se perderam.

Apenas chegaram até nós o sermão pregado na 20.^a Dominga depois do Pentecostes, a 5 de Outubro de 1567, e o Sermão da Conversão de S. Paulo, pregado em Piratininga, a 25 de Janeiro de 1568, dia comemorativo da fundação da vila. Chegaram certamente porque, em 7 de Janeiro de 1629, os respectivos autógrafos foram enviados da Bahia, pelo Irmão Agostinho Coelho, ao Padre António Delebecque, da Província flamenga da Companhia, para serem entregues cada qual a seu destinatário, em sinal de gratidão pelo modo como ele e os outros tinham sido tratados na Holanda, durante o cativoiro subsequente ao apresamento do navio em que viajavam do Rio de Janeiro para Salvador da Bahia, a 28 de Maio de 1624³.

O *Sermão da Conversão de S. Paulo* foi entregue ao Padre Lourenço Uivens, entrando por essa via no arquivo do Colégio de Notre Dame de Anvers, onde ainda se encontra. Quanto ao da 20.^a Dominga depois do Pentecostes deve ter entrado nos “Archives Générales du

.....
³ Veja-se Padre Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. V, p. 25-50; vol. VI, p. 592-593 e vol. VIII, p. 24.

Royaume” da Bélgica, em Bruxelas (Arquivos Jesuíticos da Província Franco-Belga, maço 1431-1437), na sequência da extinção da Companhia de Jesus, em 1773, por infeliz decisão do Papa Clemente XIV.

É essencialmente sobre estes dois sermões que recairá a minha análise da obra concionatória de Anchieta. E bom seria que não se deixasse passar esta oportunidade do Centenário sem deles se publicar uma edição preparada segundo métodos actualizados e mais seguros da moderna crítica textual.

Antes, porém, gostaria de chamar a vossa atenção para um singular valor documental que os marca. No estado em que chegaram até nós, eles representam (sobretudo o da 20.^a Dominga do Advento) o texto tal como saía da mente e do coração do pregador para ser dito e, por conseguinte, na forma anterior à reelaboração a que quase sempre se via depois sujeito, quando o autor o preparava para a impressão⁴.

O que mais impressiona o leitor desses textos é a sua extrema simplicidade, seja na *inventio*, seja na *dispositio* ou na *elocutio*. E essa marca de espontânea simplicidade é tanto mais notável quanto o orador aprendera aqui em Coimbra, já no Colégio das Artes, já na Companhia, as mais apuradas regras da arte concionatória, segundo os preceitos do código renascentista, embora adequados aos objectivos específicos de quem queria formar, mais do que oradores, fiéis cristãos⁵. Era como se, tal como despira as galas do século, trocando-as pelos escassos bens que a terra lhe dava, reduzisse as riquezas do seu saber profano ao que, das Letras Divinas, se lhe tornava necessário para converter os Índios e convencer os reinóis da urgência que tinham em se resgatarem dos muitos e pesados pecados que por lá cometiam.

Mais do que pregar *sermões*, pensados, escritos e ditos segundo as regras aprendidas nos compêndios de Retórica, ainda quando adaptadas

.....
⁴ Julgo não serem destituídas de interesse as considerações acerca deste problema que, na sequência de Raymond Cantel e Margarida Vieira Mendes, fiz na comunicação “Os Sermões de Vieira: da palavra dita à palavra escrita”, in *Vieira Escritor*. Organ. de Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires e José da Costa Miranda. Lisboa, Ed. Cosmos, 1997, p. 79-94.

⁵ Veja-se o que sobre esta matéria escrevi em *Retórica e teorização literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*. Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973, p. 45 e segs.

à função específica da catequese, tornava-se necessário fazer *homilias* que, nascidas da sensibilidade afectiva e poética do Apóstolo, fossem directas ao coração dos ouvintes para lhes abrirem o entendimento, ferirem os sentimentos e moverem as vontades.

Ao fim e ao cabo Anchieta applicava aos seus auditórios brasílicos as estratégias e as estruturas homiléticas que D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, escarmentado pela ignorância verificada, em matérias de Fé, nas ovelhas desgarradas pelos mais recônditos lugares da sua vastíssima diocese, quando das suas visitas, e na senda muito fiel e directa da leitura do Livro IV do *De Doctrina Christiana*, de Santo Agostinho, preconizava nuns apontamentos de retórica sagrada que elaborara, entre 1562 e 1563, aproveitando os lazes que lhe deixavam os trabalhos do Concílio de Trento, e que tenho em mãos para sobre eles escrever um pequeno estudo, a anteceder a sua publicação. E antecipava, por outro lado, a prática de uma oratória mais simples, mais clara e menos ornada, que Fr. Luís de Granada formularia nos *Ecclesiasticae Rhetoricae, sive de ratione concionandi libri sex*, cuja primeira edição saía, por esse tempo, dos prelos lisboetas de António Ribeiro, em 1576.

Fundamentalmente a homilia anchietana apresenta um exórdio, uma narração, através da qual o pregador confirma a doutrina proposta e tira dela os meios de edificação e as lições de comportamento que hão-de conduzir os seus ouvintes a uma vida mais conforme com as leis de Cristo, e uma peroração, síntese final de toda a doutrina exposta.

Esta simplicidade corresponde, aliás, integralmente à parcimónia quase esquemática da *inventio*. Não deixa de causar algum espanto que o laureado aluno de Diogo de Teive tenha varrido por completo da sua memória cultural e literária toda a lembrança dos autores profanos, sem deles tirar tantos dos ensinamentos que eles continham em perfeita sintonia com os preceitos da moral cristã, ao contrário do que aconteceria um século depois com o seu confrade António Vieira, pregando sobre temas idênticos e com idênticos objectivos. É singular que não encontremos, no texto dos seus sermões, o menor eco intelectual das muitas leituras que inequivocamente fez no campo das letras humanas.

Apenas recorre, com integral exclusividade, a lugares da Sagrada Escritura e, dentro desta, com significativa insistência, para além dos Evangelhos, ao Livro de Job e aos Salmos.

De toda a Sacra Página eram estes, com efeito, os textos que, por

vários motivos de todos conhecidos, mais profundamente mexiam com os afectos humanos, tornando-se por isso mais adequados a abalar a sensibilidade dos ouvintes, por muito embotada que estivesse, pela entrega ao hedonismo genesíaco próprio dos paraísos tropicais ou pela *auri sacra fames*, decerto o mais poderoso motor da sociedade colonial. Os afectos, que o aristotelismo dos Conimbricenses viera revalorizando, após a hierática contenção, por vezes algo seca, que o *decorum* do primeiro Renascimento arvorara em pedra angular da perfeição literária, eram habilmente manejados pelo pregador para assim alcançar as finalidades do *movere* e do *docere* essenciais ao discurso parenético, mas sem para isso recorrer, pelo menos explicitamente, aos autores profanos que, durante séculos, de tantos modos a eles haviam recorrido.

Deste modo o discurso concionatório de Anchieta organiza-se segundo uma estratégia muito clara e muito simples, quase sempre apoiada numa contraposição dialéctica entre dois planos significativos: a narração e a advertência moral.

É assim que, para estabelecer o primeiro, o quotidiano vivido por cada um (o pregador e os ouvintes) se enriquece de significados verdadeiramente paradigmáticos; por outras palavras, a simplicidade da vida transforma-se no sinal e, muitas vezes, no prenúncio, do transcendente. Vejamos um exemplo, tirado do Sermão da 20.^a Dominga depois do Pentecostes.

Anchieta tomara para tema o versículo 49 do cap. 4 do Evangelho de S. João, quando o governador de Cafarnaum pede a Jesus que lhe cure o filho: *Domine, descende, priusque moriatur filius meus*. E o sermão começa com esta simplicidade:

Um pai rico e poderoso, que tem um filho que muito ama, a quem há-de deixar por herdeiro de seus bens, o qual pretende que seja virtuoso e saiba estimar a fazenda que lhe tem ganhada, e empregá-la bem em obras, e chegar a ser homem que saiba reger casa e família com siso e prudência, se vê que o muito mimo lhe faz mal e a muita fartura e abastança de riquezas e boa vida, que tem com ele, são causa de se perder, manda-o fora a terras estranhas, onde padeça fomes, trabalhos e muitas necessidades, pelos quais venha a conhecer e sentir a falta que lhe faz seu pai e quanto lhe custou ganhar-lhe fazenda, e deseje voltar a ele⁶.

.....

⁶ *Sermões*, ed. cit., p. 40.

Até aqui surge-nos um caso de proveito e exemplo, tirado de um quotidiano ficcionalizado, embora claramente inspirado na narrativa da evangélica da parábola do Filho Pródigo (Mt., 15, 11-32). Logo, porém, se opera a transposição, através de uma comparação implícita:

Deus Nosso Senhor, pai nosso tão rico e tão poderoso, tinha um filho que muito amava, que é o homem, ao qual havia de fazer herdeiro de todos os seus bens na glória, que é dar-se-lhe a Si mesmo, que é todo o Bem. Tinha-o posto em muito mimo no estado de inocência, dando-lhe toda a abastança de riquezas temporais, sujeitando-lhe todas as coisas ao seu mandado e fazendo que todas lhe obedecessem, dando-lhe todas as graças e dons espirituais, com que soubesse reger-se a si e a todos os que dele haviam de vir.

Não soube esse filho aproveitar-se de tanto mimo e riquezas que tinha naquele estado; antes deitou-se a perder, ensoberbecendo-se com elas. Que remédio? Manda-o Deus a terras estranhas, lança-o fora daqueles mimos, que tinha no paraíso terreal, para que *in sudore vultus sui* comesse seu pão, e a terra *spinas et tribulos germinaret*, e começasse a sentir fome e sede, frio, calma e outras necessidades.⁷

Não seria difícil a qualquer dos seus ouvintes transpor para si o exemplo aduzido pelo pregador e ver no Brasil a terra de exílio que, como filho ingrato, merecera da justiça do Pai!...

Depois, logo a seguir, numa organização quase silogística, o orador pode concluir:

Por aqui podemos entender quão grande é o proveito que causam os trabalhos e necessidades aos amigos de Deus, pois os fazem chegar-se mais para Ele.

Mas, ao iniciar a demonstração, logo muda de registo narrativo, recorrendo ao discurso directo de Deus para com o homem pecador, numa clara aproximação de um registo dramático, profundamente afectivo, até pela excelente escolha do léxico, onde a propriedade semântica se alia a uma visível parcimónia do ornato estilístico. Partindo de um trecho latino tirado da Epístola de S. Paulo aos Hebreus (*Quis est filius*

.....
⁷ *Ib.*, p. 40-41.

quem non corripit pater? — Hebr., 12,7), empresta a sua voz ao próprio Deus para perguntar:

Sabeis, homens, porque vos castigo? Porque vos tenho por filhos, criados à minha imagem e semelhança e sou vosso verdadeiro pai que vos amo eternamente. E este amor que vos tenho, vos mostro em vos castigar e dar trabalhos nesta vida, *quia ego quos amo, arguo et castigo*⁸. Aos que amo e tenho guardados para a minha glória, a estes repreendo eu de seus vícios e pecados. A estes dou eu açoites e castigos, mas, porém, é castigo de pai para filhos, que tudo procede de amor; e não pretendo matar-vos, mas dar-vos a vida eterna⁹.

De outras vezes, o discurso directo de Cristo dirige-se à personagem objecto do sermão, como se fosse dito em curtas cenas teatrais que o pregador quisesse fazer imaginativamente representar a partir do púlpito. É o que acontece no *Sermão da Conversão de S. Paulo*, quando, pregando, concebe o encontro do Senhor com Saulo, Seu perseguidor, como se fosse uma luta de mansidão entre o leão real, generoso e fortíssimo (são qualificativos seus!) da geração de Judá e de David, com o “lobo rapace da tribo de Benjamim”:

E, para esse efeito, lhe começa [Cristo] a dizer: *Saule, Saule, quid me persequeris?*¹⁰ Que males viste em mim, que más obras te tenho feito, Saulo, para que me persigas como a inimigo mortal?

Quem cuidas que eu sou? *Ego sum Jesus, quem tu persequeris*¹¹. Eu sou Jesus, teu salvador, que para te salvar desci do céu à terra, e tu andas me perseguindo. Eu sou Jesus, verdadeiro homem e filho de mulher, que andei trinta e três anos no mundo, buscando-te a ti, que andavas perdido, para te dar glória. E tu andas-me buscando para me desonrar?¹²

E continua assim, nesta alternância de perguntas e respostas, entre Cristo e Paulo, por mais uma página, até que, dirigindo-se ao auditório, volta-se para ele a fim de, por sua vez e por conta própria, lhe pergun-

⁸ Citava o *Apocalipse* (3, 19). Nota minha.

⁹ *Sermões*, p. 41-42.

¹⁰ Citava os *Actos dos Apóstolos*, 9, 4; 22,7; ou 26, 14. Nota minha.

¹¹ Continua a citar os *Actos* (9,4). Nota minha.

¹² *Sermões*, p. 64.

tar – “Saulo, com tais coisas, que vos parece que faria?”), dando, logo de seguida, a resposta adequada.

O discurso oratório organiza-se depois em curtas narrações, onde o pregador move habilmente os afectos dos ouvintes, isto é, joga com a sua sensibilidade ou apela para ela. Daí a transformação da demonstração numa série de curtas histórias de proveito e exemplo, contadas com exímia perícia e entrecortadas por uma atitude apelativa, que nelas a cada passo se projecta. Assim se compreende que a melhor forma de traduzir essa atitude, no plano da *dispositio* e da *elocutio* fosse a organização anafórica da frase que, no Sermão da 20.^a Dominga depois do Pentecostes, se vê marcada pelo recurso ao latim do Evangelho do dia, que, por sua conta e risco, cita numa adaptação do texto canónico da Vulgata: *quod venit ad Jesum et deprecabatur eum ut descenderet et sanaret filium suum, incipiebat enim mori*¹³

Outra anáfora igualmente muito interessante é a que ocorre no *Sermão da Conversão de S. Paulo*. O tempo que me foi concedido não me permite lê-la, mas remeto para lá os interessados, garantindo-lhes que não ficarão a perder.

A anáfora era, na verdade, a estrutura de organização do discurso que melhor lhe servia para o tornar mais claro e para, com apaixonada ênfase, concitar os seus ouvintes à conversão e à observância da Lei de Deus. O texto para que assim vos remeto constitui um belo exemplo de anáfora extensa, aplicada a sequências inteiras do discurso. Mas encontramos-las mais curtas e, por assim dizer, mais concentradas, sobretudo quando, na peroração, a preocupação apelativa avulta mais e o jogo dos afectos é utilizado num crescendo quase ansioso. Veja-se este pequeno exemplo:

Deixa-se Nosso Senhor morder de cobras, para que tu escapes das dentadas das cobras infernais, morre da peçonha de teus pecados, para que tu não morras com ela. *Descende priusquam moriatur filius tuus*. Desce-te, irmão, da soberba e dos mais pecados e não te deixes mais morder com nenhum pecado mortal. Desce vivo ao inferno a cuidar nos tormentos, que se dão por um pecado. Desce à confissão muitas vezes, para que não peques. Desce a cuidar na extremada humildade e baixeza do Filho de Deus, com que quis morrer por teu

.....

¹³ *Ib.*, p. 44-45.

amor. E humilha-te a Seus mandamentos, *priusquam moriatur filius tuus*, enquanto estás nesta vida¹⁴.

Enunciada uma proposição, com base na metáfora que identifica a cobra com o pecado, e partindo do lexema inicial da citação latina que lhe servira de tema (*descende*), o orador constrói a sua anáfora, recorrendo ao imperativo *desce*, num crescendo que terminará em outro imperativo, *humilha-te*, o qual, semanticamente, dela faz também parte, mas com um valor espiritual que o *desce*, circunscrito ao plano físico, não podia dar.

No outro sermão, dos dois que estou a analisar, a anáfora apelativa da peroração organiza-se sob forma interrogativa, em cinco parágrafos sucessivos, constituídos por uma pergunta e por uma resposta que serve de enunciado a regras fundamentais de vida:

Queres, irmão, não embaraçar-te nos deleites e tratos deste mundo? *Ingrederere civitatem*, entra com tua consideração na cidade do Céu [...]

Queres, irmão, não sentir o trabalho dos mandamentos de Deus e da penitência? *Ingrederere civitatem*, entra na cidade da Glória [...]

Queres, finalmente, não pecar? *Ingrederere civitatem*, entra na cidade da Glória [...]

E se quiseres ainda remédio para entrar nesta cidade, dou-te o mesmo: *ingredere civitatem*, entra na santíssima humildade de Cristo, que é cidade da Divindade, cuidando nas extremadas virtudes de que é edificada [...]¹⁵

Se, da *dispositio*, passarmos à *elocutio* (que o meu tempo não dá para mais), não é menor a surpresa que em nós suscita a arte de Anchieta.

O campo semântico onde vai buscar o seu ornato metafórico é o da natureza, e mais concretamente o da selva. Vimos já casos em que a luta de Cristo com S. Paulo é metaforizada pela luta do leão com o lobo, ou a queda no pecado pela mordedura das cobras.

O que mais impressiona, porém, é que os registos de linguagem se pautam com inusitada frequência pelo estilo coloquial e que o autor não

.....

¹⁴ Ib. p. 56. Os sublinhados são meus.

¹⁵ Ib. p. 76-77. Sublinhados meus.

hesita em recorrer ao vocabulário tupi, usando palavras como *embiara*, no sentido de ‘presa de guerra’, que topamos no *Sermão da Conversão de S. Paulo*.¹⁶

Vejam os entretanto mais um ou dois exemplos. E seja o primeiro um passo do *Sermão da 20.^a Domingo depois do Pentecostes*, onde, mais uma vez, se evidencia o seu gosto pela construção anafórica do discurso e pelo recurso a oposições semânticas antitéticas e a metáforas sacadas do campo semântico da guerra:

Quando eu estive à *morte* de tal doença, em que já não fazia conta da *vida*, quando me achei em tal tormenta ou perigo no mar, em que já estava com a alma no papo, e tudo dava já por acabado, quando em tal guerra estava cercado e *quase tomado dos inimigos, sem esperança de poder escapar, quão* grande sentimento tinha de me ver cheio de pecados e vazio de boas obras, *quão* grande dor tinha de haver vivido mal, com *quão* grandes e verdadeiros propósitos estava de me emendar e viver bem...¹⁷

Por vezes, a linguagem coloquial, tomada, aliás, do Texto Sagrado (*Reis*, 24, 15), conjuga-se sem qualquer dificuldade, antes com excelente resultado estilístico, com outros registos mais elevados, no léxico e no nexos metafórico que liga as palavras, ou até no recurso à citação do texto latino. Dou apenas um exemplo:

Cristo Nosso Senhor, para não se tomar com uma *pulga* e menos que *pulga*, e com um *cão morto*, que é o pecador, que ainda que ladre e roa, morto é e abominável diante de Deus, e a ninguém faz mal, senão a si mesmo, matando sua alma e *empeçonhendo* com o mau cheiro de sua vida a seus próximos e vizinhos (*ne persequatur pulicem unum et canem mortuum*), dissimula com o pecador e faz que não atente para as suas injúrias. E em lugar de lançar mão da espada da Sua justiça e dar com ele no inferno, lança mão de Sua misericórdia e aceita o desafio, não para o matar, sim para o converter e fazer seu amigo¹⁸.

.....
¹⁶ *Ib.*, p. 63.

¹⁷ *Ib.*, p. 44. Sublinhados meus.

¹⁸ *Ib.*, p. 66. Sublinhados meus.

Também aqui a sua sensibilidade afectiva e estilística lhe fecundava a cultura, para alcançar um discurso capaz de mover o auditório à prática do Bem. É que a sensibilidade foi o grande argumento da alma e da parénese anchietana!

Daí a atenção que, na vida como na escrita ou no púlpito, prestava às situações concretas que a sociedade em que se inseria e para a qual pregava lhe oferecia. E este é um aspecto que, apesar de porventura ficar um tanto fora da minha linha de análise, não queria deixar de pôr em realce.

Dessas situações merecem-lhe atenção especial a condição dos escravos e as injustiças a que tal condição, tantas vezes inumana, mesmo quando vista à luz da prática e da própria legislação do tempo, dava lugar na organização colonial luso-brasileira. Anchieta é, neste como noutros pontos, um notável precursor de Vieira, na defesa do escravo e na destemida denúncia dos atropelos e injustiças a que dava lugar.

Assim, em dado passo do *Sermão da 20.^a Domingo depois do Pentecostes*, o qual não está, aliás, isento de uma intensa ironia, e onde a suprema dignificação do escravo é expressa pela aproximação que dele faz consigo e com o próprio Cristo, na assunção deliberada de uma espécie de fraternidade de condição, habilmente traduzida pelos diversos valores semânticos do significante que designa o conceito, Anchieta proclama:

Esta é a causa por que Cristo Nosso Senhor deixou de ir curar o filho do Rei e se ofereceu tão liberalmente para ir sarar o escravo. Para condenar a negligência dos homens do Brasil, que tão pouco caso fazem dos seus escravos, que os deixam estar amancebados e morrer às vezes sem baptismo nem confissão. E para que saibamos estimar as coisas segundo seu valor, não olhando o escravo, que é escravo boçal e bestial e que me custou meu dinheiro, senão vendo nele representada a imagem de Cristo Nosso Senhor, que se faz escravo para salvar este escravo e me serviu como escravo trinta e três anos, por me salvar a mim, que era escravo do diabo, para que eu também me faça agora Seu escravo, trabalhando por Seu serviço, em salvar-me a mim e a alma de meu escravo¹⁹.

.....
¹⁹ Ib. p. 48

Mas nem só pela exploração dos escravos cometiam os colonos atropelos gravíssimos das regras morais e jurídicas que, em teoria, regulavam a sociedade de que faziam parte. E Anchieta não deixa no olvido esses pecados de acção ou de omissão, como quando diz no *Sermão da Conversão de S. Paulo*:

“Dou-te um desengano, irmão. Sabe que todas as vezes que pecas persegues a Cristo e pisas o Seu precioso sangue que por ti derramou. Todas as vezes que injurias e queres mal ao teu próximo, injurias e queres mal a Deus, que é seu irmão. Todas as vezes que o vexas e persegues, com o poder da tua vara e teus cargos, a Cristo persegues. Todas as vezes que andas subtilizando maneiras, com que lhe leves o seu, ou lhe tires o ganho que podia haver cristãmente, a Cristo persegues e roubas todo o tempo. Todas as vezes que tens a fazenda do pobre órfão e não lha queres pagar, podendo, a Cristo persegues e Lhe bebes o sangue como lobo faminto [...]

Todas as vezes que olhas para a mulher de teu próximo e a queres desonrar, persegues a Cristo, seu verdadeiro esposo e marido, e mais cioso de sua honra do que seu marido. Todas as vezes que moves a pobre negra a pecar, ou por força ou por vontade, ou consentes em seu pecado, quando ela te busca, a Cristo persegues, que é o seu verdadeiro senhor e pai, que para a salvar e tirar do pecado quis tomar forma de pecador neste mundo e ser condenado à morte de cruz.”²⁰

Recorrendo sempre à organização metafórica, o pregador vai denunciando todos aqueles que, pela sua actuação, pecando contra os homens, pecavam contra Deus: os violentos e injuriadores, os detentores de cargos públicos e os juizes que se serviam das suas funções para expoliar os pobres e desamparados, os usurpadores dos bens alheios, os concupiscentes e adúlteros... Nenhum escapa aos vergões do seu látigo justiceiro!

A sensibilidade de Anchieta vibrava em acordes da violenta indignação que na sua alma irrompia do profundo sentido moral inerente à sua fé e à sua fidelidade para com os preceitos do Evangelho. E logo encontrava, imediata e forte, a expressão adequada no seu verbo, sem que, para atingir e exprimir essa vibração, tivesse necessidade de aban-

.....
²⁰ Ib., p. 68-69.

donar a simplicidade dos registos linguísticos e estilísticos que considerava mais próprios a comover e convencer os seus auditórios, onde se apinhavam colonos, militares, dirigentes, escravos, libertos, brancos, negros, índios e mestiços.

O discurso concionatório do grande Apóstolo integra-se deste modo, com perfeita harmonia, na generosa parénese que foi toda a sua obra, independentemente do género em que o transmite, e de uma forma singularmente peculiar na história da cultura e da literatura que nos são comuns.

Repito: a simplicidade e a sensibilidade são as duas colunas mestras do discurso parenético de José de Anchieta. E foi por isso que, enquanto, na maioria dos casos, a cultura livresca alterava, quando não distorcia, a visão da vida, no seu verbo e pelo seu verbo, a cultura cede aparentemente o lugar à vida. Reparem em que digo *aparentemente*, porque, se bem soubermos ler os seus textos, o sentido da simplicidade e a vibração afectiva que neles se revelam, em tantas modulações, se são filhos da sua índole natural, nem por isso representam com menor evidência a sapiente, ínsita e subtil adequação da cultura à vida, numa demonstração de como, pela Fé, o Humanismo aprendido nos gerais do Colégio das Artes conimbricense, se transformou numa humanidade tocada de divino, dando lugar a uma acção que foi também, e apesar das infidelidades a esse ideal, uma generosa resposta às promessas que meio século antes tinham impressionado tão profundamente a alma de Pêro Vaz de Caminha, ao aportar, na armada de Cabral à promissora Terra de Santa Cruz.



ANTÔNIO ALEXANDRE BISPO

Alemanha, Universidade de Colônia

A MÚSICA NO TRABALHO MISSIONÁRIO DE ANCHIETA

O papel desempenhado pela música no trabalho missionário do Pe. José de Anchieta (1534-1597) deve ser considerado no seu contexto pertinente: dentro da história da Companhia de Jesus, então ainda nas primeiras décadas de sua existência mas já com amplo raio de ação que abrangia regiões extra-européias do Oriente e do Ocidente.

A influência dos jesuítas na história da música tem sido investigada sob diversos aspectos, mas o seu estudo longe está de ser esgotado. Cada vez mais tornamo-nos conscientes do singularíssimo caminho percorrido por essa sociedade sob o ponto de vista histórico-musical. Não podemos esquecer que a renúncia ao serviço coral representou desde o início um dos fundamentais anelos desses militantes da propagação e solidificação do Cristianismo e os distinguiu dos religiosos das demais ordens, onde o canto – a oração cantada – tinha sido desde sempre parte integrante da vida religiosa. Pois justamente essa Companhia – que se libertou por assim dizer da estruturação sacro-musical do tempo e, portanto, da musicalização sacral do quotidiano – deveria vir a utilizar-se da música mais do que qualquer outra ordem. A música tornou-se um instrumento poderoso, um dos meios mais eficientes para o alcance dos

fins desses soldados da fé. Não é portanto de estranhar que a discussão de questões musicais tenha sido de particular importância na história jesuítica, sobretudo nos seus primórdios. Essa discussão reflete um fenómeno histórico de transformação de concepções que dizem respeito à música na sua essência e deve ser considerada como de especial significado para a musicologia e para a história da Igreja e da espiritualidade.

O papel desempenhado pela música na ação dos jesuítas junto aos indígenas foi sempre decantado pelos grandes escritores da Companhia, e isso não só por aqueles de Portugal e do Brasil.¹ O uso que os seus representantes fizeram da música e da dança autóctones foi visto como um método eficiente e humano de aproximação e de convívio com os índios, talvez até mesmo modelar para uma política indigenista, como o julgou, por exemplo, no início do Brasil independente, José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838). Desse procedimento dos jesuítas teriam sobretudo resultado várias tradições musicais e coreográficas brasileiras, ou seja, os jesuítas teriam sido agentes extraordinariamente influentes na formação de uma cultura com características nacionalmente brasileiras. Expressão significativa dessa difundida convicção foi a conferência “Anchieta, rezas e danças populares de São Paulo provenientes dos índios”, preparada por um dos mais renomados especialistas brasileiros de questões indígenas do século XIX, General Couto de Magalhães, por ocasião do tricentenário de Anchieta, em 1897. Entre essas danças, haveria duas, o Catereté e o Cururu, que seriam religiosas para os tupís e os guaraníes e que todos os filhos do interior do Brasil conheceriam, adaptadas que estavam a festas religiosas cristãs.² Tal convicção não

.....

¹ Como exemplo deve ser aqui citado Joseph-François Lafitau S.J., que, na sua obra sobre os costumes dos selvagens americanos, de 1752/1753, tece pormenorizadas considerações a respeito da música dos indígenas e suas origens. Ele chega até mesmo a analisar as concepções vinculadas às maracas dos indígenas brasileiros à luz da simbologia da lira segundo a mitologia grega. *Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit [Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps]* (trad. do francês por J.F. Schrüter e ed. por S. Jacob Baumgarten), Weinheim, Acta Humaniora, VCH, 1987, nova edição, p. 103-104.

² «As toadas, profundamente melancolicas, dessas musicas e a dança foram adoptadas pelos jesuitas, com o profundo conhecimento que tinham do coração humano, para as festas do divino Espirito Santo, S. Gonçalo, Santa Cruz, S. João e Senhora da Conceição. Ainda hoje nas populações de S. Paulo, que não foram conquistadas pelos italianos, e

poderia deixar de influenciar a historiografia musical propriamente dita no Brasil. Trabalhos pioneiros, tais como os de Guilherme Theodoro P. de Mello³ e de Vincenzo Cernicchiaro⁴ enaltecem a ação dos jesuítas, seja sob o ponto de vista da ação da música no processo civilizatório, seja sob o aspecto da música como meio da formação espiritual do país.⁵ Uma das mais categóricas afirmações da origem “índio-jesuítica” de certas tradições brasileiras encontra-se na muito divulgada *Pequena História da Música* de Mário de Andrade.⁶ Já na monumental *História da Música*

.....

que não são dominadas pelos brasileiros pretensos parisienses, são ellas resadas assim: tenho-as ouvido em Carapicuyba, S. Bernardo, Embuy, Itaquaquicytyba, Mogy e em muitissimos outros logares aqui, no Pará, Guaiás, Cuyabá, Minas, Bahia, etc. Na capella do meu sitio Itay, estrada de S. Amaro, são ellas quasi todos os sabbados resadas pela maneira por que as ensinou o padre Joseph de Anchieta aos guayanás, creio que nesse mesmo logar, porque ahi morou um dos filhos de chefe Caá-Ubi, com muitos de seus patricios. [...] Nas chronicas do padre Simão de Vasconcellos lê-se, com encanto, o como o padre Anchieta compunha versos em lingua tupi e como os meninos, à tarde, iam em procissão pelas ruas do nascente S. Paulo, dançando o seu caaterê, cantando versos em louvor da Virgem Maria e parando nas portas dos selvagens; estes, seduzidos pelas danças e cantos, foram pouco a pouco sendo attrahidos ao christianismo, até que de todo ficaram transformados em homens civilizados. Essas canções foram preservadas, e o finado imperador sr. D. Pedro Segundo obteve, quando esteve em Roma, uma cópia manuscrita das mesmas, que me foi emprestada sem traducção; [...]». O autor supunha que os jesuítas da Republica Argentina, do Paraguai e da Bolívia também tivessem adotado os cantos e danças indígenas para as festas religiosas, pelo menos para as de Santa Cruz, porque assistira em Corrientes e Assunção tais festas celebradas da mesma forma como se faz até hoje em sítios e povoados interiores do Brasil. Vd. General Couto de Magalhães, *O Selvagem* (ed. Dr. Couto de Magalhães), São Paulo & Rio de Janeiro, Magalhães, s.d., p. 297-304.

³ *A Música no Brasil*, Salvador, 1909. O autor chega a distinguir uma “fase jesuítica” na periodização da História da Música no Brasil.

⁴ *Storia della Musica nel Brasile: Dai tempi coloniali sino ai nostri giorni (1549-1925)*, Milão, Ricioni, 1926.

⁵ «Alla figura preminente della nostra storia come iniziatrice dell'arte musicale, si allaccia quella non meno grande ed eroica di un gesuita illustre - frate Giuseppe d'Anchieta.» [...] Meglio ancora parla R. Southey, dell'operato complesso del grande gesuita, del quale trova che fu il primo a impiegare i mezzi artistici quando volle istruire ed animare le tribù indigene, concorrendo con la musica al trionfo rapido dell'incivilimento.» Vd. Vincenzo Cernicchiaro, *op.cit.*, p. 22-24.

⁶ «Entre as nossas formas coreográficas, uma das mais espalhadas é o Cateretê ou a Catira, dança de nome tupí. Anchieta pra catequizar os selvagens já se aproveitava dela, parece, deformando-lhe os textos no sentido da Religião Católica. Caso mais indiscutível ainda dessa fusão ameríndio-jesuítica é o do Cururu. Em certas festas populares, religioso-coreográficas, tais como a dança de São Gonçalo e a dança de Santa Cruz, pelo

Brasileira de Renato Almeida são salientadas, porém, as grandes dificuldades que decorrem da comparação de dados do século XVI com constatações da atualidade.⁷ Sobretudo os fundamentais escritos de Luís Heitor Correa de Azevedo deixam transparecer o problema com que se defrontaram os autores que defendiam concepções nacionalistas e que procuravam detectar a gênese e as características de uma linguagem musical tipicamente brasileira.⁸ Se por um lado afirmou-se que várias tradições brasileiras originaram-se do uso que os jesuítas fizeram de cantos, danças e instrumentos indígenas, por outro lado constatou-se a ausência de elementos indígenas na música de cunho brasileira do presente e criticou-se em conseqüência o seu emprêgo pelos compositores contemporâneos por ser expressão de exotismo espúrio.

O emprêgo de cantos, instrumentos e danças indígenas não teria levado, portanto, à preservação das culturas musicais nativas, mas sim à sua profunda, essencial transformação e integração na cultura musical transplantada. É compreensível, assim, que vozes críticas com relação ao método empregado pelos jesuítas tenham-se levantado sobretudo no âmbito da ainda incipiente etnologia musical indígena, como é o caso das observações de Helza Cameu na sua Introdução à *Música Indígena Brasileira*.⁹ O empobrecimento da diversidade cultural e o assim chama-

.....

menos nos arredores de São Paulo, após cada número do cerimonial, dança-se um cururu. Ora os processos coreográficos desta dança têm tal forte sabor ameríndio, pelo que sabemos de dansas Brasilicas com a cinematografia atual, que não hesito em afirmar ser o cururu uma primitiva dança ameríndia, introduzida pelos jesuítas nas suas festas religiosas fora (e talvez dentro) do templo. E êsse costume e dança permaneceram vivos até agora.» *Vd. M. de Andrade, Pequena História da Música*, São Paulo, Martins, 1967, 6ª. ed, p.182.

⁷ «Todo e qualquer estudo relativo à música dos índios brasileiros tropeça em algumas dificuldades quasi invencíveis. Desde logo, a documentação é fragmentária, tomada irregularmente e sem suficiente critério científico, mais por etnólogos do que por músicos. Depois, há o costume, talvez a contigência, de se estudar os índios em conjunto, como se fossem todos duma mesma família e tivessem vivido numa mesma época. Dess'arte, junta-se a informação de um jesuíta do século XVI à de um escritor da atualidade. Assim não se levam em conta dois fatores primordiais - o tempo e o espaço.» Renato Almeida, *História da Música Brasileira*, Rio de Janeiro, 2ª ed., 1942, p. 22-23.

⁸ Cf. por exemplo *Música e Músicos do Brasil: História - Crítica - Comentários*, Rio de Janeiro, 1950.

⁹ Helza Camêu, *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura/Departamento de Assuntos Culturais, 1977, p. 68-81.

do processo de “deculturação” das populações nativas passaram também a ser considerados por alguns pesquisadores dedicados ao estudo das origens da música popular no Brasil.

Uma nova fase na interpretação dos dados históricos e na avaliação da ação dos jesuítas com relação à música teve início nos anos que se seguiram ao Concílio Vaticano II. O despertar do interesse pela cultura popular por parte do clero e a por muitos teólogos preconizada “inculturação”, “indigenização” ou “encarnação” do Evangelho nas diferentes culturas conferiram à ação dos missionários do passado singular modernidade. Os resultados práticos desse interesse pelas culturas não-cristãs e pelas tradições populares deixaram porém manifesta a falta de fundamentação científica dos intentos e a necessidade absoluta de estudos mais sistematizados e aprofundados. Para a consecução de tais tarefas, a organização pontifícia de música sacra (*Consociatio Internationalis Musicae Sacrae*) criou um instituto de estudos etnomusicológicos, que desde 1979 vem organizando uma série de simpósios e programas de pesquisa, no âmbito dos quais também foram consideradas questões referentes à música no trabalho missionário dos jesuítas.¹⁰ Assim, o Iº Simpósio Internacional “Música Sacra e Cultura Brasileira”, realizado em 1981, procurou demonstrar a unidade na diversidade das tradições musicais cristãs do Brasil, tendo sido aberto com um ato simbólico no antigo Colégio da Companhia de Jesus em São Paulo; nas discussões levadas a efeito com estudiosos de diversas áreas considerou-se particularmente a tradição considerada “jesuítica” da “dança de Santa Cruz”. O Iº Congresso Brasileiro de Musicologia, realizado em São Paulo, em 1987, dedicado à situação da pesquisa científica nos vários campos da musicologia, e que também teve uma de suas sessões simbolicamente realizada na antiga Capela do Colégio de São Paulo, relevou a importância fundamental do estudo da música nos primórdios da história do Brasil dentro do contexto mais amplo do mundo de língua portuguesa. Com base nos resultados de um estudo dos dados referentes à música no contexto das viagens dos descobrimentos e da ação

.....

¹⁰ Os resultados desses estudos são publicados nos vários volumes da série *Musices Aptatio* do Institut für hymnologische und musikethnologische Studien e.V. [Köln/Maria Laach].

dos missionários nos vários continentes¹¹ realizou-se então, em 1989, na República Federal da Alemanha, o II Simpósio Internacional “Música Sacra e Cultura Brasileira”, no qual foram reconsideradas e discutidas várias tradições até hoje vistas como resultantes do método empregado pelos jesuítas. A seguir, em 1992, no IIº Congresso Brasileiro de Musicologia, levado a efeito no Rio de Janeiro e que tratou dos fundamentos da cultura musical no Brasil, a atenção foi dirigida aos conceitos ocidentais cristãos intrínsecos às tradições musicais ainda vivas, mesmo àquelas supostamente de origem indígena, o que implica na reconsideração de várias expressões da cultura popular do Brasil. Por outro lado, deu-se início a um projeto de grandes proporções destinado ao levantamento do estado dos conhecimentos relativos às culturas indígenas do Brasil, inclusive no referente à sua história. Por fim, em setembro de 1998, o Instituto Brasileiro de Estudos Musicológicos realizou, juntamente com entidades portuguesas, um Colóquio internacional a respeito da dança no âmbito do culto de São Gonçalo de Amarante, cuja coreografia no Brasil foi considerada no passado como originária da catequese jesuítica.

Neste quadro sucintamente esboçado do desenvolvimento dos estudos referentes à música no trabalho missionário dos jesuítas no Brasil deve-se dedicar especial atenção a Anchieta, uma vez que a tradição e a maioria dos autores salientam o papel relevante da música na sua obra. Assim, no seu prefácio à edição da coletânea de poesias de 1954, o Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. cita os depoimentos dos processos para a beatificação do missionário e que indicam terem sido cantadas muitas de suas composições: Baltasar de Horta diz tê-las cantado «sendo moço..., em companhia de outros, pelas ruas e praças» e João de Sousa Pereira atesta que Anchieta «lhas dava escritas e as fazia cantar». O próprio códice comprova que muitas dessas obras foram cantadas, nele encontrando-se indicações que demonstram, por exemplo, terem sido diferentes textos adaptados à mesma melodia. Tal disposição de Anchieta para usar da música como fator de educação moral e religiosa

.....

¹¹ A. A. Bispo, “Grundlagen christlicher Musikkultur in der außereuropäischen Welt der Neuzeit: Der Raum des früheren portugiesischen Patronatsrechts”, *Musices Aptatio 1987/1988*, ed. J. Overath, Rom 1989.

teria sido – segundo o Pe. Viotti – uma tendência de sua formação familiar: parente seu teria sido indubitavelmente o maestro da capela real, D. João de Anchieta, compositor e poeta, de Urrestilha, na Guipúscoa,¹² donde emigrara para as Canárias o pai de José de Anchieta; em Tenerife, dois de seus irmãos, sacerdotes, teriam ensinado irmãos seus a tanger cravo e órgão.¹³

Com o desenvolvimento actual dos estudos referentes à música na ação dos jesuítas em geral, porém, também o papel exercido pela música no trabalho de Anchieta passou a ser considerado sob nova perspectiva. Aqui serão expostas brevemente algumas das principais questões musicológicas que se colocam.

1) Quais seriam as culturas musicais indígenas encontradas por Anchieta e como teriam sido elas modificadas sob a ação missionária?

Tais questões não podem ser respondidas com segurança, dado o estado relativamente precário dos conhecimentos a respeito dos povos indígenas do passado. O cotejo das informações fornecidas pelos documentos com aquilo que é conhecido das culturas indígenas da atualidade demonstra, é verdade, a permanência de instrumentos musicais e certas práticas de natureza musical e coreológica. Entretanto, cada vez mais os estudiosos tomam consciência de que também as culturas indígenas não são estáticas e devem ser consideradas sob uma perspectiva histórica.

Um importante ponto de partida para o estudo histórico-musical e etno-histórico são as denominações de grupos indígenas que se encontram nos próprios textos atribuídos a Anchieta. Tendo sido tais textos em parte cantados durante representações, pode-se partir do pressuposto que a distinção feita dos grupos indígenas correspondia a expressões

.....
¹² XXV. Sobre Juan de Anchieta *vd.* A. Coster, “Juan de Anchieta et la famille de Loyola”, *Revue hispanique* LXXIX, (1930) 1-332; R. Stevenson, *Spanish Music in the Age of Columbus*, Haia, 1960 e “Juan de Anchieta”, *The New Grove Dictionary of Music & Musicians*, London-New York, 1995, vol. 1, p. 394-395.

¹³ José de Anchieta, S.J., *Poesias: Manuscrito do séc. XVI, em português, castelhano, latim e tupi* (transcrição, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins), São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, p. XXIV-XXV.

dramatizadas e a elementos estruturais das representações. Nos textos percebe-se a distinção feita entre as comunidades indígenas já cristianizadas e os grupos ainda não cristãos. Como o contacto com os europeus se processou mais intensamente no litoral, os grupos que são citados com conotação negativa são frequentemente aqueles que viviam na serra, no interior ou nele se refugiaram.

A distinção etnológica fundamenta-se teologicamente: os indígenas batizados representam o Homem Novo, renascidos, os indígenas arredios, não-cristãos, o Homem Velho, carnal, cujo interesse é dirigido às coisas terrenas e que portanto é escravo da matéria ou dos elementos. Assim, a citação de indígenas não-cristãos é frequentemente acompanhada de referências a velhos, velhas e a escravos. Sob esta perspectiva da antropologia teológica é que deve ser entendido, por exemplo, o termo “tapuia” e as associações que a ele se prendem. As manifestações musicais e coreológicas dos indígenas não-cristãos são vistas como expressões do Homem carnal: ele se entrega a excessos de bebida e à concupiscência, quer ser poderoso e temido, luta, mata, come carne humana, é também morto e devorado. Os indígenas renascidos através do batismo, porém, surgem como verdadeiras crianças em Cristo. A expressão musical desse Homem Novo é a dança dos meninos índios, prática cheia de simbolismo antropológico-cristão empregada desde cedo pelos jesuítas e da qual foram salvos textos atribuídos a Anchieta.¹⁴ Como o próprio missionário descreve, nela os meninos índios comportavam-se como crianças portuguesas, apesar de todos os adereços festivos próprios da região, inclusive arcos e flechas e certamente instrumentos musicais entendidos no seu aspecto exterior.¹⁵ A música e a dança como pertinentes ao contexto cultural autóctone passaram portanto a ser empregadas como indícios de um estado humano já superado, morto através do batismo. Esse uso de elementos da cultura musical autóctone não era meramente ilustrativo ou superficialmente descritivo para fins pedagógi-

.....

¹⁴ “Auto representado na Festa de São Lourenço, peça trilingue do séc. XVI”, (transcrita, comentada e traduzida, na parte tupi, por M. de L. de Paula Martins), *Boletim 1/Documentação Lingüística 1*, Museu Paulista, São Paulo, 1948 p. 89 ss..

¹⁵ «com tamboris e violas, com muita graça, como se fossem meninos portugueses». Citado por M. de L. de Paula Martins (ed.), José de Anchieta, SJ., *Poesias, op.cit.*, p.743.

cos. Ele deveria servir ao aumento da alegria dos renascidos; estes, para sentirem mais profundamente os mistérios festejados, colocavam-se simbolicamente no passado e reviviam o Homem Velho, cujo estado deficiente, visto do ponto de vista dos renovados, surgia como ridículo, hilariante e, ao mesmo tempo, repugnante.

Para entender-se portanto o procedimento utilizado pelos missionários no emprêgo de elementos musicais e coreográficos indígenas deve-se partir sempre da situação do Homem Novo renascido pelo batismo. Com a sua morte e o seu novo nascimento, o cristão recupera o estado original perdido após a queda de Adão, permanece porém sempre ameaçado pela concupiscência, que o pode levar a pecar mortalmente e fazê-lo cair em estado ainda pior do que o do homem carnal. Para a cura de sua alma conta ele com o remédio do sacramento da penitência; este representa portanto um instrumento poderosíssimo de salvação colocado ao poder da Igreja: à compreensão do bem que dele decorre serviam de modo preferencial as representações e os folguedos patrocinados pelos jesuítas. A idéia fundamental é a de que Cristo vem, no presente, em espírito, àqueles que o amam e que portanto se preparam para a sua vinda. Ele vem como um noivo para a sua amada.¹⁶ Ao festejar esse mistério, o cristão rememora a descida de Cristo aos infernos, quando libertou aqueles justos que se encontravam no seio de Abraão e os conduziu à beatitude. Através desse procedimento interpretativo, aqui apenas superficialmente esboçado, explica-se a mistura de nomes indígenas com vultos da Antiguidade e figuras mitológicas encontradas nos textos anchietanos.¹⁷ Nesse procedimento tipológico, a música da humanidade carnal – e também a dos indígenas ainda não-cristãos – somente poderia ter sido usada para servir à expressão dos personagens “cômicos, fanfarrões, exageradamente ridículos” das peças de Anchieta.¹⁸ Uma aceitação positiva do valor intrínseco da cultura musi-

.....
¹⁶ Cf. por exemplo a imagem da Ecclesia como noiva na peça “Enamorados” in José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p.454.

¹⁷ Esse método não foi muitas vezes compreendido nos estudos dedicados a Anchieta. Veja por ex. a “Notícia Histórico-Literária” de M. de L. de Paula Martins que indica incongruências históricas em o “Auto representado na festa de São Lourenço”, *Boletim 1/Documentação Lingüística 1*, São Paulo, Museu Paulista, 1948, p. 7-10.

¹⁸ José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 8.

cal nativa seria uma contradição ao método de interpretação bíblica e da história da salvação vigente: a música indígena foi empregada, sim, pelos missionários, mas apresentada como expressão do Velho, do superado, ao mesmo tempo do morto e daquilo que deveria ser ridicularizado e suprimido.

2) Qual seria a posição de Anchieta no contexto geral da discussão e da prática musical da Companhia de Jesus na sua época?

Esta questão pode ser respondida através da consideração das informações contidas em documentos dos Jesuítas anteriores e contemporâneos à ação de Anchieta.¹⁹ Quando Anchieta chegou a S. Vicente em dezembro de 1553, tendo logo após assistido o Pe. Manoel da Nóbrega na fundação oficial do Colégio de São Paulo (25 de Janeiro de 1554), não apenas já contavam os jesuítas com alguns anos de experiências e reflexões relativas ao uso da música no trabalho missionário,²⁰ como se encontravam até mesmo envolvidos em uma grave e ampla discussão polêmica de natureza musical.

Os jesuítas utilizaram-se da música desde o ano de sua chegada ao Brasil. Já em julho de 1549 formara-se um coro em Salvador para o acompanhamento musical de uma procissão, o que parece ter causado uma impressão tão forte aos indígenas que esses teriam pedido ao Pe. Leonardo Nunes que também cantasse para eles. Recorde-se, porém, que ao tempo da chegada dos jesuítas no Brasil os portugueses já contavam com muitas décadas de experiência no contacto com povos extra-europeus. Assim, os missionários que vieram ao Brasil já estavam certamente acostumados com a idéia da conveniência do uso da música como instrumento útil de atração e de conquista. Os jesuítas encontraram tam-

.....

¹⁹ O autor considerou esses dados no seu estudo “Die Grundlagen christlicher Musikkultur in der außereuropäischen Welt der Neuzeit: Der Raum des früheren portugiesischen Patronatsrechts”, *op.cit.*, p. 638-660. Ali o leitor encontra as referências documentais para os fatos considerados neste texto segundo as fontes publicadas por Serafim Leite S.J. em *Monumenta Brasiliae I (1583-1553)*, Monumenta Historica Societatis Jesu, 79; *Monumenta Missionum Societatis Jesu*, 10, Roma, 1956.

²⁰ Cf. a respeito o estudo pioneiro do Pe. Serafim Leite S.J., “A música nas primeiras escolas jesuíticas do Brasil no século XVI”, *Cultura II*, (Rio de Janeiro, 1949) 33ss.

bém em algumas localidades do Brasil uma vida musical incipiente, o que pode ser suposto pelo menos para São Vicente, fundado que fora já em 1532 por Marim Afonso de Souza. Só assim torna-se compreensível que o jesuíta Diogo Jácome tenha podido celebrar a sua primícia, a 1 de janeiro de 1551, com música polifónica acompanhada por instrumentos. Pioneiro no uso da música na atração dos índios parece ter sido o Pe. João Azpicuelta Navarro, S.J., que em Porto Seguro ensinou aos indígenas certas orações na língua da terra, introduzindo assim no Brasil a prática de cantos catequéticos segundo o tom nativo utilizado por Francisco Xavier no Oriente; já em 1550 criara esse religioso um Pai Nosso cantado com linha melódica a modo indígena para que mais rapidamente aprendessem.

Anchieta não foi, portanto – e isso deve ser precavidamente salientado – nem o primeiro a cultivar a música no Brasil, nem o o primeiro a empregar a música no trabalho missionário junto aos índios ou a usar de elementos musicais indígenas em cantos catequéticos no país. Também não foi ele o primeiro a dar atenção especial ao canto infanto-juvenil no trabalho missionário. As esperanças de muitos já se concentravam na ação de meninos órfãos portugueses, que com as suas cantigas conquistavam os corações dos indígenas, facilitavam a aproximação e possibilitavam aos religiosos o ganho de crianças, necessárias à formação da nova sociedade cristã. Tal prática, – de relevância para o estudo histórico-musical do século XVI –, pode parecer hoje como eticamente questionável, cumpre porém considerá-la à luz das concepções da época, como estas se manifestam na carta de 27 de janeiro de 1550 do reitor do colégio dos órfãos de Lisboa, Pe. Pero Doménech, a seus cor-religionários de Coimbra: o Brasil oferecia a esses jovens até mesmo condições mais favoráveis do que a Índia, pois ali não estariam tão sujeitos à cobiça.(!)

Anchieta também não pode ser considerado como o grande teórico e o defensor pioneiro do uso da música na conversão dos gentios brasileiros, títulos que cabem sobretudo ao Pe. Manuel da Nóbrega, este sim um verdadeiro “Orfeu” americano. A avaliação do trabalho de Anchieta não pode até mesmo ser feita sem a consideração da discussão teológico-musical que se desenvolvia na época entre os jesuítas,

encabeçados pelo Pe. Manoel da Nóbrega, e o primeiro bispo da Diocese de Salvador, D. Pedro Fernandes Sardinha. Este, um teólogo de reconhecida fama, que tinha acompanhado o surgimento da Companhia de Jesus, pois fora professor de Inácio de Loyola e Simão Rodrigues, e atuara em Goa, indignou-se, logo ao chegar à Bahia, em 1552, com o emprêgo que os jesuítas faziam da música. D. Sardinha constatou a incongruência da prática musical missionária com os ideais por ele defendidos e que consistiam na convicção de que os maus costumes deveriam ser erradicados pela raiz e substituídos pelas novas plantas da boa doutrina. Como salientou já no seu primeiro sermão, a música indígena não concordaria com a razão; ela seria tão dissonante que ele se perguntaria quais seriam os ouvidos que poderiam ouvir tais sons e tangeres rústicos. Ele encontrara os meninos órfãos a entoar cantos marianos ao modo indígena aos domingos e feriados, acompanhando-se com instrumentos que os bárbaros do país utilizavam quando queriam beber e matar seus inimigos. Ele se convencera que essa prática levava os indígenas a ganhar consciência do valor de seus hábitos, pois os habitantes da terra podiam ver como até mesmo um dos padres, Salvador Rodrigues, tangia, dançava e saltava com as crianças. Essa prática não só favorecia a gentilidade, como era, segundo ele, de negativos efeitos para o prestígio da Companhia. Responsável por esse método teria sido um indivíduo chamado Gaspar Barbosa, um degredado, que, tal como “lobo em pele de cordeiro”, teria passado a exercer uma grande influência no meio jesuítico. D. Sardinha diz até mesmo ter escrito um pequeno tratado crítico a respeito desses tangeres dos jesuítas e do modo de enterramento segundo os costumes indígenas. Em agosto de 1552, em carta escrita ao Pe. Simão Rodrigues, o Pe. Manuel da Nóbrega defende-se das acusações do bispo: se os jesuítas tinham adotado alguns costumes do gentio, que não eram abertamente contrários à fé nem ligados à idolatria, isso porque queriam ganhar a simpatia dos índios para que pudessem erradicar os seus costumes essenciais. Essa discussão a respeito da acomodação musical, – a primeira polêmica musical da história da música no Brasil –, indica que os jesuítas, que aparentemente assumiam uma atitude tão tolerante com relação à cultura musical indígena, na verdade consideravam a música como elemento acessório, não essencial, e portanto não no seu valor intrínseco, na sua íntima e indissolúvel ligação com o universo espiritual dos indígenas.

Anchieta também não foi pioneiro na utilização da educação musical nas escolas missionárias do Brasil.²¹ Em uma carta de junho de 1553, o Pe.Nóbrega diz, por exemplo, que no Colégio de S. Vicente já se ensinava a ler, a escrever, assim como latim e música; algumas crianças aprendiam a cantar e a tocar flautas; na sua entrada pelas matas do interior pretendia ele até mesmo levar consigo capela e cantores. Na casa de missão de São Paulo, fundada a 25 de janeiro de 1554, atuou como mestre-escola dos meninos-índios primeiramente um irmão que já dominava a língua indígena. Da carta que o P. José de Anchieta enviou ao P. Inácio de Loyola a primeiro de setembro de 1554, depreende-se que o missionário dedicava a sua atenção sobretudo ao zelo pela formação religiosa e pela pureza da vida espiritual dos alunos; o cotidiano na escola da missão de São Paulo era marcado por rigorosa disciplina: antes das aulas, entoava-se a ladainha, e o dia era encerrado à noite com o Salve Regina; às sexta-feiras realizavam-se procissões de penitência, quando os alunos se disciplinavam. Seria quase que impossível segundo Anchieta extirpar dos indígenas os seus costumes de beber e cantar, nos quais frequentemente recaíam; os jesuítas precisavam portanto usar de todos os meios para atraí-los.

Percebe-se, portanto, que Anchieta se defrontou no Brasil com uma situação conflitante análoga àquela que se conhece do Colégio de Goa da mesma época: o sempre presente ideal da criação ou recuperação de uma atmosfera de recolhimento e silêncio aos moldes de Coimbra nas escolas missionárias mostrou-se por muitos motivos impossível de ser realizado de imediato. Em São Vicente tentou-se até mesmo proibir aos índios de entrar na igreja, caso participassem das festas tradicionais; a 1 de janeiro de 1555 chegou-se a organizar um ato de penitência coletivo, no qual as crianças cantavam ladainhas e os fiéis disciplinavam-se.

O papel desempenhado pela música no trabalho missionário de Anchieta deve ser considerado nesse contexto caracterizado por uma tensão entre o ideal do silêncio e a ação pragmática do momento. Tendo

.....
²¹ Cf. Serafim Leite, "Vicente Rodrigues, primeiro mestre-escola do Brasil (1528-1600)", *Novas Páginas da História do Brasil*, São Paulo, 1965, p. 133.

de usar de todos os meios para alcançar os fins, utilizou-se o missionário sobretudo das expressões tradicionais populares da cultura cristã europeia que conhecia de sua infância e juventude.

3) Quais seriam as tradições musicais cristãs-ocidentais transplantadas para o Brasil e empregadas pelos jesuítas, em particular por Anchieta?

Para responder-se a esta questão torna-se necessário considerar a implantação do ano litúrgico no hemisfério sul, fato fundamental para todo e qualquer estudo das tradições cristãs no Brasil. Os usos e costumes populares cristãos europeus, ligados que eram às épocas do ano eclesiástico e natural, passaram a ser cultivados de maneira defasada com relação ao ano natural no Brasil. Assim, por exemplo, o Natal passou a ser festejado no verão e a Páscoa no outono. A obra de Anchieta documenta a transplantação de folguedos desses dois ciclos principais de festas do ano eclesiástico. Como na Europa, o período do ano de maior número de festas populares passou a ser o do Natal e da Epifania, preparado que é pelo Advento. Um exemplo do uso de tradições europeias da Epifania na sua adaptação às novas condições é a Dança dos Reis, em tupi e em português, do Pe. Anchieta.²² O texto deixa entrever que os meninos índios representavam o caminho dos magos do Oriente e que provavelmente andavam pelos caminhos e faziam visitas às casas, como acontece em práticas tradicionais análogas de várias regiões da Europa. Como os primeiros homens da humanidade velha, não batizada e escrava dos elementos, que através da contemplação do Visível chegaram à compreensão do Invisível, e adoraram a Cristo nascido em carne, os magos surgem também como vultos exemplares para os índios. O significado das tradições dos Reis transplantadas para o Brasil é de particular importância para o estudo das concepções musicais, pois elas estão intimamente relacionadas no imaginário tradicional cristão com o homem que canta, ou seja, o homem que transforma o seu corpo durante a preparação penitencial do Advento simbolicamente numa lira.

.....

²² José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 831-832.

Tal interpretação mística dos instrumentos musicais era corrente a Anchieta. Ele se refere ao saltério do corpo e das cordas do peito,²³ para ele foi a Virgem um instrumento de Deus, da qual primeiramente o canto e o contraponto se elevaram.²⁴ Ele compara o irmão Manoel Álvares, membro da expedição de Inácio de Azevedo, que ao ser martirizado protestou sua fé a altos brados, a um tambor,²⁵ uma interpretação simbólica comum na mística ibérica da época. Também as flautas citadas no canto dos meninos índios para o recebimento do P. Costa²⁶ podem e devem ser entendidas no sentido metafórico emprestado aos instrumentos musicais.

Do repertório das tradições populares cristãs transplantadas para o Brasil devem ser salientadas as danças que representavam combates e que se relacionam do ponto de vista espiritual com a luta que se desenvolve interiormente no homem e que se manifesta, segundo S. Paulo, nos seus frutos do espírito e nas suas obras da carne. A essas danças tradicionais pertenciam os machatins da península ibérica, que, dançados por índios, surgem explicitamente no texto de Anchieta para as festas do dia da Assunção em Reritiba.²⁷ No contexto das representações tradicionais de lutas e combates podem também ser incluídos os textos relacionados a São Maurício, padroeiro da Vila de Vitória.²⁸

Não apenas a estrutura e o sentido das danças e representações dramáticas, mas também textos e cantos tradicionais ibéricos foram empregados no trabalho missionário. Um exemplo desse fato é a peça “O Pelote Domingueiro”, provavelmente destinado às festas de primeiro de janeiro.²⁹ Na sua linguagem de cunho nitidamente popular e tradicional, este texto indica a natureza fundamentalmente tipológica do pensamento teológico e antropológico da época: o homem que, segun-

.....
²³ “Desconsolada”, José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 432-434.

²⁴ José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 459.

²⁵ José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 466.

²⁶ José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 385.

²⁷ José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 561.

²⁸ José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 373.

²⁹ José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 399.

do o primeiro Adão, aspira a bens terrenos e está sujeito a todo tipo de trabalhos e fadigas, está destinado a tudo perder; o cristão, ao contrário, segue o segundo Adão, Cristo, que surge como um verdadeiro capitão na batalha da vida. Correspondente à comparação contrastante entre Adão e Cristo é o de Eva e Maria, o que leva imediatamente a conceitos musicais, como o é cantado em “Prima”: «Es por Eva, la primera, destemplada la canción, que de Dios fuera compasada. Mas será bien concertada por el virginal tenor de la madre del pastor.»³⁰ A partir desses conceitos básicos, fundamentados bíblicamente, salientados pela teologia e pela catequese da época e que seriam claramente formulados no Catecismo Romano tridentino, deu-se toda a estruturação dos folguedos e das representações a serem realizadas nas horas livres, não destinadas ao culto dos domingos e feriados, segundo a correspondente tipologia do Homem e da Igreja transmitida pela tradição. A importância das pré-figurações da Igreja nas representações anchietanas, tais como a da Arca de Noé, pode ser deduzida, por exemplo, do conteúdo da Carta da Companhia de Jesus para o Seráfico São Francisco.³¹ A tensão entre os Tipos e os Anti-Tipos correspondia àquela entre o Velho e o Novo, que marcou fundamentalmente o trabalho missionário de Anchieta junto aos índios:

O Pecador e o Menino
 Decláranse las figuras
 del antiguo testamento,
 porque el nuevo mandamiento,
 de todas las escrituras
 es remate y cumplimiento.³²

À guisa de conclusão, pode-se dizer que o papel da música no trabalho missionário de Anchieta tem sido aprofundado e reconsiderado nos últimos anos. O uso que o missionário fez de instrumentos e cantos indígenas deve ser entendido com base na visão do mundo e do homem

.....

³⁰ José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 459.

³¹ José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 409.

³² José de Anchieta, S.J., *Poesias* (ed. M. de L. de Paula Martins), *op.cit.*, p. 341-345 e p. 499-503.

da época, que era de cunho essencialmente tipológico e baseado na hermenêutica bíblica. A cultura musical tradicional da Europa cristã foi transplantada nos seus fundamentos para o Brasil e a cultura musical indígena profundamente alterada, por assim dizer batizada, ou seja morta e renascida sob condições e com características totalmente diversas na sociedade cristã então em formação.

(Página deixada propositadamente em branco)



ANTÓNIO MARTINS MELO

Portugal, Universidade Católica Portuguesa

LUÍS DA CRUZ (1543-1604), CONTEMPORÂNEO DE JOSÉ DE ANCHIETA (1534-1597)

Naquele ano de 1535, quando Inácio de Loiola e seus companheiros se reuniram em Paris, junto à Basílica de Montmartre, e decidiram consagrar as suas vidas à propagação da fé e defesa da ortodoxia católica, não estava nos seus horizontes a formação intelectual e moral da juventude.

Cedo, contudo, o proselitismo inaciano se orientou, neste sentido. A dimensão pedagógica da catequese reformista, que elevava a grandes centros de irradiação cultural as escolas, criadas e dirigidas por humanistas famosos, servira de alerta e até de modelo à Companhia de Jesus.

Se se pretendia uma sociedade renovada, esclarecida, bem formada nas *humaniores litterae* e na *doctrina christiana*, havia que educar, formar e cultivar *ab initio*, desde a puerícia, verdadeiros *milites christiani*, que se viriam a opor ao avanço da monstruosa hidra protestante, que estendia os tentáculos pelo centro e leste da Europa

Em Portugal, não se fez esperar esta orientação pedagógica. A 1 de Dezembro de 1551, Simão Rodrigues recebia de Roma o encargo de fundar colégios nas principais cidades do reino de Portugal¹. O Papa

.....
¹ Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus*, I - «A fundação da Província

Júlio III, conhecedor das experiências positivas do colégio de Messina, aberto em 1548, e do colégio Romano, em 1551, em Carta Apostólica «Exposcit Debitum», datada de 21 de Julho de 1550, reconhece a nova missão educativa da Companhia, que a realidade dos factos impunha.²

Desde o *Quattrocento* italiano, foi notável o afã de humanistas, como Lorenzo Valla nas suas *Elegantiae linguae latinae*, no sentido de expulsarem a barbárie medieval. O culto da *latinitas* iria impor-se, na Europa, ao longo de várias gerações de humanistas, até finais do século seguinte, quer entre os partidários da Reforma, em que avulta o Ginásio de Estrasburgo dirigido por Johan Sturm, quer entre os defensores da ortodoxia.

Entre estes, assume papel de relevo a Companhia de Jesus. Os jesuítas adequam o seu ensino aos métodos filológicos mais modernos, nas três línguas cultas, o grego, o hebraico e sobretudo o latim e centram a sua pedagogia em frequentes *recitationes*, privadas e públicas, e em representações dramáticas³, que, não raro, extravasam os muros dos colégios e se abrem à comunidade curiosa⁴. Esta atitude vai marcar indelevelmente a pedagogia das escolas inacianas.

Característica dominante desta pedagogia é a primazia conferida à Língua Latina, obrigatória nos Colégios, quer na sua expressão escrita, quer oral.

O seu ideal educativo, que consiste na formação integral do

Portuguesa (1540-1560)», II - «Tribulação. Colégios. Missões», Porto, Apostolado da Imprensa, 1931, p. 285-286.

² Transcreve-se o preâmbulo: «... Foi-nos humildemente pedido que nos dignássemos confirmar a Fórmula do Instituto da sobredita Companhia, expresso mais exacta e claramente, como fruto das lições da experiência e do uso das coisas, embora com o mesmo espírito da fórmula anterior.» (*Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral 34 e Normas Complementares aprovadas pela mesma Congregação*, Lisboa - Braga, Cúria Provincial da Companhia de Jesus e Liv. A.I., 1997, p. 9.)

Entretanto, tinham-se passado dez anos sobre o reconhecimento eclesiástico da Companhia pela Carta Apostólica *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 27 de Setembro de 1540, pelo Papa Paulo III. (Cf. José Maria Teixeira Dias, *Todos os Santos. Um caso de Assistência Jesuítica em São Miguel*, Ponta Delgada - Açores, Instituto Cultural, 1997, p. 89-93).

³ O teatro era um instrumento de aperfeiçoamento das faculdades corporais, nomeadamente os gestos e a voz (Cf. Claude-Henry Frêches, *Le théâtre neo-latin au Portugal (1550-1745)*, Paris-Lisbonne, Nizet-Bertrand, 1964, p. 113).

⁴ François de Dainville, *La Naissance de l'Humanisme Moderne*, Paris, Beauchesne, 1940, p. 120-123.

homem, fazia apelo à «moral heróica da honra»⁵, *ad maiorem Dei gloriam*, dentro dos princípios ditados pelo Concílio de Trento (1545-1563).

Assim, o teatro escolar dos Jesuítas apela a uma renovação espiritual interior, na linha da *devotio moderna* dos irmãos da Vida Comum, mas apela sobretudo a nobres ideais de acção na sociedade do tempo.

A sua temática, predominantemente bíblica, versa, contudo, problemas da maior actualidade.⁶

Dirá Jean-Marie Valentin: «o teatro católico participa do intenso esforço do Ocidente moderno para se dotar de elites intelectuais, reorganizar os aparelhos de Estado e responder à necessária reforma da vetusta *Ordo* medieval».⁷

A tradição do teatro escolar, iniciada em Portugal com os mestres «bordaleses»⁸, ganha foros de cidadania, nos Colégios Jesuítas do séc. XVI⁹, com a prática pública dos *exercitia litteraria*.

Entre os mestres Jesuítas, merecem um lugar de relevo, como autores dramáticos e inspirados poetas, os Padres Miguel Venegas e Luís da Cruz.

A poética teatral, com a criação e representação dramática, que se caracteriza pela espectacularidade cénica e pelo discurso de vincado tom apelativo, constitui um momento privilegiado da pedagogia dos Jesuítas e um importante acontecimento cultural de comunidade e do meio social em que os colégios se integram:

.....

⁵ Cf. os princípios éticos dos *Poemas Homéricos* in: M. H. da Rocha Pereira, *Estudos de história da cultura clássica*, I, *Cultura Grega*, Lisboa, F. C. GulbenKian, 1998, 6ª edição, p. 138.

⁶ Sobre a originalidade temática e formal do teatro jesuítico, *vide* Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro Clássico no Século XVI*. A Castro de António Ferreira. *Fontes – Originalidade*, Livraria Almedina, Coimbra, 1996, pp. 217-221.

⁷ Jean-Marie Valentin, «2. Le drame scolaire catholique», in «Le théâtre des collèges de la fin du 15^e siècle à la fin du 18^e», in: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, [1937...] 1990, s. u. 'Théâtre' Fasc. 96-98, Col. 362.

⁸ Esta prática estava em uso na Universidade de Paris, no Ginásio de Estrasburgo, com o protestante Johan Sturm, no Colégio Trilingue de Lovaina, com o professor H. Dorpius, e na Universidade de Salamanca. No Colégio da Guena, em Bordéus, foi introduzida por André de Gouveia. (Cfr. J.-B. Herman, *La Pédagogie des Jésuites au XVI^e Siècle*, Louvain - Bruxelles - Paris, A. Picard, 1914, p. 87).

⁹ «A arte dramática usaram-na os Jesuítas portugueses especialmente como meio pedagógico» (Francisco Rodrigues, *A Formação Intellectual do Jesuíta*, Porto, Magalhães & Moniz, 1917, p. 453).

...alacritate magna suscipiat adolescentiam erudiendam, ad eam continentiam in officio, praeter quotidianum docendi laborem, haec illi quaerit oblectamenta, quae ad parentes, ad viros eruditos, urbium magistratus atque ciues, Academiarum rectores et magistros, Antistes denique, nobilissimos magna ex parte deriuantur.

(a Companhia de Jesus) com grande alegria, recebe a mocidade para ensinar; a fim de a manter no cumprimento do dever, além do labor quotidiano, proporciona-lhe estes divertimentos, que, em grande parte, são compartilhados pelos pais, pelos intelectuais, pelos altos funcionários, e pelo povo das cidades, pelos reitores e professores das universidades e finalmente pelos preladados e pelos nobres.¹⁰

A introduzir a sua vasta produção teatral, o P.^e Luís da Cruz exprime os princípios orientadores da pedagogia dos Jesuítas, no que se refere ao teatro escolar, e manifesta a preocupação de adaptar a sua obra dramática aos gostos de uma época, ávida de «coisas grandiosas», capazes de alimentar «a piedade e os bons costumes», ao serviço da nação: «*Has omnes aliasque difficultates superamus, modo improbitas expellatur, pietas augeatur, studia uirtutum exardescant, et plus uoluptatis ex honestate, quam uitii capiatur*»: «...superámos todas estas e outras dificuldades, para que a desonestidade seja expulsa, a piedade aumentada, para que as vocações para a virtude se animem e se obtenha mais prazer com a honestidade do que com o vício».¹¹

Quando D. João III visitou a Universidade, em Coimbra, os mestres humanistas «*Plautinam Comoediam plenam auctoris salibus dederunt. Sed qui interfuere uiri graues, et omnium periti literarum, nobis adolescentibus rem infacetam ridiculamque fuisse commemorarunt*»¹²: «puseram em cena uma comédia plautina cheia de espírito

.....

¹⁰ *Tragicae, comicaeque actiones, a regio artium collegio societatis Iesu, Datae Conimbricæ in publicum theatrum, Auctore Ludouico Crucio, eiusdem societatis Olisiponensi. Cum privilegio, Lugduni, apud Horatium Cardon, 1605. (Cfr. Pe. Luís da Cruz, O Pródigo (tragicomédia) [prefácio, traslado e notas por J. Mendes de Castro, introdução, tradução do Prólogo por R. M. Rosado Fernandes], Lisboa, INIC - Centro de Estudos Clássicos, 1989, p. 37).*

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹² *Op. cit.*, fl. ** 2r-v

humorístico do seu autor. Mas as pessoas importantes e os especialistas de todas as literaturas registaram que para nós, jovens, o assunto não teve graça e foi grotesco».¹³

O dramaturgo Jesuíta, continuador desta tradição escolar, vai apresentar um teatro de «*magna expectatione ... cum ueris sacrarum litterarum argumentis*»¹⁴. E justifica a sua opção com o acolhimento caloroso dispensado à representação do *Sedecias*, na presença do Rei D. Sebastião e do seu tio, Cardeal D. Henrique. As circunstâncias do seu tempo não são as mesmas que presidiram às produções clássicas: «*Expectunt Lusitani magna: uolunt non ad ludicra uocari. Putant autoritati, grauitatique seruire, quae paratu, quae gestu, quae conquisita supellectili, quae spatio horarum moraue creuerunt.*»¹⁵: «Esperam os portugueses grandes assuntos; não querem ser chamados a ver assuntos só parar rir. Pensam que estão ao serviço da autoridade e da seriedade as peças que ganham corpo pela sua preparação, pela representação, pela decoração buscada com requinte e pelo número de horas que demoram».¹⁶

A grandiosidade do *Iosephus, tragicocomoedia nuncupata*¹⁷, de inspiração bíblica, é, neste particular, um bom exemplo.¹⁸

.....
¹³ *Op. cit.*, p. 25

¹⁴ *Op. cit.*, fl. ** 2v.

¹⁵ *Op. cit.*, fl. **2v.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁷ Luís da Cruz distingue os termos: comédia (que trata «assuntos populares que, se turbulentos ao princípio, evoluem depois para a tranquilidade... o estilo, a linguagem... semelhante à da praça pública»); tragédia (põe em cena «assuntos grandiosos, acontecimentos inesperados, mortes de Reis, destruições de cidades e de reinos, numa palavra, coisas tristes... [de estilo] mais grave e elevado»); tragicomédia, definida a partir do *Anfitrião* de Plauto, onde figuram deuses e escravos, numa simbiose «de maneira a que fosse altamente apreciada pela nossa gente a gravidade, bem como uma certa jovialidade popular, que de tempos a tempos viesse a divertir o espectador» (*Vide P.º Luís da Cruz, S.J., op. cit.*, p. 26-27). Estas definições são as que se encontram também no dicionário do humanista italiano Ambrósio Calepino, *Septem linguarum Calepinus. Hoc est lexicon latinum, Variarum linguarum interpretatione adjecta, in usum Seminarii Patavini*. Editio sexta, emendatior, & auctior. Patavii, Typis Seminarii, MDCCXLVI, apud Joannem Manfre: (comédia) «*fabulae genus, in quo humiles personae inducuntur et amores uirginumque raptus describuntur*» (*ibid.*, p. 188), (tragédia) «*poematis gravissimi genus, quo Regum, Principumue, aut eorum qui in aulis Regum versantur, calamitates depinguntur, tristissimum fere hanes exitum*» (*ibid.*, p. 448) e (tragicomédia) «*genus fabulae ex Tragoedia et Comoedia mixtae, qualis est Amphitruo Plauti, eodem teste ibid. in Prol. v. 59 et 63. ibi enim et Dii, qui tragicatae personae sunt, et servi, qui Comicae, inducuntur*» (*ibid.*, p. 448).

A página de rosto chama a nossa atenção para os espectadores: D. Manuel de Meneses, Bispo da Cidade, a Academia e uma assembleia distinta de todas as classes sociais¹⁹. Um novo elemento surgiu, entretanto, no Prólogo do *ms.3234*, na Biblioteca Nacional de Lisboa. Acrescenta-se ali que entre a assistência estiveram não só estes «mas também importantíssimos varões italianos que, por acaso, vieram naquela altura a Coimbra»²⁰. Esta preciosa informação, obtida junto do nosso colega e amigo Manuel Barbosa, aliada à leitura atenta das Cartas ânuas dos Jesuítas do período de 1571 a 1629, que se conservam no manuscrito de livreria n.º 690, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, confirmará, em definitivo, se a data mais provável da encenação desta peça terá sido o ano de 1574, como quase todos os investigadores pressupõem.

A *latinitas*, que a frequência do Real Colégio das Artes lhe proporcionou, é perceptível através de autores clássicos como Plauto,

.....

Este volume de Luís da Cruz contém uma tragédia (*Sedecias*), uma comédia (*Vita Humana*) as tragicomédias (*Prodigus*, *Manasses restitutus* e *Iosephus*) e ainda uma écloga, de sabor pastoril: *Ecloga*, *Polychronius appellata*.

O teatro novilatino apresenta também diálogos, caracterizados pela simplicidade e falta de acção. Mencionamos, aqui o *Dialogus de Sacratissima Assertoris Christi Passione*, o “*Diálogo da Paixão de Cristo*” do Jesuíta P.^o Francisco de Mendonça, que Claude-Henry Frêches não menciona (Cfr. Mário Martins, *O teatro nas cristandades quinhentistas da Índia e do Japão*, Lisboa-Braga, Ed. Brotéria e Liv. A.I., 1986, p. 12).

¹⁸ O teatro, na Idade Média, e mesmo no séc. XVI, não dispunha de espaços próprios. (Cfr. Gustavo de Matos de Sequeira, “Os pátios de comédia e o teatro de cordel”, in: *Evolução e o espírito do teatro em Portugal*, Lisboa, 1947, vol. I, p. 221-254).

Este teatro errante explica-se por alguns motivos: o teatro de Gil Vicente acompanhou o rei e a sua corte nas deslocações a Coimbra, Almeirim, Évora, Almada... e fez-se representar nos espaços mais diversos: igrejas, conventos, hospitais...; as romarias e as cerimónias da Paixão e da Ressurreição, na semana santa, também se faziam acompanhar por representações cénicas ao ar livre, em espaços improvisados. Esta pobreza de meios, suprida pela improvisação e pela imaginação dos que assistiam, pois os sermões já lhe teriam falado do tema («Hoje em dia, mal imaginamos a influência da pregação no desenvolvimento religioso e até cultural dos homens de quinhentos», in: Mário Martins, *O teatro quinhentista nas naus da Índia*, Edições Brotéria, Lisboa, 1973, p. 55) vamos encontrá-la nas representações no interior das naus que sulcavam os mares em nome de Portugal.

¹⁹ «*Spectavit Emanuel Menesius, / Urbis Antistes illustrissimus, / Academia, cum ornatisimo Ordi- / num consessu.*» (Cfr. Ed. Lugduni, 1605, p. 829).

²⁰ «...*se uiri Itali grauissimi qui forte Conimbricam eo tempore uenerunt*». Este prefácio apresenta o seguinte título: “Ad beneuolum eruditumque lectorem. Praefatio in sequentes actiones.”, que é ligeiramente diferente na edição de 1605: “Beneuolo, amicoque lectori, salue”.

Terêncio ou Séneca. Dois momentos reflexivos desta tragicomédia, eleitos por nós, são exemplificativos da presença de Terêncio.

José partira em busca de notícias dos irmãos, há muito ausentes, para os lados de Siquém. Receoso da inveja paterna, Jacob, seu pai, qual Micião de *Os dois Irmãos*, começa a ficar inquieto com o regresso do seu filho predilecto que tarda:

*Noctesque duco iamdiu insomnes uigil,
Ita hic, uel ille torquet, ac implet sui
Cura parentem. Tu tamen solus potes* 1520
*Recreare me, si sospite huc uita redis,
Iosephe*

Já há muito que passo as noites acordado, sem sono, ora este ora aquele me aflige e enche de cuidados o meu coração de pai. Mas tu, sozinho, podes reanimar-me se voltares para aqui são e salvo, José.

Temeroso, deseja a morte, o único repouso para as agruras que o entardecer da vida lhe reservou:

*O anime, quo progredieris, o anime? Homo sum
Humana fundo uerba.* 2083

Ó minha alma, para onde caminhas, ó minha alma?
Sou um homem²¹ e digo palavras humanas.

Mas Jacob não desanima, antes se exorta a manter-se firme, numa atitude estóica de raiz senequiana:

*... .. Vna uirtutis uia
Et disciplina est, in malis tolerantia.* 2099

.....

²¹ É uma clara referência ao famoso verso 77 de *O homem que se puniu a si mesmo*.

«... .. O único caminho e
disciplina da virtude é a constância nos males.

Na cena VI, do Acto I, a altercação entre o feitor da quinta e o camponês podador revela vocabulário que nos remete ou só para a comédia de Plauto (*Anfitrião*, v. 454)

... .. VII. *Improbe,*
Impune me fugisses? Solue devita,
Praeter materiam, age istud lumbifragium. 530

... .. FEIT. Malvado,
Ter-me-ias escapado impune? Paga o que deves,
além da madeira, levas os rins quebrados.
Jaz para aí de barriga para o ar na cova, como um cavalo.

ou simultaneamente para os dois comediógrafos latinos:
(*Anfitrião*, v. 539 e *A Moça que veio de Andros*, v. 618)

... .. VII. *Tetigeris me furcifer?* 515
.. ... FEIT.: Tochar-me-ás, patife?

(*Psêudolo*, v. 354 e *A Moça que veio de Andros*, v. 789)

VII. ... *Pergis sceleste?* 518
FEITOR: ... Continuas, celerado?

Mas «o teatro jesuítico transcende os limites estreitos dos colégios e do latim»²². A par do teatro erudito novilatino, afirma-se o teatro

²² Mário Martins, *Teatro quinhentista nas naus da Índia*, Lisboa, Ed. Brotéria, 1973, p. 35. A imposição do latim como língua de expressão obrigatória nos colégios, na *Ratio Studiorum* de 1599, é um preceito decorrente do ambiente humanista, cujos corifeus são os alemães Trotzendorf e Johan Sturm e o francês Mélanchthon. O plano de estudos protestante de Wurtemberg e a própria reforma da Universidade de Paris, que eliminava o uso do francês, são outros elementos a juntar aos anteriores (Cfr. J.-B. Herman, *La Pédagogie des Jésuites au XVIIe Siècle*, Louvain - Bruxelles - Paris, A. Picard, 1914, p. 213-214).

Com isto não se infira o desprezo pela língua materna. Aliás, O Pe. Nadal, na visita a

popular²³, em terras de missão, nomeadamente no Brasil²⁴, em que avulta

.....
 França em 1568, determinou o estudo da gramática do francês, pelo menos uma vez por semana (Cfr. J.-B. Herman, *La Pédagogie des Jésuites au XVIIe Siècle* cit., p. 213).

²³ Em 1622, por altura da canonização de S. Inácio de Loiola e de S. Francisco Xavier, o pátio da Universidade de Évora assistiu a uma representação cénica grandiosa, com 240 figurantes: «Chegou a erguer-se no pátio da Universidade, onde se fazia a representação, um castelo de 55 palmos de alto e 60 de largura pelos três lados, para se dar um simulacro da tomada de Pamplona. Houve assalto e defesa, ruído de armas e fogo de arcabuzaria com tal estrondo, que poderia parecer não ataque simulado, mas batalha sanguinosa.» (Francisco Rodrigues, *A Formação Intelectual do Jesuíta*, Porto, Magalhães & Moniz, 1917, p. 457). Isto é bem revelador dos meios técnicos que os colégios dos Jesuítas possuíam.

A espectacularidade dos cenários já pôde ser apreciada no início do século, em 1501, durante a representação do *Mistério da Paixão*, em Mons, Bélgica. O teatro de Gil Vicente contentar-se-ia com outra simplicidade de meios. Para superar esta deficiência, o ensaiador ou director de cena, quando existia, ajudaria a situar o espectador com as suas explicações, como sucedeu em Mons.

Todos conhecemos a polémica que rodeia a decadência do teatro português no séc. XVII. Gil Vicente não teve continuadores, contrariamente ao que sucederia em Espanha, e.g. Carderón de la Barca e Lope de Vega – e as culpas são atiradas para as tragicomédias dos Jesuítas, a inquisição e as companhias ambulantes de cómicos espanhóis, cuja expulsão é aconselhada por aqueles devido ao seu teatro licencioso. A despeito disso, os próprios Jesuítas cultivaram o teatro popular [*vide* Paulo Durão, “Ainda o fantasma do teatro jesuítico”, *Brotéria* 16, (1933) 351-360].

²⁴ Fenómeno semelhante ocorreu na Índia: «o teatro religioso prosperou, largamente, ao lado dos cantos e das danças religiosas» (M. Martins, *O teatro nas cristandades quinhentistas da Índia e do Japão*, Lisboa-Braga, Ed. Brotéria e Liv. A.I., 1986, p. 112), «meio mui usado nestas cristandades para se lhes intimarem as verdades, e eles as ouvirem com curiosidade e atenção» (Fernão Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões*, Coimbra, 1930, vol. I, p. 331, *apud* M. Martins, *O teatro nas cristandades quinhentistas da Índia e do Japão*, Braga, Ed. Brotéria e Liv. A.I., 1986, p. 113). As procissões da Semana Santa e do Corpo de Deus, com as suas figuras alegóricas, os autos do Nascimento e a adoração do Menino-Deus pelos Reis Magos e pelos pastores são costumes levados da Europa pelo missionários. As próprias canções dos japoneses, que tinham por assunto temas bíblicos, estão próximas dos repertórios dos cantores ambulantes da Idade Média. Fenómeno semelhante ocorre na Península Ibérica (Cf. J. P. Wickersham Crawford, *Spanish before Lope de Vega*, Filadélfia, 1937, *apud* M. Martins, *op. cit.*, p. 127). Efectivamente, a cristianização do Japão prescindiu do latim e prosseguiu pela via da inculturação: «mandou el rey fazer hua tragédia ao modo do Japão e, por ser em sua presença, se fez mui bem», palavras de Luís Fróis, em 1585 (Cfr. *Cartas que os padres e irmãos...*, t.2, fl. 123v, *apud* M. Martins, *op. cit.*, p. 128).

Martins passa em revista a fortuna do *Auto da Paixão*, do P.^o Francisco Vaz, de Guimarães, cuja edição mais antiga data de 1593 e «é de si bem provável que o sobredito *Auto da Paixão* chegasse lá em edições anteriores, talvez mesmo no séc. XVI. Ou então em cópias à mão, como em Trás-os-Montes.» (Mário Martins, *op. cit.*, p. 104).

a figura do Pe José de Anchieta, chegado a terras de Santa Cruz a 8 de Maio de 1553.²⁵

.....

Na Índia do séc. XVI, M. Martins faz referência aos colégios de Goa, Cochim – as laudas dividem-se entre os Padres Jesuítas Miguel de Jesus e Jerónimo Rodrigues – e Baçaim, com exercícios, disputas literárias e teatro na língua latina para a formação humanística dos alunos. Os temas são comuns: o *Filho Pródigo* (Luís da Cruz), *Tobias* (Miguel Venegas), o *Mistério da Paixão*, *Lázaro* e o *Rico Avaro*.

A compensar os exageros do teatro em latim, havia o teatro em vernáculo nas naus, nas missões da Índia e no Brasil, pela pena de Anchieta: «havia mesmo licença para isso, porque o bom-senso de muitos missionários e as necessidades do povo assim o exigiram, contra um renascentismo às vezes pouco inteligente neste ponto. E a respeito do Japão, o teatro em latim pouco foi, ou quase nada» (Cfr. M. Martins, *op. cit.*, p. 130).

²⁵ Os missionários Jesuítas já encontraram uma tradição vinda com os colonos: a representação de autos (Cfr. Serafim da Silva Leite, *História da Companhia de Jesus*, Tomo II - «Séc. XVI - A Obra», Lisboa - Rio de Janeiro, Portugália - Civilização Brasileira, 1938, p. 599). A novidade dos Jesuítas foi a incorporação dos elementos indígenas. Os autos ficam restritos às aldeias, enquanto os colégios tinham ainda tragédias e comédias. Com preocupações catequéticas, este teatro usava o português, o tupi e o castelhano, que todos entendiam; a língua latina, desconhecida pelos nativos, apareceu por imposição de Roma. Mas as condições do meio ditaram outra prática e o latim não foi a língua predilecta; outra excepção foi para o desempenho de papéis por mulheres, que a *Ratio Studiorum* proibia, nas Santas Virgens (*ibid.*, p. 602-603). Entre 1564 e 1598, houve vinte e uma representações teatrais «com o duplo intuito de cultivar o gosto literário na Colónia e utilizar, na divulgação do Evangelho, o talento e a predisposição evidente dos Índios para o movimento oratório e para a música. Esta observação é de Ferdinand Wolf.» (*ibid.*, p. 612).

Recordemos ainda, a este propósito, o teatro nas naus, escrito por Jesuítas. Mário Martins (*Teatro quinhentistas nas naus da Índia*, p.15-35) fala-nos dos Padres Bartolomeu Vallone e Pedro Ramón, que de Lisboa partiram para a Índia na nau Santa Bárbara, no dia 21 de Março de 1574. Natural da Sicília, Vallone escrevera, em português, dois dos dramas levados à cena: *Comédia Santa Bárbara* e *Diálogo das três Marias*. Vide a análise circunstanciada destes dois dramas.

Fenómeno semelhante despontou na Etiópia, em 1627, aquando da inauguração duma capela dos Jesuítas, na presença do imperador (*ibid.*, p. 35), e no Japão [Mário Martins, “Os Autos do Natal nas Missões Portuguesas do Japão”, *Portugal em ifrica*, Lisboa, 1950, vol. 7, p. 5-12].

Mesmo na ausência de Jesuítas, as representações teatrais aconteciam: em 1583, na nau S. Francisco, «foram antes soldados e passageiros a tomar a iniciativa» de representar o *Imperador* e a *Vida e Morte de S. João Baptista* (Mário Martins, *Teatro quinhentistas nas naus da Índia*, Lisboa, Ed. Brotéria, 1973, p. 41). O mesmo sucederia com o auto *Tentações de Cristo no Deserto*, representado na nau Santiago, no ano da graça de 1585. Aproveitando estas manifestações pela mão do povo anónimo, reflexo do ambiente vivido na Lisboa quinhentista, Mário Martins conclui que «é ridículo atirar as culpas para cima de ninguém, sejam inquisidores ou os jesuítas» (*ibid.*, p. 56), quanto à ausência de escritores de vulto em Portugal. Em Espanha, onde o ambiente político-religioso não era

Aluno do Colégio das Artes, Anchieta foi discípulo de Diogo de Teive, autor de peças de assunto bíblico e da *Ioannes Princeps Tragoedia*, feita à morte do Príncipe D. João, pai do futuro rei D. Sebastião²⁶, obra que se considera fonte da *Castro* de António Ferreira.²⁷

A lição deste mestre e de outros dramaturgos “bordaleses”, tais como George Buchanan e Guilherme de Guérente, faz florescer em Anchieta o gosto pelo teatro, que adequa aos seus ideais proseliticos de missionário no Brasil. Nestas paragens, apresenta, em estilo simples, popular, um teatro de tema religioso e catequético, «uma espécie de Gil Vicente simplificado» – para utilizar a expressão do Prof. Américo da Costa Ramalho²⁸ – que favorece a proximidade dos nativos.²⁹

Esta atitude, que vai de encontro às modernas teorias da «estética da recepção», revela bem o que, na opinião de Mário Martins, é «a maneira de ser dos que partiam de Lisboa quinhentista, com o seu amor à língua do povo, pois sem ela as peças perdiam o interesse para a gente de rua».³⁰

Isto sem esquecer a diversidade e riqueza linguística das peças de Anchieta, onde a língua culta e universal da época, o latim, e o português se combinam com a língua tupi e castelhana em graciosa harmonia e conseguida originalidade.

.....

muito diverso, existiram grandes dramaturgos: e.g., Calderón de la Barca, Lope de Vega e Tirso de Molina.

²⁶ Vide Diogo de Teive, *Tragédia do Príncipe João* (Introdução, texto latino com tradução e notas por Nair de Nazaré Castro Soares), Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1977.

²⁷ «Considerada fonte da *Castro*, não só pela escolha do tema nacional, mas ainda no que se refere aos cânones estéticos e a certos traços temático-estruturais, a tragédia de Teive...» (Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro Clássico no Século XVI. A Castro de António Ferreira. Fontes – Originalidade*, p. 13).

²⁸ “José de Anchieta em Coimbra”, *Humanitas* 49 (Coimbra 1997) 222.

²⁹ Finalidade idêntica se vislumbra em terras do Oriente, no teatro novilatino de colégio, como reconhece Mário Martins: meio de diversão espectacular, além de fazer a «apologia explícita da educação humanística» proporcionava a «edificação religiosa... por exemplo nas tragédias de Abraão e Isaac, do Filho Pródigo...» (*op. cit.*, p. 45).

³⁰ Mário Martins, *op. cit.*, p. 131.

No colégio de Macau também houve acolhimento ao teatro (Cf. Rafael Vila de Azevedo, *A Influência da Cultura Portuguesa em Macau*, Lisboa, 1984, p. 16).

(Página deixada propositadamente em branco)



ANTÓNIO DE OLIVEIRA

Portugal, Universidade de Coimbra

COIMBRA, CIDADE, NOS MEADOS DO SÉCULO XVI

1. Prestes a recuperar o seu amor e a vida urbana, Felismena deu com os olhos, por entre a verdura do bosque, numa formosa cidade com formosas casas no alto de um monte. Como se mulher fosse, convinha-lhe o adjectivo. Era Coimbra. Cidade cujos muros tocavam o rio brando que pelos campos corria em direcção à foz, tendo ao fundo o castelo de Montemor.

Uma ponte ligava as margens do mundo rural ao urbano. Ponte do amor, a mais sumptuosa e admirável ponte do universo, dando acesso a casas altas e trabalhadas com labor. Entre elas se divisavam muitas torres erguidas para as nuvens. Templos sumptuosos, casas fortes, muralhas soberbas, bravos baluartes, cidade populosa. Assim era a cidade de Coimbra vista pela imaginação bucólica do cortesão Jorge de Montemor¹, não muito distante dos encómios de Inácio de Moraes (1554)² ou mesmo das hipérboles de oradores de sapiência contem-

.....

¹ Jorge de Montemayor, *La Diana* (Ed. de Asunción Rallo), Madrid, Catedra, 1995, p. 360. Rio brando é a tradução-interpretação de Afonso Lopes Vieira. O adjectivo do texto é “caudaloso”.

² *Conimbricæ encomium* (Revisão e prefácio de Mário Brandão), Coimbra, 1938. A obra data de 1554.

porâneos da transformação arquitectónica e urbanística de Coimbra³.

2. Uma dezena de anos antes da composição de *A Diana* e menos ainda de alguns dos louvores referidos, chegava a Coimbra o jovem canário José de Anchieta, o futuro Pe. José, apóstolo do Brasil.

Não sei qual teria sido a primeira impressão de Anchieta sobre Coimbra. Provavelmente não a de espanto, como a do estudante português de origem rural do *Palito Métrico*, novato receoso e estupefacto ao atravessar a ponte e pôr os olhos no casario alcantilado onde moravam os veteranos. O futuro padre jesuíta conhecia já outros aglomerados urbanos, por certo, embora talvez não os costumes académicos, quando em 1548 chegou aos espaços dos colégios crúzios de Todos os Santos e S. Miguel, onde principiavam as aulas do Colégio das Artes⁴.

Precisamente neste ano de 1548, o infante D. Luís é recebido na Universidade, em Julho, onde em Outubro seguinte se encontra a frequentar Cânones o meio irmão de Anchieta, Pedro Nuñez, como provou o Doutor Américo da Costa Ramalho⁵. Foi o Mestre João Fernandes, como bem se sabe, que proferiu a oração de recepção do irmão do rei, então em busca de escola de Artes para o filho, o futuro D. António, Prior do Crato, disputador da pátria com Filipe II de Castela. O orador não escolheu para tópico do seu discurso, como disse, “a massa dos edifícios, nem os colégios, nem os mosteiros, nem mesmo os muitos e vastos benefícios com que [o rei] alimenta[va] boa parte da juventude estudiosa”⁶. João Fernandes decidiu-se por proclamar a fama da Universidade através do corpo docente.

.....

³ Sobre estes, *vide* a síntese, com bibliografia, de Américo da Costa Ramalho, “O Humanismo (depois de 1537)”, in *História da Universidade em Portugal*, Coimbra, Reitoria da Universidade e Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, vol. I, tomo II, p. 701 s.

⁴ O Colégio das Artes abre as suas portas, para lições, em Fevereiro de 1548. Só alguns meses depois teria chegado a Coimbra Anchieta e o irmão Pedro Nuñez, vindos para Coimbra através do relacionamento do pai de Anchieta com os jesuítas, nomeadamente como o navarro Martín de Azpilcueta, mestre famoso então em Coimbra. (Informações proferidas pelo Doutor Américo Costa Ramalho na exposição da sua conferência neste Congresso).

⁵ Américo da Costa Ramalho, “Anchieta em Coimbra”, in *Para a história do Humanismo em Portugal*, Coimbra, INIC, 1987, vol. I, p. 176-181. O curso de Cânones começou em Outubro de 1548. A oração referida é de 17 de Julho.

⁶ João Fernandes, *Oração sobre a fama da Universidade* (Prefácio, introdução e notas de Jorge Alves Osório), Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1967, p. 124.

A este congresso compete tratar da fama de Anchieta, antigo aluno de Coimbra, e, certamente, também das escolas que frequentou. A mim cabe-me apenas evocar a cidade onde Anchieta se formou⁷. Neste momento, porém, não gostaria de falar dos estudantes nem dos professores. Embora tendo-os sempre presentes, preferiria relembrar, sobretudo, alguns aspectos da Coimbra-cidade, a qual, por definição, é, em primeiro lugar, cidade e não Universidade. Espaço de poder, no entanto, onde se projectavam outros poderes, tornando difícil distinguir, por vezes, onde começava a cidade e terminava a escola. Espaço urbano de saudades campestres. Cidade e campo, sem contradição, meio urbano onde Felismena se reencontra ao sair do intemporal mundo pastoril⁸. Cidade onde, por vezes, chegava a corte, depois de a ter abandonado nos tempos medievos como capital de Portugal, para fazer dela, em Quinhentos, uma nova cidade.

3. As cidades fazem-se com gente. Não apenas. Para além do “número de habitantes e densidade populacional, é preciso atender à proporção das ocupações não agrícolas, diversidade destes ofícios e centralidade”⁹. Parâmetros que permitem a sua hierarquia, não propriamente a sua definição, na qual a sede episcopal e o número de habitantes podem ser algumas das notas caracterizadoras.

Ao chegar a Coimbra, Anchieta encontra uma cidade cheia de vida e de gente. Uns vinte anos antes, em 1527, a povoação, no entanto, era ainda um pequeno aglomerado com muitos espaços sem construções dentro da muralha.

Em Almedina e no arrabalde haveria então entre cinco a seis mil

.....
⁷ Como é sabido, Anchieta entra no noviciado do Colégio de Jesus de Coimbra em 1 de Maio de 1551. A ordenação sacerdotal ocorreu em 1566. Partiu para o Brasil numa frota que saiu em 8 de Maio de 1553, tendo chegado em 13 de Julho. (Seguimos Pe. José de Anchieta, *Textos históricos* (Pesquisa, introdução e notas de Hélio Abranches Viotti), S. Paulo, Edições Loyola, 1989, p. 87-88).

⁸ C. B. Johnson, trecho citado por Asunción Rallo, *ibidem*, p. 360, nota, que não fala, obviamente, de Coimbra como símbolo do mundo urbano.

⁹ Francisco Javier Vela Santamaria, “El sistema urbano del Norte de Castilla en la segunda mitad del siglo XVI”, in *Ciudad y mundo urbano en la Epoca Moderna*, Madrid, Actas, 1997, p. 15-16. Para a centralidade, Jorge Gaspar, *A área de influência de Évora. Sistema de funções e lugares centrais*, Lisboa, CEG/INIC, 1972.

habitantes, incluindo as pessoas de 29 quintas em redor, que “ora viviam nelas, ora na cidade”, como escreveu o arrolador dos 1.329 fogos urbanos, começados a contar por ordem do rei, estante então em Coimbra.

A cidade, com pouco mais de um terço da população dentro dos muros, antes da chegada dos escolares, dominava populacionalmente no centro do país: Viseu, Guarda, Covilhã, Leiria e Aveiro acolhiam menos gente no espaço “urbano”. No conjunto do país, porém, seis aglomerados, para além da capital, eram superiores em população e um, Lagos, sensivelmente igual. Comparações feitas com a população “urbana” de cada povoação e não, como por vezes aparece, com o conjunto populacional da cidade (ou vila) e do seu termo¹⁰. Coimbra dominava um alfoz com cerca de 14 a 16.000 almas, calculadas a partir da soma de 3.241 vizinhos.

O regresso definitivo da Universidade alterou, de repente, no entanto, a imagem demográfica da cidade, provocando uma verdadeira explosão populacional¹¹.

4. A Universidade, sem considerar agora os novos estudos em Santa Cruz¹², chegou nos começos da Primavera de 1537. Em Dezembro seguinte era visível já o novo crescimento, como assevera uma carta régia que receava a peste que lavrava em Mortágua e no Concelho de Carvalho. Temor pelo que poderia acontecer na cidade, “agora que tem tanta gente”, explicita-se. E em 1538, por motivo da gente se multiplicar, considerava-se que sobravam, por ano, entre 1.500 a 2.000 reais

.....

¹⁰ António de Oliveira, *Vida económica e social de Coimbra de 1537 a 1640*, Coimbra, Instituto de Estudos Históricos, 1971, primeira parte, vol. I, p. 149. Um primeiro aproveitamento do numeramento joanino para Coimbra, em Alberto Rocha Brito, “As finanças quinhentistas do município coimbrão”, *Arquivo Coimbrão* VII, (1943) 179-180.

¹¹ Da cidade de Coimbra escreveu Jorge de Montemor: “*una de las mas insignes y principales de aquel reino y aun de toda la Europa, asi por la antiguidad y nobles de linajes que en ella había, como por la tierra comarcana a ella, la cual aquel caudaloso rio, que Mondego tenia por nombre, con sus cristalinas aguas regaba. Y que todos aquellos campos que con tan gran ímpetu discurriendo, se llamaban el campo de Mondego y el castillo que delante los ojos tenían, era la luz de nuestra España*” (*La Diana*, p. 365-366, ed. cit.).

¹² António de Oliveira, “A Universidade e os poderes”, in *História da Universidade em Portugal [...]*, vol. I, tomo II, p. 902, com bibliografia.

da finta lançada para a bolsa dos presos. Aumento de contribuintes, bom sinal!¹³ Crescendo populacional que já tive oportunidade de esmiuçar, o que me permite concluir que por volta de 1560, precisamente pouco antes de Hoefnagal nos transmitir a primeira panorâmica conhecida da cidade¹⁴, de Jorge de Montemor ter publicado *A Diana* (1ª ed. 1559?) e pouco depois de Anchieta ter embarcado para o Brasil (1551), terra que lhe prometia melhor saúde, Coimbra abrangeria entre dez a doze mil habitantes.

A fim de se ter uma ideia do que significa o crescimento de 1537 a 1560, crescimento que em parte Anchieta sentiu, atente-se que a população duplicou ao longo destas três décadas, enquanto que no decurso dos quatro séculos posteriores apenas se viu multiplicada por umas escassas cinco vezes. O tecto populacional de 1560 só definitivamente será ultrapassado a partir dos meados do século XIX¹⁵.

Esta diminuta taxa de crescimento populacional a seguir à explosão da primeira metade de quinhentos é um primeiro dado estrutural para a própria compreensão da cidade de hoje¹⁶.

.....

¹³ Sintomas de crescimento que facilmente se podem multiplicar. “Em 1560, por exemplo, era oficialmente “reconhecido o muito crescimento do povo”. Pouco depois, em 1567, são acrescentados dois tabeliães do judicial aos seis já existentes. Um outro documento do ano seguinte considera Coimbra «grande povoação e [de] muita passagem». Os burgos de Santa Clara e de Celas povoam-se. Ruas e casas novas surgem “nos olivais além da cerca do mosteiro de Santa Clara”. O conflito entre as paróquias da Sé e de S. Bartolomeu, por causa da delimitação destas freguesias, resolve-se só nos princípios de 1580. Celas, em 1608, era já «um lugar de muita gente, com mais de noventa fogos». A população, visivelmente, cresce, povoando-se agora não apenas o arrabalde, mas os arrabaldes, para além, naturalmente, de Almedina, com muitos espaços vazios ainda em 1537”. (Reproduzimos de António de Oliveira, *Vida económica e social de Coimbra* [...], vol. I, p. 161).

¹⁴ Datável de 1566.

¹⁵ “Coimbra, em 1721, teria uns treze mil habitantes, assim como em 1739 (ou um pouco mais neste ano). Ao longo do século XVIII, como acontece no resto do país, a população aumentou. Em 1801 conta um pouco mais de quinze mil almas. Mas em 1832 está quase ao nível de 1560, com cerca de 12 000 indivíduos, Em 1864 Coimbra possui cerca de 18 000 moradores. A tendência, doravante, é para o fluxo contínuo. Em 1970, por exemplo, Coimbra contava com cerca de 56 000 residentes”. (Extraímos de António de Oliveira, *Estrutura social de Coimbra no século XVI*, Coimbra, Epartur, 1982, p. 58. Sep. das Actas do Simpósio Internacional IV *Centenário da Morte de João de Ruão*, p. 75, nota 7, com ligeira modificação. Sobre a matéria, Armando Carneiro da Silva, “Evolução populacional coimbrã”, *Arquivo Coimbrão* XXIII, (1968) 193-305. Há separata.

¹⁶ António de Oliveira, *Estrutura social de Coimbra no século XVI* [...], p. 58.

5. Uma característica do crescimento dos centros urbanos, e Coimbra não foge à regra, reside no facto de que a população cresce em virtude da migração. O crescimento populacional da cidade, com efeito, não se fez à custa do crescimento natural, embora se estivesse já em Portugal a ultrapassar o tecto anterior à crise do século XIV.

As cidades sempre cresceram com os excedentes do campo. Entre 1527 e 1537, a comarca de Leiria, por exemplo, cresceu 11,09 % nas sedes e 12,2% nos termos.

É esta diferença de crescimento que leva a caminhar para as cidades uma população internamente migrante. Uma parte dos excedentes do país deslocou-se para a Coimbra, como provam, por exemplo, os nubentes não naturais que casaram na cidade, os quais ultrapassam os 28,5% ao longo dos anos que vão de 1558 a 1640, considerando apenas as fontes disponíveis, as quais enfermam, contudo, de muitas lacunas.

De acordo com estas fontes, que se encontram incompletas, volto a sublinhar, um pouco mais de metade dos nubentes chegou de uma área com 50 quilómetros de raio a partir da cidade. Um terço saiu do alfoz da cidade. Quase outro tanto (29,7%) partiu dos concelhos limítrofes e dos vizinhos destes.

Leiria, ao sul, e Viseu, ao Norte, são pontos limites dos maiores fluxos. Mas enquanto, ao sul, a migração quase se queda por Leiria (embora os exemplos atravessem o Alentejo e cheguem ao Algarve), o fluxo do Norte, seguindo um conhecido sentido das migrações internas, mantém uma forte intensidade.

O fluxo migratório é inversamente proporcional à distância percorrida. As mulheres chegam de mais perto que os homens, vindas do termo e, sobretudo, dos concelhos vizinhos e limítrofes destes. Passados os concelhos a seguir, a migração, no entanto, revela-se predominantemente masculina¹⁷.

.....

¹⁷ “A linha que passa pelas regiões de Aveiro, Viseu, Guarda, Tomar e Leiria circunscreve 18%. Do Porto, Lamego, Lisboa, Portalegre e Elvas vieram 7,6%. O Minho e Trás-os-Montes, as regiões de Évora e Beja, outro tanto (7,3%). O sul destas cidades, no continente, forneceu 0,2%. As Ilhas Adjacentes e o Ultramar, pouco mais: 0,3%. De países estrangeiros chegaram 1,5%. Alguns são estudantes, outros são professores. Apenas alguns. A maioria, gente que se fixa sem frequentar a Universidade, embora muitos para ela trabalhem” (António de Oliveira, *A vida económica e social de Coimbra [...]*, vol. I, p. 210-211).

Vieram solteiros (e casados) por todos os motivos e de todas as origens sociais, dos escravos aos servidores domésticos, dos artífices aos oficiais administrativos, dos mercadores aos estudantes e professores. Foram estes, multiplicando a necessidade de serviços e produções, que acicataram a migração interna, vindo eles próprios de áreas muito para além da influência económica e da centralidade de Coimbra, chegando de todo o reino, das ilhas, das conquistas e do estrangeiro, como José Anchieta.

Embora os imigrantes de Coimbra, considerados na sua globalidade, confluíssem de todos os pontos geográficos, há necessidade de separar as origens dos estudantes e não estudantes, há que distinguir as áreas de influência da Universidade e da cidade.

A teoria do lugar central delimita até onde chegam as funções centrais e as funções especializadas. As primeiras, ligadas ao comércio a retalho e às funções administrativas¹⁸, circunscrevem-se, forçosamente, ao alfoz da cidade. Uma outra região de influência de Coimbra é marcada pelas funções económicas especializadas, como a tecelagem, a fabricação da louça ou do azeite.

Se a grande área de atracção do trabalho se pode circunscrever à linha que passa por Leiria, ao sul, e Viseu, ao norte, a presença de produtos fabricados em Coimbra ultrapassa estes lugares, como também, em boa verdade, os imigrantes trabalhadores.

Mas a dispersão destes nada tem de comparável com as origens geográficas dos estudantes universitários¹⁹. A área de influência da Universidade, efectivamente, não tem comparação com a de Coimbra-cidade, dado que se reproduzia pelo país, e fora dele, através dos antigos estudantes, corporativamente ligados a Coimbra.

Influência escolar que fez da função universitária a principal função de Coimbra, introjectando no aro urbano um novo poder, não tendo surgido uma outra função na cidade que pudesse ombrear com a universitária, então de cariz eclesiástica, dado que, como dizia em 1541

.....

¹⁸ Francisco Javier Vela Santamaria, "El sistema urbano del Norte de Castilla en la segunda mitad del siglo XVI", in *Ciudad y mundo urbano en la Epoca Moderna*, Madrid, Actas, 1997, p. 15-16.

¹⁹ Hoje bem estudadas, para o século XVIII, por Fernando Taveira da Fonseca, *A Universidade de Coimbra (1700-1771). Estudo social e económico*, Coimbra, Universidade, 1995. (Ed. polic., 1992).

o então reitor interino da Universidade e inquisidor de Coimbra, D. Bernardo da Cruz, a propósito das funções de um meirinho, era como se tudo fosse eclesiástico, cleresia e estudantes²⁰.

6. Não obstante a identificação de uma parte das gentes que habitava Coimbra, o espaço citadino não era homogêneo, como ainda hoje não é, apesar da economia de mercado. Havia espaços sagrados, uns de maior atracção que outros, consoante as relíquias e poder religioso que detinham, como havia espaços para escolares e não escolares, cujos limites, que por vezes se ultrapassavam sem ofensa, passavam pelas muralhas. E dentro e fora destas exerciam-se poderes múltiplos, de que o poder municipal, símbolo do concelho, era apenas um dos poderes.

Como em todos os municípios portugueses, à frente da cidade estavam os vereadores, cuja presença em Coimbra está identificada pelo menos a partir de 1346²¹. Costumavam sair dos antigos homens bons, depois cidadãos, vocábulo que então designava certa categoria de cidadãos. Em 1563, os cidadãos e gente honrada da governança pouco ultrapassavam as seis dezenas, num conjunto de mais de 10.000 habitantes²².

Aos vereadores competia o governo da cidade, o qual, no entanto, foi em parte disputado pela Universidade, que exigiu, e obteve, a presença de um vereador seu no corpo da governança municipal, a partir de 1546²³. Presença contestada, mas conservada, não obstante ter a

.....
²⁰ Doc. em Mário Brandão, *Alguns documentos respeitantes à Universidade de Coibra na época de D. João III*, Coimbra, 1937, p. 81-82. O acto de posse de D. Bernardo da Cruz como reitor interino encontra-se publicado em Mário Brandão, *Actas dos conselhos da Universidade de 1537 a 1557*, Coimbra, Publicações do Arquivo da Universidade, 1941, vol. I, p. 99. Elvira Cunha de Azevedo Mea aceitou ainda a opinião em contrário, de Teófilo Braga (*A inquisição de Coimbra no século XVI. A instituição, os homens e a sociedade*, Porto, Fundação Engº. António de Almeida, 1997, p. 106).

²¹ Maria Helena da Cruz Coelho, “Coimbra trecentista. A cidade e o estudo”, in *A Universidade de Coimbra no seu 7º centenário*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1993, p. 83, nota 31.

²² António de Oliveira, *A vida económica e social de Coimbra [...]*, vol. I, p. 377.

²³ António de Oliveira, “A Universidade e os poderes”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II, p. 924-927; José Pinto Loureiro, *Coimbra no passado [...]*, vol. II, p. 135 s.; *idem*, “A administração coimbrã no século XVI. Elementos para a sua história”, *Arquivo Coimbrão IV*, (1938-1939) 35.

câmara procurado, ainda, nas cortes de 1562 e 1579, obter a anulação da sua presença. Embora com funções que se poderiam chamar do pelouro da academia, o seu poder era extenso e poderoso, como difuso era o espaço estandantil e extensas as necessidades dos escolares, nomeadamente quanto ao alojamento e abastecimento. Para mais, este vereador tinha o prestígio do saber para se impor, o qual aplicou, por mais de uma vez, em defesa da câmara, que também era sua²⁴.

Antes da contemporização imposta pelas circunstâncias e o poder régio, as relações foram conflituosas entre os dois poderes, tendo a câmara, como companheiro de queixas, ainda em 1570, o poderoso Mosteiro de Santa Cruz.

Nos meados do século XVI, com efeito, o poder municipal, embora fortificado na melhor torre da muralha, uma vez saído do espaço sagrado da Sé, donde foram afastadas as próprias audiências judiciais, então feitas em face da igreja, material e simbolicamente falando, parece ter-se voltado mais para o Mosteiro de Santa Cruz do que para a Universidade²⁵. A sombra do Mosteiro, espacialmente mais próximo do centro do poder municipal e fora das muralhas, espaço consagrado aos ofícios mecânicos, seria então mais acolhedora.

7. Por uma coincidência histórica bem conhecida²⁶, a sede do actual poder concelhio encontra-se não apenas encostada à Igreja de Santa Cruz, mas portas adentro do antigo mosteiro do mesmo nome.

Até meados do século XIX, Coimbra foi uma configuração de espaços sagrados e um arruamento de nomes santificados. Muitos largos, ruas, arcos, becos e adros tinham nomes santificados²⁷. A cidade

.....
²⁴ Sérgio Cunha Soares, “Os vereadores da Universidade na câmara de Coimbra (1640-1777)”, *Revista Portuguesa de História* XXVI, p. 45-80.

²⁵ Em 1378 já as vereações se realizavam na torre de Almedina, embora junto da Sé permanesse ainda a casa das audiências dos juizes até às remodelações do bispo D. Jorge de Almeida, nos finais do século XV (José Pinto Loureiro, “A administração coimbrã no século XVI. Elementos para a sua história”, *Arquivo Coimbrão* IV, p. 21 s.; *idem*, *Coimbra no passado*, Coimbra, Câmara Municipal de Coimbra, 1964, vol. I, p. 319 s.; *idem*, *Toponímia coimbrã [...]*, vol. II, p. 274; António Garcia Ribeiro de Vasconcelos, *A Sé Velha de Coimbra [...]*, vol. I, p. 168 s.).

²⁶ João Augusto Machado, “Coimbra no passado e no presente – o meado do século XIX”, *Arquivo Coimbrão* XVII, (1959) 265.

estava guardada por igrejas, mosteiros, colégios e santos que vigiavam nas entradas primeiras e segundas. Na torre da ponte, do lado da Portagem, voltado para a cidade, o santo que se anichava, no entanto, era Santo Agostinho, o qual chegou a estar vestido de cônego de Santa Cruz até os protestos dos eremitas do Colégio da Graça o fazerem mudar de roupa²⁸. E o Colégio crúzio de Santo Agostinho, junto da Porta Nova, era o Colégio da Sapiência²⁹, como a melhor rua, “a caminho da cidade ideal”³⁰, obra igualmente dos cônegos regrantes de Santa Cruz, se denominava de Santa Sofia. A sabedoria, a sapiência, por sinal símbolo da Universidade, pertenciam visivelmente ao Mosteiro.

Simbolicamente, hoje, e de modo mais real nos meados do século XVI, Coimbra assenta, assim, no mosteiro de Santa Cruz, e nele se alicerça também, metaforicamente, Portugal.

Não foi em Coimbra, sem qualquer dúvida etimológica, que nasceu Portugal. Mas em Coimbra, na então ainda cidade fronteiriça, se fixou, por volta de 1130 ou 1131, D. Afonso Henriques com seus cavaleiros, tornando-a pouco depois capital de Portugal. De todas as decisões de D. Afonso Henriques, escreveu o Prof. José Matoso, foi esta “a mais transcendente de todas [...] para a sobrevivência de Portugal como nação independente”³¹. E aqui, em Coimbra, em 1131, se iniciou

²⁷ José Pinto Loureiro, “Notas de toponímia coimbrã”, *Arquivo Coimbrão* VI (1942) 122 s.

²⁸ A. C. Borges de Figueiredo, *Coimbra antiga e moderna*, Coimbra, Almedina, 1996, p. 84-85. Episódio referido a 1604.

²⁹ António de Vasconcelos, *Escritos vários*, Coimbra, Arquivo da Universidade, 1987, vol. I, p. 257-262. A primeira pedra do colégio foi colocada em 1593. Neste colégio decorrerão os actos de Agostiniana dos doutorandos em Teologia. Até lá, o Mosteiro de Santa Cruz, como escreveu António de Vasconcelos, era como se fosse um grande colégio universitário, ou mesmo uma instituição universitária, no sentir dos crúzios.

³⁰ “Expressão de Leonardo Benevolo, *Historia de la arquitectura del Renacimiento. La arquitectura clássica (del siglo XV al siglo XVIII)*, Barcelona, Gustavo Gil, 1981, vol. I, p. 189 s.; Fernando Chueca Goita, *Breve história do urbanismo*, Lisboa, Presença, 1982, p. 108-110; Pedro Dias, *A arquitectura de Coimbra na transição do gótico para a Renascença. 1490-1540*, Coimbra, 1982, p. 42 s.

³¹ José Matoso, *História de Portugal*, vol. II, *A monarquia feudal (1906-1480)*, Círculo de Leitores, 1993, p. 64. Foi a cidade de Coimbra, lê-se na carta régia de D. Afonso V, datada de 4 de Janeiro de 1451, que os reis escolheram para se coroar. Esta ideia está hoje abalada, mas retenha-se a opinião que nos meados do século XV existia nos círculos da corte. (*Livro II da Correia...*, p 37). Contra esta opinião, Peter Linehan, “Utrum reges Portugalie coronabantur annon”, in *Actas do 2º Congresso histórico de Guimarães:*

a construção, nos *banhos régios*, junto da ermida de invocação de Santa Cruz, do mosteiro do mesmo nome que depressa se tornou centro de uma nova freguesia (1139) e senhor eminente de múltiplas doações que uma nova espiritualidade alicerçava³².

Construído fora da cidade-muralha³³, num ponto de passagem pelo arrabalde e desde logo envolvido pelo campo com a doação da Almuíña do Rei (1137), que mais tarde crescerá, Ribela acima, o Mosteiro de Santa Cruz, necessariamente isento da jurisdição diocesana (1135)³⁴, desempenhou, no desenvolvimento da cidade e do país, uma relevante acção bem conhecida. Coimbra-cidade e Coimbra-Universidade assentam, em parte, nos seus fundamentos materiais e culturais³⁵. Fundamentos a que necessariamente é forçoso acrescentar, para além da força da cidade, os fortes alicerces da propriedade régia, de que o palácio real é um símbolo, e a acção episcopal materializada na construção da Sé Velha, a nova sé sagrada ainda em vida de D. Afonso Henriques (1184)³⁶, o qual, no entanto, ficou sepultado, assim como o filho, o rei D. Sancho I, no Mosteiro de Santa Cruz. Mais tarde outras forças surgirão, como a Universidade e a Companhia de Jesus.

.....
A política portuguesa e as suas relações exteriores, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães e Universidade do Minho, 1996, vol. II, p. 389-401.

³² Leontina Ventura e Ana Santiago Faria, *Livro de Santa Cruz*, Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura/INIC, 1990. p. 22 s.; A. Nogueira Gonçalves, *Estudos de história da arte medieval*, Coimbra, Epartur, 1980, p. 161 s.; António Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média. Observações sobre o "scriptorium" e os estudos claustrais*, Porto, 1964, vol. I, p. 5 s.; José Pinto Loureiro, *Coimbra no passado [...]*, vol. I, p. 82 s.; Manuel M. R. Ferreira, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no século XII. Sua fundação. Acção religiosa, social e colonizadora*, Coimbra, 1962, vol. I. (Diss. de lic., polic. Fac. de Letras de Coimbra).

³³ Leontina Ventura, *A muralha coimbrã na documentação medieval*, [Sep. de *Actas das primeiras Jornadas do Grupo de Arqueologia e Arte do Centro*, Coimbra, 1978], Coimbra, GAAC, 1979.

³⁴ António Gomes da Rocha Madahil, *O privilégio do isento de Santa Cruz de Coimbra*, Coimbra, Biblioteca Municipal, 1940, [Sep. do *Arquivo Coimbrão V*]; Paulo Merêa, "Sobre o isento de Santa Cruz de Coimbra. A propósito de um estudo recente", *Brotéria* 31, (1940) 596-600.

³⁵ Mais peremptório, António Gomes da Rocha Madahil, *O privilégio do isento de Santa Cruz de Coimbra [...]*, p. 77.

³⁶ António de Vasconcelos, *A Sé Velha de Coimbra*, Coimbra, Coimbra Editora, 1935, vol. II, p. 65 e 186.

8. Foi em domínios de Santa Cruz, nas edificações inacabadas onde então começou a funcionar o Colégio das Artes, que se sentou nos bancos escolares José de Anchieta³⁷, estando já a área próxima do mosteiro completamente transformada pela acção do reformador Frei Brás de Braga, cujas funções iniciou em 1527.

A transformação da cidade medieval havia-se iniciado antes desta data, começando Coimbra a viver uma época áurea em edificações e embelezamento, a qual vinha do tempo de D. Manuel, rei restaurador, por exemplo, dos Paços Reais, da Igreja de Santa Cruz, da ponte e da nova feição da principal entrada em Almedina, onde se acostava a sede do poder municipal, pelo menos desde 1378³⁸. Mas Coimbra transformou-se sobretudo, como se sabe, com as reformas escolares crúzias e a transferência da Universidade (1537), a qual se impôs no século XVI, quaisquer que tenham sido os objectivos iniciais, pela acção que D. João III desenvolveu quanto aos equilíbrios de poder, criando novos bispados e incorporando, a favor da Universidade, uma boa parte das rendas do priorado-mor de Santa Cruz, enfraquecendo-lhe o poder e sustentando a Universidade e outros institutos³⁹. A Universidade, vinda de Lisboa,

.....

³⁷ Pelo menos antes da reforma dos estudos, o Mestre de Gramática era pago pelo monarca. Assim determinou D. Manuel I, em 24 de Novembro de 1515, a favor de Lopo Galego, mestre de gramática, a quem foi atribuído um ordenado de 4 000 reais por ano a partir de um de Janeiro de 1516. (ANTT, *Chancelaria de D. Manuel*, liv. 10, fl 100 v.). No “título das casas que estom na rua que se começa no adro da Se e se vai directo pelos açougues e se vai directo aserir(?) nos paaços dalçaçeva”, datado de 1395 e inventariando bens régios em Coimbra, localiza-se uma antiga casa que serviu de escola de gramática, entre outras antigas casas de aulas da Universidade. (Publicado, em composição fotográfica, na *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo I, p. 32).

³⁸ Para o conjunto das obras então realizadas e continuadas por D. João III, vide a obra já citada de Pedro Dias, *A arquitectura de Coimbra na transição do gótico para a Renascença. 1490-1540*, Coimbra, 1982.

³⁹ João José Alves Dias, *Gentes e espaços. (Em torno da população portuguesa na primeira metade do século XVI)*, Lisboa, FCG/JNICT, 1997, p. 239 s e doc. publicado na ed. policopiada; Maria Helena da Cruz Coelho e Maria José Azevedo Santos, “Contenda entre a Universidade e o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na segunda metade do século XVI. Breves notas”, in *Universidade(s). História, Memória, Perspectivas*, Coimbra, 1991, vol. III, p. 39-61; Mário Brandão, “Cartas de Frei Brás de Braga para os priores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra”, in *Estudos Vários*, Coimbra, Universidade, 1972, vol. I, p. 211-276, trabalho escrito em 1936 e publicado inicialmente como introdução às cartas que publicou, onde historia o conflito até à morte de frei Brás de Braga, em 1561, tendo a matéria andado pelos tribunais até à primeira década do século XVII.

havia trazido consigo apenas 16,4% dos rendimentos que possuía em 1556, tendo o priorado crúzio, só por si, acrescentado as rendas em 41,6%, nos cálculos do Doutor Fernando Taveira da Fonseca⁴⁰, o que permitiu, por exemplo, alguns dos altos ordenados de certos professores de então.

Foram as rendas do mosteiro e do seu priorado que igualmente possibilitaram a renovação urbanística e arquitectónica ligada ao espaço crúzio.

9. Nos espaços das cidades antigas, uma das formas de intervenção urbanística consistia no desafogo das grandes edificações, projectando com visibilidade o seu poder, palavra lavrada com novo artífício. Como aconteceu com o adro da Sé Velha, também a igreja de Santa Cruz criou um maior espaço livre em frente da nova entrada reconstruída, desmoronando casas e procedendo-se a nova urbanização. A este largo, que não era muito grande, vinham dar, em 1540, oito das principais ruas da baixa citadina. Largo nobre, com duas fontes, rodeado de casas de cidadãos e ricos mercadores. Centro de comunicação com toda a cidade e futuro espaço cénico de cortejos de doutoramentos em Teologia, vindos da Universidade até junto do seu Cancelário, o prior do Mosteiro⁴¹, e espaço também de festa de touros, símbolos de poder e força, até passarem depois para a praça⁴².

Do novo largo de Santa Cruz partia (ou chegava) um dos muitos caminhos que Frei Brás de Braga rasgou em domínios de Santa Cruz, a

.....

⁴⁰ Fernando Taveira da Fonseca, “As finanças (Universidade de Coimbra)”, in *História da Universidade em Portugal*, Coimbra, Universidade/Fundação Calouste Gulbenkian, vol. I, tomo II, p. 449 s.

⁴¹ António de Oliveira, “O quotidiano da academia”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II, p. 670-674, com bibliografia.

⁴² D. João III assistiu aqui, em 1550, a uma tourada, festa incorporada nos festejos realizados pela Câmara em honra do príncipe, que pela primeira vez visitava a cidade. Nesta praça (do comércio) permaneceu, para além do poder e da força dos touros, o fogo da Inquisição, chama ardente em que o fogo sagrado das primitivas escolas do Colégio das Artes se havia transformado ao tornarem-se sede da Inquisição, outro poder a inserir-se em Coimbra. Sobre as instalações desta em Coimbra, Elvira Cunha de Azevedo Mea, *A inquisição de Coimbra no século XVI. A instituição, os homens e a sociedade*, Porto, Fundação Eng^o António de Almeida, 1997, p. 89 s.

rua de Santa Sofia, emblema dos novos tempos, espaço do saber recém-instalado e de sociabilidade festiva. Rua à medida da nova cidade, que não teve continuação ao muralharem-se os estudantes em Almedina. Rua aberta, fora da tortuosidade defensiva da cidade medieval, que então foi olhada como “a mais nobre cousa da cidade”⁴³. Rua que um italiano, de visita a Coimbra em 1669, afirmava poder-se considerar, mesmo na Florença de então, “razoavelmente bela”⁴⁴.

A febre de reconstruir, erguer e embelezar não deu origem, no entanto, a grandes construções de particulares (Pedro Dias). No arrabalde, entre as casas nobres, destacavam-se apenas os paços do Conde de Cantanhede e, para além da ponte, o Paço de Santa Clara. Fora das muralhas, pelas ruas da Baixa, distribuía-se a maior parte do artesanato e da riqueza que lhe podia andar associada. Mais de três quartos dos ofícios mecânicos identificados em 1567, situavam-se nesta zona. Em 1617 pertenciam-lhe pelo menos 74%. A freguesia de Santa Cruz detinha o maior número de unidades artesanais. Seguiam-se-lhe Santiago, S. Bartolomeu (mesmo excluindo Santa Clara) e Santa Justa⁴⁵.

Na cidade alcantilada, ainda cercada de muros já sem função militar e onde se alojaram os estudantes, sobressaíam casas como a de Sobre-Ripas⁴⁶, a dos Sás, Melos⁴⁷, Alpoins ou as do primeiro reitor da Universidade, em 1537, D. Lopo de Almeida, palácio que lhe chegou pelo casamento, vindo dos Cunhas⁴⁸. Sobressalientes, apenas as construções religiosas, como o Paço do Bispo, a imponente área da Companhia de Jesus com o Colégio das Artes, havendo surgido depois outros colégios⁴⁹.

⁴³ Texto citado em Pedro Dias, *A arquitectura de Coimbra [...]*, p. 40.

⁴⁴ Expressão de Magallotti, que esteve em Coimbra em 22 e 23 de Fevereiro de 1669, na comitiva de Cosme de Médicis. *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal (1668-1669)* (Edición y notas por Angel Sanchez-Rivero e Angela Mariutti de Sanchez Rivero), Madrid, Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, 1933. Cit., entre outros, em Pedro Dias, *A arquitectura de Coimbra [...]*, p. 51.

⁴⁵ António de Oliveira, *A vida económica e social de Coimbra [...]*, vol. I, p. 363.

⁴⁶ Manuel da Silva Gaio, “Sub-Ripas”, *Arquivo Coimbrão* VII, (1943) 129-174.

⁴⁷ António Correia, “Toponímia coimbrã”, *Arquivo Coimbrão* VIII (1945) 229-232; José Ramos Bandeira, *Universidade de Coimbra. Edifícios do corpo central e casa dos Melos*, Coimbra, Casa do Castelo, 1943-1947; Manuel J. Fernandes Costa, “O edifício da Escola Superior de Farmácia de Coimbra e as suas instalações”, *Notícias Farmacêuticas* (1953).

⁴⁸ A. Nogueira Gonçalves, “O paço dos senhores de Pombeiro na cidade de Coimbra”, in *Estudos de história da arte medieval [...]*, p. 315-333.

⁴⁹ Pedro Dias, “Espaços escolares. Instalações da Universidade de Coimbra (I)”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II, p. 405 s. Ana Paula Margarido, “A

Construções erguidas lá no alto, pouco menos de cem metros acima do mar e mais de oitenta a partir das areias subidas do leito do Mondego de então⁵⁰. Para lá chegar, entrando pela porta de Almedina, era preciso bem trepar, um pouco mais do que hoje, dado que a planura onde assentava o arrabalde era mais baixa, como o actual largo escavado de Santa Cruz deixa pressentir⁵¹. E se descêssemos no tempo, teríamos de subir para entrar no templo românico, como fez D. Manuel, quando o visitou e impulsionou a transformação de Coimbra⁵².

10. A Corte poucas vezes se deslocou a Coimbra no século XVI, com excepção da manuelina, não obstante aqui ter um palácio real, o qual foi afectado à Universidade depois de 1537, acabando esta por comprá-lo a Filipe II de Castela⁵³.

D. Manuel visitou a cidade pelo menos umas dez vezes,⁵⁴ aqui residindo três meses seguidos em 1506, parecendo ter sido uma figura régia querida dos coimbricenses. Com efeito, o século XVI parece

.....
 morfologia urbana da Alta de Coimbra - suas condicionantes”, in *Actas da Alta de Coimbra. História, Arte, Tradição*, Coimbra, 1988, p. 84-97; Ana Paula Margarido e Margarida Vilar Queirós, “A Universidade de Coimbra e as alterações nas malhas urbanas da Alta”, in *Actas do Congresso de História da Universidade*, Coimbra, 1991, vol. 2, p. 357-394.

⁵⁰ António Garcia Ribeiro de Vasconcelos, *Sé Velha [...]*, vol. I, p. 80-81, seguindo cálculos de Adolfo Loureiro, *Memória sobre o Mondego e barra da Figueira*, Lisboa, 1875, p. 90 s. As areias do rio, pelo século XII, estavam a 11,4 metros, encontrando-se, por volta de 1931, a 17 metros. Ao tempo de Anchieta, as areias talvez se encontrassem a uns 15 metros de altitude.

⁵¹ Custou cerca de 87 000 contos. (*Diário de Coimbra*, dia. 27 de Outubro de 1998).

⁵² Em 1540 subiam-se quatro degraus para entrar no pavimento da igreja. (A. C. Borges de Figueiredo, *Coimbra antiga e moderna [...]*, 1996, p. 52).

⁵³ Em 1583 ainda o monarca tinha a intenção de um dia vir a ocupá-los. Vendeu-os em 1597 por 30 000 cruzados. (Manuel Lopes de Almeida, in Mário Brandão e Manuel Lopes de Almeida, *A Universidade de Coimbra. Esboço da sua história*, Coimbra, Universidade, 1937, parte II, p. 14).

⁵⁴ A presença em Coimbra de D. Manuel está averiguada para 1498, 1502, 1506, 1510, 1511, 1512, 1513, 1515, 1516 e 1517. As visitas de D. João III e D. Sebastião são mais conhecidas. Para a presença de D. João II em Coimbra, *vide Itinerários de El-Rei D. João II (1481-1495)* (Prefácio, compilação e notas de Joaquim Veríssimo Serrão), Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1993. Sobre visitas régias a Coimbra, Octaviano Sá, “Viagens régias a Coimbra nos séculos XIX e XX”, *Arquivo Coimbrão* XVII, (1959) 269-285).

começar com um levantamento popular em seu favor. Não encontrei, até agora, documentação que o certifique. Narra-o, no entanto, o cronista crúzio Nicolau de Santa Maria⁵⁵. Curiosamente, os historiadores da cidade de Coimbra, que normalmente enfileiram nas críticas universais aos seus embustes historiográficos, calam-se na verificação deste ponto⁵⁶.

A narrativa, literariamente engendrada, tem, no entanto, um fundo de verosimilhança. Remonta, tal como se encontra expressa, aos acontecimentos provocados pela elevação de D. Jorge a duque de Coimbra, a qual se verificou em 25 de Maio de 1500,⁵⁷ e que teria sido acompanhada da doação do senhorio da cidade. A doação, invoca Nicolau de Santa Maria, foi sob condição de “os cidadãos e gente do povo” darem o consentimento. A Câmara teria decidido a favor de D. Jorge, mas um vereador e um mister, que se encontraram ausentes da sessão camarária, foram de parecer diferente, obrigando a câmara, através de um levantamento, a desfazer o acordo com o duque, continuando Coimbra cidade régia.

Agradecido à cidade e aos promotores da rebelião, D. Manuel apressou-se a vir a Coimbra, porque tinha dado a cidade “não por sua vontade, mas por certa obrigação”. Correu célere de onde se encontrava, demorando quatro dias, desejoso de compartilhar a alegria, fazendo questão de não entrar na cidade sem ser acompanhado do vereador e do mister que chefiaram o movimento, os quais colocou, na entrada triunfal, um à direita e outro à esquerda. Só faltou acrescentar, mas a dedução é legítima por parte de um leitor desprevenido, que os repre-

.....

⁵⁵ Nicolau de Santa Maria, *Crónica da ordem dos conegos regrantes de Santo Agostinho...*, liv. VII, p. 51-52.

⁵⁶ José Pinto Loureiro, *Coimbra no passado*, Coimbra, Câmara Municipal, 1964, vol. II, p. 173-174, o qual cita: António Maria Seabra de Albuquerque, *Considerações sobre o brasão da cidade de Coimbra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1866, p. 24; Francisco Augusto de Carvalho, *Portas e arcos de Coimbra* (Prefácio de José Pinto Loureiro), Coimbra, Imprensa da Universidade, 1942, p. 10, nota 1.

⁵⁷ D. João II, por verba testamentária, fez D. Jorge duque de Coimbra (1495), mas a mercê necessitava de confirmação do futuro rei. O testamento encontra-se no ANTT, *Gaveta* 16, m. 1, nº 16 e está publicado em *Colectânea de documentos históricos*, Aveiro, 1959, vol I, p. 243 s. e em António Caetano de Sousa, *Provas da História genealógica da casa real portuguesa*, tomo II, p. 167 s.

sentantes da cidade, fautores da oposição ao duque, entraram igualmente debaixo do pátio da cidade.⁵⁸

Sob este manto de fantasia ecoa, no entanto, um muito verosímil movimento cidadão de oposição a que a jurisdição fosse doada ao duque, como aconteceu em circunstâncias semelhantes em outros pontos do país, sobressaindo como chefes do movimento unido, um vereador e um mister, isto é, a cidade toda, sendo reconhecidamente vincada a participação popular através dos Vinte e Quatro. A realidade, no entanto, incluiu outros contornos ainda não esclarecidos. Com efeito, em 1499, a cidade encontra-se em Lisboa a negociar os direitos reais, sendo então autorizada a fingir, para o efeito, todas as pessoas. E a carta régia desta autorização, considere-se, é dirigida ao juiz, vereadores e oficiais da *sua* cidade de Coimbra⁵⁹. Por outro lado, a concessão do título de duque⁶⁰, ao contrário de outras doações confirmadas pela carta de 27 de Maio de 1500, não foi acompanhada de jurisdição⁶¹.

.....

⁵⁸ Um dos vereadores que se teria oposto, na narrativa do cronista crúzio, à concessão da jurisdição ao duque de Coimbra, foi Diogo Arrais de Mendonça. D. Manuel teria entrado na cidade com ele a seu lado, juntamente com o mister Pedro Anes, alfaiate. Diogo Arrais foi vereador pelo menos em 1508. [AMC, *Cartas originais dos reis*, doc. XII; publicado em José Branquinho de Carvalho, “Cartas originais dos reis”, *Arquivo Coimbrão* 6, (1942) 49]. Se tivesse sido vereador ao tempo da entrada régia, certamente que teria pegado no pátio da câmara.

⁵⁹ AMC, *Cartas originais dos reis*, doc. VIII. O número do documento que se cita, e que se encontra a lápis no original, corresponde ao da sua publicação (José Branquinho de Carvalho, “Cartas originais dos Reis”, *Arquivo Coimbrão* VI, (1942) 49).

⁶⁰ Segundo Damião de Góis, *Chronica ... do Rei Dom Emanuel...*, Lisboa, Francisco Correia, 1566, cap. XLV, p. 43. Segue a mesma data Nicolau de Santa Maria (*ob. cit.*, p. 51), A. Braamcamp Freire, “Descendencia de D. João II”, in *Crítica Histórica. Estudos*, Lisboa, Tipografia da antiga Casa Bertrand, 1910, vol. I, p. 145-157 e Afonso Eduardo Martins Zuquete, *Nobreza de Portugal*, Lisboa, Editorial Enciclopédica, 1960, vol. II, p. 532. Em 16 de Maio de 1509 foi-lhe doada a alcaidaria-mor de Coimbra. (António Caetano de Sousa, *Provas da História genealógica da casa real portuguesa [...]*, Lisboa, 1748, tomo VI, p. 8-9, extractada da *Chancelaria de D. João III*, liv. 24, p. 73, segundo declara e onde efectivamente se encontra. Confirmação de 1532. É esta data que Joaquim Veríssimo Serrão, *Jorge, D.*, entrada do *Dicionário de História de Portugal* (dir. de Joel Serrão), aceita como concessão do título, o qual consta de documentos régios anteriores. Por coincidência, ou não, em 1509 a cidade pediu a confirmação dos seus privilégios por um procurador enviado a Lisboa, a que o rei mandou responder: “Nos Nam aveemos nysso de fazer cousa que seja em quebrantamento dos privilegios da çidade Amtes se cõprisse pella boa vontade que para todas as suas cousas teemos folgariamos de lhos Acrescentar E portamto Nam convem a ysto outra mais Reposta”. (José Branquinho de Carvalho, “Cartas originais dos Reis (1480-1571)”, *Arquivo Coimbrão* VI, (1942) 53).

De resto, se a carta régia de 4 de Janeiro de 1451 estava em vigor, e por ela, sim, poderiam e deveriam ter lutado os conimbricenses, Coimbra, depois de Alfarrobeira, não seria senão cidade régia⁶². Promessa de rei. E assim foi, de facto, com D. Manuel I, o que não exclui, pelo contrário, a negociação entre a cidade e o rei no sentido de contemporizar com a última vontade de D. João II, distinguindo entre a jurisdição de um título e os seus proventos, doando D. Manuel ao duque de Coimbra, mas apenas em 1509, a alcaidaria-mor e suas benesses, com algumas restrições pontuais, para além de outros direitos reais cobrados na cidade e alfoz⁶³.

D. Manuel esteve a primeira vez em Coimbra em 1498 e por ela voltou a passar em 1502, ao tempo em que se deslocou a Santiago de Compostela, cumprindo um voto⁶⁴. E em outras oito ocasiões, pelo menos, voltou a esta cidade, se dos documentos régios assinados em Coimbra se pode inferir da sua presença⁶⁵. A documentação do seu reinado mostra bem, no entanto, o amor que teve a Coimbra e o modo hábil como desviou em favor da cidade e do Mosteiro de Santa Cruz pingues rendas que Roma cobijava e, volte acentuar-se, a não concessão ao duque da jurisdição cível e crime da cidade.

.....

⁶¹ Esta encontra-se transcrita, no interior do texto de um processo relativo à casa de Aveiro, referente a 1637, no AMC, *Registo*, vol. 25, fl. 124 e outras. E também na *Chancelaria de D. João III*, ao tempo das confirmações.

⁶² “Determinamos a dita cidade nunca darmos a pessoa alguma, a qual queremos que sempre seja nossa”. (*Livro II da Correia...*, doc. XXVI, p. 37-38).

⁶³ O duque obterá a alcaidaria-mor “com todas as rendas, direitos, foros e pertenças”, o padroado régio das igrejas na cidade e termo, os tabeliães e “todas as rendas dos direitos reais na cidade e termo com os reguengos, portagens, foros, tributos, pensões e dadas de ofícios”. (ANTT, *Chancelaria de D. João III*, liv. 24, fl. 73 e 73 v. (São dois documentos, embora com a mesma data: 16 de Março de 1509. Confirmação de 1532). O primeiro documento encontra-se publicado em António Caetano de Sousa, *Provas da História genealógica da casa real portuguesa [...]*, Lisboa, 1748, tomo VI, p. 8-9. O título e alcaidaria-mor foram concedidos de modo vitalício. D. Jorge faleceu em 22 de Julho de 1550. Alguns direitos reais, como as jugadas, continuaram em favor do duque de Aveiro.

⁶⁴ Damião de Góis, *Chronica... do rei Dom Emanuel...*, cap. 64, fl. 64, 1ª parte; D. Jerónimo Osório, *Da vida e feitos de El-Rei D. Manuel*, Porto, Livraria Civilização, 1944, vol. I, p. 110. D. Manuel, que saiu de Lisboa em Outubro, entrou em Coimbra na ida. O bispo da Guarda, D. Pedro, que fez parte da comitiva, será depois (1507) prior de Santa Cruz. Sobre a biografia deste bispo, Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, Porto, Livraria Civilização, 1968, vol. II, p. 625 s.

⁶⁵ De acordo com a chancelaria de D. Manuel, agora (2000) fácil de percorrer depois da sua digitalização pelo Centro de Estudos Damião de Góis (AN/TT), Vide *supra*, nota 54.

Não menos interesse por Coimbra mostrou D. João III, a quem a cidade deve a sua Universidade, o qual esteve presente em 1526, 1527 e 1550. D. Sebastião, por seu lado, entrou em Coimbra, pela primeira e única vez, em 1570. Todas as presenças régias trouxeram importantes vantagens a Coimbra, dado que o monarca exercia actos de soberania a favor dos locais a que se deslocava. As visitas régias não eram apenas festas, como também não o são as actuais chamadas presidências abertas. A ausência do rei significa desamparo, explicitou Lopo Fernandes perante D. João III em Santarém⁶⁶. E Francisco de Sá, de modo geral identificado como Sá de Miranda, explicitou na presença do mesmo rei, em Coimbra, “que o povo todo anda após vós como vedes, vivendo de vossa vista, e os que vos não podem seguir com os corpos, seguem-vos com as vontades”⁶⁷. Sentir comum explicitado de outra forma por Juan Zaboleta: “quanto pagaria um rei para estar presente em todos os seus estados, donde, causando alegria, se granjearia amor e respeito”⁶⁸.

À manifestação deste amor poderia ter assistido Anchieta em 1550, quando D. João III voltou a Coimbra⁶⁹, o qual igualmente teve oportunidade, já em 1548⁷⁰, de se aperceber da recepção feita ao infante

.....

⁶⁶ Francisco Dias, *Memórias quinhentistas dum procurador del-Rei no Porto* (Com prefácio e notas finais de A. de Magalhães Basto), Porto, Câmara Municipal, 1937, p. 76.

⁶⁷ Inocêncio Francisco da Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1870, tomo nono, p. 373. Carta de monteiro-mor da montaria de Coimbra e termo, feita em 1524 em nome de um Francisco de Sá, escudeiro da casa real e morador em Coimbra, em ANTT, *Chancelaria de D. João III*, liv. 37, fl. 172 v. Ordenado anual de 176 000 reais.

⁶⁸ Juan de Zabaleta, *Errores celebrados* (Ed. de David Hershberg), Madrid, Espasa-Calpe, 1972, p. 56. Cit. em Ângela Barreto Xavier, Pedro Cardim e Fernando Bouza Álvares, *Festas que se fizeram pelo casamento do Rei D. Afonso VI*, Lisboa, Quetzal, 1996, p. 22.

⁶⁹ Augusto Mendes Simões de Castro, “Vinda de El-Rei D. João III a Coimbra no ano de 1550”, *Boletim Bibliográfico da Biblioteca da Universidade de Coimbra* I, (1914) 78-86, 140-147 e 191-294; Mário Brandão, *Coimbra e D. António rei de Portugal*. vol. I. *A educação de D. António*, Coimbra, Arquivo da Universidade, 1939, p. 99-108 s. ; António José Teixeira, *Documentos para a história dos jesuítas [...]*, p. 628-632. O rei veio acompanhado da rainha, príncipe e infanta D. Maria e entrou em Coimbra em seis de Novembro. Pronunciou a oração de recebimento na Universidade Inácio de Moraes, a qual se encontra publicada em António José Teixeira, *Documentos para a história dos jesuítas [...]*, p. 637-648. Em Agosto do mesmo ano foram presos pela Inquisição João da Costa, Diogo de Teive e George Buchanan (Mário Brandão, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, Coimbra, Universidade, 1987, vol. I, primeira parte, p. 175). Em 22 de Julho havia morrido o duque de Coimbra, título que só se renovará no século XIX em favor do infante D. Augusto (1867).

D. Luís, cujo filho viria cursar e graduar-se em Artes no Mosteiro de Santa Cruz, preservado da convivência comum do Colégio ao lado, frequentado por Anchieta⁷¹.

As entradas régias ou os simples recebimentos davam origem a cerimónias muito características. A entrada régia costuma designar a primeira vez que o rei, rainha ou príncipe visita uma localidade. Noutras circunstâncias, as cerimónias de visitaçãõ designam-se por recebimento ou vocábulo sinónimo, embora entrada possa ser um deles.

As câmaras nunca confundiram a primeira vez com as restantes, nas quais os monarcas, embora recebidos “com festas e prazeres”, eram politicamente acolhidos com cerimónias camarárias diferentes às entradas régias. As câmaras também nunca confundiram a primeira visita do titular da soberania com a da rainha ou do príncipe, podendo estas coincidir, por exemplo, com uma visita régia que já não é a primeira, como aconteceu em 1550⁷².

As entradas régias são cerimónias de um conteádo político muito importante para as cidades e para o próprio rei. É ao poder municipal que compete organizar a festa de acordo com os protocolos em vigor, um dos quais foi elaborado, para Lisboa, nos inícios do século XVI, o qual se encontra trasladado, mais simplificado, no *Livro I da Correia* do Arquivo Municipal de Coimbra, o qual, por sua vez, deveria ter servido de base a um outro, com emendas e acrescentamentos ao texto primitivo, feitos no próprio original manuscrito⁷³. As emendas dizem respeito,

⁷⁰ Sobre o seu recebimento na Universidade, Me. João Fernandes, *A oração sobre a fama da Universidade (1548) [...]*.

⁷¹ Mário Brandão, *Coimbra e D. António Rei de Portugal*. Vol. I. *A educação de D. António*, Coimbra, Arquivo da Universidade, 1939.

⁷² Na reunião camarária de 5 de Outubro de 1550, foi decidido: “[...] e pois o príncipe vynha a primmeira ves a esta çidade que lhe oferecesem oyto ou dez touros e lhos desem na praça desta çidade e com jso se achasem pesoas nobres e omradas que qujgesem e podesem Jugar as canas omradamente que as juguassem depois dos touros corridos e com jso se fizessem as outras festas e praseres que a cidade podese”. (A. M. Simões de Castro, *Vinda de El-Rei D. João 3º a Coimbra no ano de 1550 [...]*, p. 146; desdobrámos as abreviaturas). A tourada efectuou-se a um domingo. (BUC, ms. 632, cap. 5º da 2ª parte da obra de D. Marcos da Cruz, transcrito em A. M. Simões de Castro, *A vinda de El-Rei D. João 3º a Coimbra no ano de 1550 [...]*, p. 191).

⁷³ Publicado no *Arquivo Coimbrão* V, (1940) 132-134. Anteriormente foi publicado por Aires de Campos, em *O Instituto*, vol. 96, p. 201, e daqui extraído para António José Teixeira, *Documentos para a história dos jesuítas em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1899, p. 626-628. O escrivão da câmara que transcreveu o regimento

por exemplo, à modificação do espaço honorífico do escrivão da câmara quanto às varas do pálio, agora preterido pelo procurador, e à aceitação de uma personalidade, em vez do juiz dos orfãos, um dos indicados para substituir os impedidos que deviam pegar no pálio. O acrescento mais importante, para o ponto que nos importa, é, no entanto, o da obrigatoriedade da arenga terminar por um pedido de confirmação dos privilégios e liberdades da cidade, a denotar o significado primeiro das entradas, dado que no início de cada reinado era pedida a confirmação destes.

A entrada régia, que em Lisboa se faz no acto da entronização, representa, com efeito, um tradicional compromisso mútuo: a cidade aceita a submissão, entregando as chaves da cidade ao monarca, e este promete conservar as liberdades e privilégios cidadãos⁷⁴. São estas liberdades e privilégios, para além de “toda a governança e regimento da terra e honra e estado da cidade”⁷⁵, que se comprometem defender e conservar os vereadores eleitos⁷⁶.

.....

para o chamado *Livro I da Correia*, exerceu funções entre 1514 e 1523, como anotou o editor, José Branquinho de Carvalho. Aires de Campos apontou uma data entre 1517 e 1520 para a transcrição deste título pelo referido escrivão da câmara. Este regimento deve ter como paradigma o regimento de Lisboa, datado de 30 Agosto de 1502 e que Eduardo Freire de Oliveira extractou em parte no tomo I, p. 92 e p. 387-391, em nota, nos *Elementos para a História do município de Lisboa*, Lisboa, 1887. Ambos regulamentos referenciados e em parte aproveitados em Ana Maria Alves, *As entradas régias portuguesas*, Lisboa, Livros Horizonte, s. d., p. 30-31.

⁷⁴ Sérgio Bertelli, *Il corpo del Re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Florença, Ponte alle Grazie, 1995, p. 36-37. No texto que se segue aproveitamos muitas das sugestões deste e outros autores que cita, nomeadamente no capítulo 3º, intitulado “*Qui venit in nomine Domini*”.

⁷⁵ Como se exprime o “Título dos vereadores e do que a seus ofícios pertence”, transcrito para o *Livro I da Correia*, também entre 1514 e 1523, pelo escrivão da câmara Onofre da Ponte. (*Arquivo Coimbrão*V, (1940) 126).

⁷⁶ Da cerimónia fazia parte a entrega das chaves da cidade, mas esta acção não consta do referido Título do *Livro I da Correia*, o que, por hipótese, mas apenas como hipótese, poderá estar relacionado com o título de duque de Coimbra concedido a D. Jorge, o qual, como já referimos, foi-lhe reconhecido em 25 de Maio de 1500. À morte de D. Jorge (22 de Julho de 1550) a cidade voltou para o poderio régio. (António de Oliveira, *A vida económica e social de Coimbra [...]*, vol. I, p. 11 s., notas; José Pinto Loureiro, “A administração coimbrã no século XVI. Elementos para a sua história”, *Arquivo Coimbrão* IV (1938-1939) 18 s.). A referência à entrega das chaves encontra-se, por exemplo, na oração que Diogo Pacheco fez em Lisboa, na entrada de D. Manuel I e da rainha D. Leonor, como na oração a D. Sebastião em Coimbra em 1570.

A parte política das entradas não se pode dissociar da chamada “religião do rei”. Lopo Fernandes, ao iniciar a oração que pronunciou perante D. João III, julga estar perante “pessoa divina”, temendo perder a fala em sua presença⁷⁷. A entrada, com efeito, tem sido vista como uma procissão do Corpo de Deus, dadas as interconexões entre religião e política. A sacralidade régia evidencia-se bem, assim como a da Universidade, através de alguns rituais antiquíssimos, modificados de longe em longe, os quais se repetem e perpetuam.

A entrada do chefe político é um tempo de abundância e de fartura (Bertelli), pelo menos premonitória. Para além da participação nos despojos sagrados, agora entregues, quanto ao pálio, a um alto funcionário régio, o estribeiro-mor (como nos funerais acontece à tela que cobre o caixão régio), ou a uma instituição carente em vez de ser despedaçado, havia, (ou podia haver) perdão de penas e espargir de moedas pela multidão. Motivos acrescidos para compartilhar do regozijo de festa.

Nas cerimónias das entradas, assim como em outros recebimentos, procissões ou préstitos, não há, com efeito, propriamente espectadores, entendidos como passivos observantes, não há divisão entre actores e público: todos são participantes, embora de acordo com uma rígida hierarquia (Bertelli).

Esta participação, às vezes efectuada em Coimbra também a partir do rio⁷⁸, vai ao ponto de nos sítios mais largos das ruas, nos entroncamentos, cruzamentos, praças e largos, se oferecerem ao rei, como do mesmo modo se praticava nas procissões, autos variados.

Estes autos eram impostos pela câmara, do mesmo modo que na procissão do Corpo de Deus e, certamente, em outras. Distribuição que nem sempre os indigitados acolhiam de bom grado, simplesmente recusando-se ou, o que não seria menos grave, atrevendo-se a apresentar autos desrespeitosos, os quais conduziam os autores à Inquisição, a fim de prestarem contas, nos casos da sua alçada⁷⁹.

.....
⁷⁷ Francisco Dias, *Memórias quinhentistas [...]*, p. 70.

⁷⁸ Como aconteceu em 1550, sendo o rei “recebido de toda a cidade com muitas invenções de festas e jogos assi por terra, como por o rio”. (BUC, *ms.* 632, cap. 5º da 2ª parte da obra de D. Marcos da Cruz, transcrito em A. M. Simões de Castro, *A vinda de El-Rei D. João III...*, p. 191 e em António José Teixeira, *Documentos para a história dos jesuítas...*, p. 630, nota).

Uma das recusas em Coimbra verifica-se em 1526, por ocasião da preparação da entrada de D. João III, por parte dos procuradores e tabeliães, oficiais postos pela Coroa.

A fim de preparar a entrada régia, que iria modificar Coimbra pelos actos que depois se seguiram, as casas, por exemplo, foram caiadas e atribuídos autos a diversos estratos sociais. Um dos autos foi lançado pela câmara aos procuradores e tabeliães da cidade, juntamente com o juiz de fora, a qual havia atribuído também um a si própria, para além de outros impostos a estratos sociais diversos, como por exemplo aos físicos e aos mercadores, aos oficiais da fazenda del-rei com seus rendeiros e “dhy para fumdo”.

Os tabeliães recusaram-se a participar pelo facto de se sentirem agravados em virtude de terem sido incluídos na apresentação de autos⁸⁰, embora a câmara, pelo menos desta vez, segundo alega, não tivesse deixado de fora qualquer pessoa honrada. Mas a argumentação camarária, pelo menos no primeiro impacto, não conseguiu demovê-los, como se narra num curioso documento que transcreve a entrevista.

A fim de serem convencidos, a câmara convocou-os. Falou-lhes o juiz. Expôs o que pretendia a Câmara e o modo como lançou os autos. Os procuradores e os tabeliães, por serem oficiais postos pelo monarca, deviam apresentarem-se também com um, juntamente com o juiz. A resposta dos convocados foi inequívoca e unânime: eram pessoas tais que não deviam andar em autos e consideravam-se agravados por terem sido chamados para semelhante proposição. Julgavam-se por tal motivo injuriados e requeriam e pediam que os não metessem em tal coisa, porque sobre isto “gastarião todos suas fazendas”. Ainda se tivessem sido incorporados com os regedores, como corpo da cidade, vá lá. Mas assim, de maneira nenhuma. Antes se “desterrarião da cidade e do Reino”. Perante a veemência da resposta, o juiz procurou reduzi-los à sua opinião. Começou por oferecer, de sua casa, mil reais em tostões.

.....
⁷⁹ Um curioso exemplo depara-se-nos em Lagos, em 1632. (Fernando Cecílio Calapez Correia, *A cidade de Lagos e o termo de Lagos no período dos reis filípes*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1994, p. 346 e o doc. publicado na edição policopiada (Faculdade de Letras de Lisboa, 1991), *Apêndice documental*, p. 66, de excepcional valor.

⁸⁰ A proposta não incluía a efectiva intervenção dos visados. Bastava que dessem ordem que se fizesse à sua custa.

Mas o problema não era de dinheiro, era de honra. E não conseguiu convencê-los. Nem mesmo pedindo que não tomassem o facto com paixão, que não lhes tinham feito dano nem injúria. Tanto mais que toda a pessoa honrada estava metida nisso. Entre eles, por exemplo, os físicos, que igualmente se sentiram agravados por a câmara os ter colocado no auto dos mercadores. Os físicos sentiam-se, então acima dos mercadores. E num estrato superior aos dos físicos, como se depreende do auto acabado de resumir, os tabeliães, pessoas honradas⁸¹.

Honra que se espelhava, como captou Jorge Ferreira de Vasconcelos mais de uma década depois, pelo modo como as suas mulheres passavam pelas ruas, acompanhadas de pagens, “muito arrebitadas” e “confiantes de si”⁸².

A realização dos autos, mesmo por pessoas honradas, é um dos sintomas da participação de toda a cidade, e mesmo das aldeias, que podiam ser obrigadas a mandar representantes à cerimónia. Mas para além do espaço do poder camarário havia em Coimbra outros espaços sagrados de participação nas recepções régias: a Sé, a Universidade, o Mosteiro de Santa Cruz e a Companhia de Jesus, os quais disputavam entre si a presença régia⁸³, sendo então apagada a figura municipal, ou, pelo menos, não teve narradores das efemérides que a evidenciasse.

Neste conjunto de forças, no entanto, parece-me que a câmara esteve bem do lado de Santa Cruz, pelo menos na entrada de D.

.....

⁸¹ António de Oliveira, *A vida económica e social de Coimbra [...]*, vol. I, p. 381-382; Mário Brandão, *Cartas de Frei Brás de Barros para os priores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Coimbra, Imprensa Académica, 1937.

⁸² Seguimos o nosso texto *Estrutura social de Coimbra [...]*, p. 72. A primeira edição de *Eufrosina* é de 1555, mas a obra foi conhecida antes desta data. Trabalho da juventude, há quem a tenha datado de 1527, 1537 ou 1542-1543, sendo esta a data proposta por Eugenio Asensio e actualmente seguida. A obra é, certamente, posterior à fixação da Universidade em Coimbra. (Teófilo Braga, *História da literatura portuguesa*, vol. II, *Renascença*, Lisboa, Europa-América, s. d., p. 226; Agostinho de Campos, “Coimbra na Eufrosina”, *O Instituto*, vol. 89, p. 317; Jean Subirat, *Jorge Ferreira de Vasconcelos. Visage de son oeuvre et de son temps*, Coimbra, Universidade, 1982, p. 8; A. J. Saraiva e Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, Porto, Porto Editora, 17ª ed., p. 385).

⁸³ Em 1550, as autoridades episcopais, por exemplo, insistem no mau clima da área da cidade em que se encontrava situado o Mosteiro de Santa Cruz, em relação ao espaço onde se erguia o Paço episcopal, por sinal também mais perto da Universidade, para reterem junto de si o monarca.

Sebastião em 1570, a ajuizar pela arenga proferida pelo orador oficial⁸⁴.

De acordo com o regimento das entradas, vindo de 1502, o orador era criteriosamente escolhido, como de resto acontecia com os oradores dos outros espaços, como hoje, afinal, mas os critérios diferiam. O da câmara tinha de submeter-se ao assunto que o poder local secretamente sugeria e apresentar-lhe, com antecipação, o discurso, a fim de ser aprovado, registado e assinado. Pelo menos, assim prescreve o regimento, embora seja fácil de admitir que nem sempre tenha sido cumprido. De qualquer modo, o orador envia as mensagens que a câmara lhe mandava, como literalmente refere, no tempo de D. João III, Lopo Fernandes, em Santarém⁸⁵. Qualquer que fosse o fundamento da arenga, o melhor dela, no entanto, seria sempre o ser breve, como com clarividência adverte o regimento. A proferida perante D. Sebastião, no entanto, pelo menos na forma impressa que chegou até nós, parece ser demasiadamente longa, umas três vezes maior do que as recitadas em Coimbra no tempo de D. Manuel e de D. João III em 1527, as quais deveriam ter demorado uns dez minutos, mas semelhante a outras que se conhecem, por exemplo, para Lisboa e Santarém. A oração de Inácio de Moraes na Universidade, em 1550, demorou cerca de uma hora, como ainda hoje duram as lições na Sala dos Capelos.

As orações breves que se conhecem para Coimbra parecem não ser, no entanto, orações de entradas régias, como a de 1527⁸⁶, cuja

.....

⁸⁴ Em 1560, 1562 e 1579, a Universidade continuava a ser malquista na cidade, a julgar por documentos destes anos. (António de Oliveira, “A Universidade e os poderes”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II, p. 927; José Pinto Loureiro, “A administração coimbrã no século XVI. Elementos para a sua história”, *Arquivo Coimbrão* V (1940) 43 s., cap. “Relações com a Universidade”; J. M. Teixeira de Carvalho, *A Universidade de Coimbra no século XVI. Guevara. (Notas e documentos)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922.

⁸⁵ Como escreveu: “dizer o que da parte desta muito nobre e sempre lial vila de Santarem, cidadãos e povo della, me he mandado que lhe diga e por mim lhe suplicação e pedem [...]”. (Francisco Dias, *Memórias quinhentistas [...]*, p. 73-74).

⁸⁶ Proferida por Francisco de Sá e atribuída por alguns autores ao conhecido Sá de Miranda. Encontra-se publicada por Inocêncio Francisco da Silva, *Diccionário bibliográfico portuguez*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1870, tomo nono, p. 372-373. Não obstante o que recentemente se escreveu, é pouco verosímil que Francisco de Sá de Miranda tivesse pertencido ao corpo dos vereadores deste ano, e muito menos servido de juiz de fora, que seria o presidente da Câmara. Para entrar em exercício como vereador em 1527 era preciso que tivesse sido eleito em 1526, se neste ano houve eleições. Mário Brandão fez o estado da questão em 1937 e 1972. Com data de 1981,

entrada se realizou no ano anterior⁸⁷, mas a da rainha⁸⁸, assim como a do Licenciado Lopes Fernandes, dirigida à rainha D. Maria e não a D. Manuel⁸⁹. Por estas razões, o texto que melhor pode ser aproveitado,

.....

Rafael Moreira, “A arquitectura militar do Renascimento em Portugal”, in *A introdução da arte da Renascença na Península Ibérica Actas do Simpósio Internacional sobre o IV Centenário da Morte de João de Ruão, de 26 a 30 de Março de 1980*, Coimbra, Epartur, 1981, p. 299, fá-lo vereador “e encarregado da organização dos festejos em honra dos reais visitantes”. Teófilo Braga não diria tanto! Dos índices da Chancelaria de D. João III não consta, entre os juizes de fora de Coimbra do tempo deste reinado, o nome de Francisco de Sá. (Situação que, por si só, o não exclui, deve ponderar-se, embora seja uma presunção pouco provável, não obstante não termos ainda enfileirado cronologicamente os que se encontram nomeados). O monteiro-mor de Coimbra, que tomou posse em 1524, chamava-se Francisco de Sá. (ANTT, *Chancelaria de D. João III*, liv. 37, fl. 172 v., documento datado de Évora, 11 de Outubro de 1524).

⁸⁷ D. João III esteve em Coimbra em 1526, algum tempo entre meados de Agosto e meados de Setembro, no cálculo de Mário Brandão, depois de corrigir opinião contrária, que em tempos também segui, por nas actas camarárias não se fazer referência à entrada, a qual já José Sebastião da Silva Dias havia confirmado. Em 14 de Abril de 1526, no entanto, como publiquei, é notificado ao guarda da noite uma carta régia que manda não deixar entrar em Coimbra nenhum “fato”, excepto o que viesse da corte, trazendo certidão do Doutor Luís de Almeida. O que significa que a corte se preparava para entrar em Coimbra. Mas entre 27 de Junho e 17 de Setembro não encontrei referências à “peste”. Nesta última data começa a servir um guarda-mor da saúde. No dia seguinte, pelo menos, o rei já estava em Coja. Em Novembro há proibição de entrar gente. (António de Oliveira, *A vida económica e social [...]*, vol. I, p. 251, nota 4; Mário Brandão, *Escritos vários [...]*, vol. I, p. 219-220, nota 1, escrito anteriormente aparecido em *Cartas de Frei Brás de Braga para os priores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, texto que contém mais informações). D. João III fez a entrada em 1526 e a rainha em 1527. Em 1526 foi representada em Coimbra a *Farsa dos Almocreves*, de Gil Vicente. Com data de 19 de Setembro de 1526 há um alvará régio que “fez quita a Vicente Dias carpinteiro das obras dos paços de Coimbra de 20 mil reais que teve de perda” (ANTT, CC, P. I, m. 32, doc. 118). Sobre este carpinteiro, Pedro Dias, *A arquitectura de Coimbra [...]*, p. 89 s., 135-136 e 190-192.

⁸⁸ A oração de Francisco de Sá, com data de 1527, é dirigida ao rei e à rainha, estando também presentes, segundo parece, os irmãos. O fecho não contém o tópico do pedido da conservação dos privilégios e liberdades da cidade, o que lhe retiraria o carácter de uma oração de entrada régia, mas, como vimos acima, esta obrigação foi acrescentada à primeira transcrição do regimento que se encontra no *Livro I da Correia*. Em que data se fez o acrescento?

⁸⁹ Texto publicado por Augusto Simões Mendes de Castro, “Uma visita real a Coimbra”, *Arquivo Coimbrão* II, (1930-1931) 195-196. O texto explicita bem tratar-se do recebimento da rainha, a qual viria a falecer, em Lisboa, em 1517. O rei não devia ter estado presente. Em 22 de Janeiro de 1503 foi nomeado juiz de fora de Coimbra Lopo Fernandes. (ANTT, *Chancelaria de D. Manuel*, liv. 35, fl. 4v). Um Lopo Fernandes, certamente juiz de fora, pronunciou a oração de entrada em Santarém, depois de 1531. Esta

para os objectivos que me importam, é o discurso do Licenciado em Medicina, que chegou a ser lente substituto de Prima, Jorge de Sá Soto Maior, proferido na entrada de D. Sebastião⁹⁰.

Um dos pontos obrigatórios do discurso, em todas as entradas de todas as cidades ou vilas, pelo menos a partir de certa data, era o apelo ao monarca para conservar e guardar as liberdade e privilégios da cidade, o que traduz uma lembrança de eventuais antigos tempos em que as liberdades não eram respeitadas, se não se trata mesmo de uma crítica ao rei antecessor.

Antes de entrar na cidade, o rei era esperado fora de portas, pelos lados de S. Martinho do Bispo⁹¹. De Cernache (ou Antanho) podia partir-se para Coimbra “pelo caminho do campo”, o qual ia sair a S. Martinho, evitando-se a descida da Calçada do Espírito Santo.

A Câmara de Coimbra, assim como o bispo e a Universidade esperaram D. Sebastião (e D. João III em 1550) em S. Martinho do Bispo, em sítios diferentes, cavalgando a Câmara depois adiante, para recebê-lo às portas da cidade. A Universidade, indo os doutores de cape-

.....
 oração encontra-se publicada em Francisco Dias, *Memórias quincentistas [...]*, p. 70-77 e por António Caetano de Sousa, *Provas da história genealógica da casa real portuguesa*, tomo III, prova nº 133. Nas p. 196 s. da obra de Francisco Dias encontra-se uma notícia sobre o orador, da autoria de A. Magalhães Basto. Está referido um Lopo Fernandes, orador da entrada de D. João III e D. Catarina em Santarém, em Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre o século XVI [...]*, p. 15-16.

⁹⁰ Dados biográficos colhidos em Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca lusitana*, Coimbra, Atlântida, 1966, tomo II, p. 815. Nas *Memórias para a história de Portugal*, abaixo referidas, acrescenta ser comendador da Ordem de Santiago e Doutor. Seguimos o texto do discurso publicado por Augusto Mendes Simões de Castro, “Notas àcerca da vinda e estada de El-Rei Dom Sebastião em Coimbra no ano de 1570 e do modo como foi recebido pela Universidade”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* VI, (Coimbra, 1921) 277-322. Encontra-se também em Diogo Barbosa Machado, *Memorias para a historia de Portugal, que comprehendem o governo del Rey D. Sebastião [...]*, Lisboa, Oficina Silvana e da Academia Real, tomo III, parte III, liv. I, cap. xxvi, p. 228-236. E na Biblioteca Pública do Porto, *ms.* 851, f. 137 v., segundo notícia Joaquim Veríssimo Serrão, há “uma versão coeva da fala do Dr. Jorge de Sá”. (Joaquim Veríssimo Serrão, *Itinerários de El-Rei D. Sebastião (1568-1578)*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1987, p. 170-171). No Arquivo Histórico Nacional de Madrid há um exemplar do discurso, onde em tempos o consultei, não agora. Fica por efectuar o confronto dos textos.

⁹¹ Uma estrada mais directa passava pela Cruz dos Morouços, Vale de Inferno, Santa Eufémia e, depois de “uma descida prigosa”, penetrava na ponte pela Calçada de Nossa Senhora da Esperança. (António de Oliveira, *Vida económica e social [...]*, vol. II, p. 13-14).

lo e borla no barrete, incorporou-se à frente da comitiva real, pretendendo alguns dos fidalgos seguir com a Universidade, o que esta não consentiu⁹².

Mais junto da cidade, esperando a comitiva régia, começam a surgir cavaleiros escaramuçando, capitaneados e vestidos à mourisca, os quais “elrei folgou muito de ver”, logo seguidos de um corpo militar não fantasiado. Perigosos vencidos a acicatar vencedores que serão derrotados um dia mais tarde.

D. Sebastião, que começou a ouvir o repicar festivo dos sinos no Almegue, entrou no actual Largo da Portagem, depois de atravessar a ponte, sendo recebido sob pátio cujas varas, se o regimento tivesse sido cumprido, deveriam ter “invenções douradas e ricas”. As varas eram levadas, pelo juiz⁹³, vereadores, procurador e escrivão da câmara, cumprindo-se o regimento. Nem a narrativa da efeméride, nem o referido protocolo das entradas, deixam qualquer dúvida: é a câmara que recebe o rei na entrada da sua cidade⁹⁴. E recebe-o e pronuncia-lhe a oração de boas vindas, precisamente no mesmo local onde ainda hoje a Rainha Santa tem a oração da entrada em cima do andor, ao tempo das festas da cidade. Com efeito, D. Sebastião, antes de atravessar o seu primeiro arco de triunfo, de construção não efémera, que em Coimbra parece que não havia necessidade de levantar, pára para ouvir, de cavalo pelas rédeas, o orador da câmara a dar-lhe as boas vindas. Diz o regimento que a arenga devia ser pronunciada em sítio paramentado e alcatifado para o efeito. A narrativa do acontecimento feita por D. Marcos da Cruz, uma descrição amiga em relação à cidade, confirma que assim se procedeu: a oração foi proferida em “um cadafalso, ricamente ornado”, no Arco dos Contos.

Este arco ficava junto da ponte, como do texto da oração se deduz, e seguia-se à porta (e arco) da Portagem. Embora, a partir daqui, se pudesse chegar à Sé por dois caminhos inicialmente diferentes, talvez D. Sebastião tivesse seguido pela Rua da Calçada. Se assim foi, o Arco dos Contos seria o arco da Calçada, ou da Portagem, e não o triunfal

.....

⁹² Augusto Mendes Simões de Castro, *Notas à cerca da vinda e estada del-Rei [...]*, p. 296 s.

⁹³ O juiz está indicado no regimento, mas não na narrativa de D. Marcos da Cruz. Com ele, o pátio teria seis varas.

⁹⁴ Chega a 13 de Outubro (sexta-feira) às duas depois do meio dia (jantou em Condeixa) acompanhado do cardeal D. Henrique e de D. Duarte, filho do infante D. Duarte.

referido com este nome por Sá de Miranda⁹⁵, que ficava ao lado, na porta de Belcouce.⁹⁶

O arco da Calçada foi identificado por Pinto Loureiro como o Arco de Jorge Vaz (Brandão)⁹⁷, almoxarife e juiz das jugadas⁹⁸, e que foi pai de António Homem, o Doutor que morreu na fogueira de um auto de fé. Membros desta família eram, por sua vez, contadores dos almoxarifados de Coimbra e Aveiro⁹⁹.

Por esta porta purificadora, junto da ponte, entrou D. Sebastião em Coimbra, havendo-lhe a cidade entregue as chaves, em sinal de submissão, que depois devolveu ao alcaide-mor de Coimbra, um dos que levava o cavalo régio pela rédea, para serem entregues, de novo, à cidade¹⁰⁰.

⁹⁵ Francisco Sá de Miranda, “Fábula do Mondego”, in *Obras Completas*, Lisboa, Sá da Costa, 1976, 4ª ed., vol. I, p. 78, cujo passo já Mário Brandão havia assinalado. O que pressupõe que a entrada se fez a caminho da porta de Almedina, como julgamos, e não pela de Belcouce, a subir para a rua das Fangas e de S. Cristóvão. O caminho mais curto era, como hoje, pela então rua das Tendas (que começava a ser já Quebra Costas), mas esta era íngreme e possuía degraus.

⁹⁶ A. Nogueira Gonçalves, “O Paço dos senhores de Pombeiro na cidade de Coimbra”, in *Estudos de história da arte medieval [...]*, p. 317-319, onde se encontra descrito o caminho que, a partir daqui, chegaria à Sé. Para o século XII, António Ribeiro de Vasconcelos, *A Sé Velha [...]*, vol. I, p. 85; Jorge de Alarcão, *As origens de Coimbra*, Coimbra, I Jornadas do Grupo de Arqueologia e Arte do Centro, 1979, p. 40.

⁹⁷ José Pinto Loureiro, *Toponímia de Coimbra*, Coimbra, Câmara Municipal, 1964, vol. I, p. 135-136. Sobre o Largo da Portagem, António Correia, “Identificações toponímicas. Largo da Portagem e imediações”, *Arquivo Coimbrão* VI, (1942) 285-301. O Arco da Calçada foi demolido em 1859 (*ibidem*, p. 289); António de Vasconcelos, *Brás Garcia Mascarenhas. Estudo de investigação histórica* (Reedição fac-similada com apresentação de José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. 45-54).

⁹⁸ Registo da carta do ofício no ANTT, *Chancelaria de D. João III*, livro 70, fl. 113. Embora para o Porto, Francisco Dias, *Memórias quincentistas [...]*, p. 45, referencia um “Diogo Brandão filho do contador solteiro”, como capitão da ordenança.

⁹⁹ Em 1558 foi passada carta deste ofício, por sucessão do pai, a um ascendente do Doutor António Homem, bacharel em Leis pela Universidade de Coimbra e com o mesmo nome do suplidoado (AMC, *Registo*, vol. I, fls. do caderno final; sobre a família de António Homem, António José Teixeira, *António Homem e a Inquisição*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1895-1902, p. 89 s). Encontramo-lo em exercício em 1564 (*Livro II da Correia...*, doc. LXXX, p. 130, mas não sei, no momento, onde morava). A família de António Homem estava também ligada aos Soto Maior. Na chancelaria de D. João III, como consta do respectivo índice, está também registada a carta do ofício de contador em Pedrogão Grande de um António Homem (Liv. 63, fl. 141 v.).

¹⁰⁰ Para esta cerimónia e poder camarário, António de Oliveira, “As cidades e o poder no período filipino”, *Revista Portuguesa de História* XXI, 2, [1996 (publicada em 1998)] 305-340.

Pela Rua da Calçada teria seguido a cavalgada, que em tempos romanos seria lustral, a caminho da Sé. As ruas estreitas da cidade não permitiam alas de povo. Para isso foi construída a ampla e recta Rua da Sofia, mas que ficava no outro extremo do arrabalde. Na rua da Calçada, a participação ficava colgada às janelas ornamentadas, eventualmente lançando perfumes e exprimindo outras manifestações de aplauso.

D. Sebastião, como os antigos triunfadores, seguiria com os olhos em frente, em postura hierática como exigia a cerimónia, que os cortesãos mais jovens não entendiam bem, quando das janelas e balcões floriam bonitas mulheres para que podia (e devia) olhar uma procissão de homens, como tantas vezes se narra na viagem régia pelo Alentejo e Algarve do jovem D. Sebastião¹⁰¹.

Na Sé, aonde teria chegado passando por outros arcos de construção permanente,¹⁰² foi recebido pelo bispo de acordo com o Pontifical, como “Benvindo do Senhor”¹⁰³.

Não importa, para aqui, indagar como o rei foi recebido, por exemplo, na Universidade, no Paço Episcopal, pelos Apóstolos, e outros Colégios. Interessa-me, antes, relembrar, por um lado, a forte oposição política que se fez sentir aos validos jesuítas; e, por outro, anotar, de

.....
¹⁰¹ Francisco de Sales Loureiro, *Uma jornada ao Alentejo e Algarve*, Lisboa, Livros Horizonte, 1984. (Publicação da obra de João Cascão, *Relação da jornada...*). D. Sebastião vestia “um pelote verdoso e capotim de chamelete preto e em a cabeça um chapéu pardo grande”

¹⁰² De certeza, pelos da barbacã e Almedina. Até aqui, D. Sebastião já teria passado por 4 arcos de construção duradoira (incluindo o da ponte). Na rua de S. Cristóvão havia um outro. (António Correia, “Toponímia Coimbrã”, *Arquivo Coimbrão* VIII, (1945) 216 s.). Nas descrições de entradas e recebimentos régios ou da família real em Coimbra, não se têm encontrado referências aos acostumados arcos efémeros. Até Almedina, como indicámos, tornavam-se desnecessários. A partir daqui, o acidentado do caminho deveria dificultar a construção de aparatosos arcos. A hipótese que põe Rafel Moreira de a Porta Especiosa da Sé ser uma transposição de um semelhante arco, é verosímil. (*A arquitectura militar...*, p. 298-299). Que seja um arco construído para a entrada de D. João III em 1527, e sob ideia de Francisco de Sá de Miranda, opõe-se, pelo menos o custo. Sobre a quantia que foi deliberado gastar, a expensas da câmara e as dificuldades em obter o seu pagamento, vide os documentos publicados por Mário Brandão nos trabalhos acima enunciados sobre esta entrada.

¹⁰³ Expressão corrente, que se encontra já na *Divina Comédia* (como acentuou Bertelli), utilizada também, por exemplo, na oração de Diogo Pacheco: *benedicta quam venit in nomine Domini*. (Francisco Dias, *Memórias quincentistas [...]*, p. 70).

acordo com a parcialidade de um cronista crúzio, que explicita uma opinião unânime dos cortesãos, que em parte alguma como no Mosteiro de Santa Cruz, desde que saiu de Lisboa, foi D. Sebastião recebido “com tanta solenidade, e como rei”¹⁰⁴.

A expressão é comum a narrativas de outras visitas ao Mosteiro. Mas agora talvez seja mesmo verdade. O vexame que a Universidade fez passar aos cortesãos, proibindo-lhe incorporarem-se no cortejo doutoral que acompanhou o Rei depois de o receberem fora das portas da cidade, assim como algumas desautorizações sofridas dentro da Universidade¹⁰⁵, podem levar a admitir, por despeito, o dizer dos cortesãos. Como sobretudo se aceita a narrativa dos acontecimentos por parte de D. Marcos da Cruz, entretecidos num culto de D. Afonso Henriques e numa ideologia de incitamento guerreiro através da oração feita a D. Sebastião pela cidade, nitidamente ao lado dos crúzios nas profundas rivalidades entre os poderes do espaço coimbrão¹⁰⁶.

11. Uma das grandes honras de Coimbra, antes da fixação da Universidade e canonização da Rainha Santa¹⁰⁷, era o túmulo de D. Afonso Henriques. O que sobretudo enriqueceu Coimbra, dizia ainda Sá de Miranda, “es el tesoro/ del santo cuerpo de su rey primero”¹⁰⁸. Por mais do que uma vez, a Câmara invocou esta memória junto do monarca a fim de fundamentar concessão de mercês¹⁰⁹.

.....
¹⁰⁴ Augusto Mendes Simões de Castro, *Notas à cerca da vinda e estada [...]*, p. 309.

¹⁰⁵ Vide documentos publicados por Augusto Mendes Simões de Castro, *Notas à cerca da vinda e estada [...]*, p. 289-299.

¹⁰⁶ Os conflitos entre a Universidade e Santa Cruz estavam esmorecidos, em termos de registo de actas sobre deliberações quanto à matéria, desde a segunda metade do ano de 1565. Só em Outubro de 1607, porém, se põe termo à contenda judicial. (Maria Helena da Cruz Coelho e Maria José Azevedo Santos, *Contenda entre a Universidade e o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra [...]*, p. 54-55; Fernando Taveira da Fonseca, “As finanças (Universidade de Coimbra)”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II, p. 452 s.). Por sua vez, a Universidade continuava ainda a ser malquista perante a cidade. (António de Oliveira, “A Universidade e os poderes”, in *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II, p. 927).

¹⁰⁷ José Branquinho de Carvalho, *As festas da canonização da rainha Santa Isabel promovidas pela câmara de Coimbra*, Coimbra, BUC, 1952. A canonização ocorreu em 1625.

¹⁰⁸ Francisco de Sá de Miranda, *Fábula do Mondego [...]*, p. 78.

¹⁰⁹ Uma delas em 1502 (*Livro II da Correia [...]*, p. 46-47).

O culto de D. Afonso Henriques, de larga influência na história de Portugal, é hoje bem conhecido¹¹⁰. Deste culto faz parte, para além do corpo retumulado nos novos traços da Renascença¹¹¹, o escudo e a espada do primeiro rei, guardados no Mosteiro, segundo a tradição, não muito longe do figurado corpo jacente.

D. Sebastião, ao visitar pela primeira vez o Mosteiro em 1570, acompanhado do cardeal D. Henrique, quis ser recebido na forma em que havia sido el-rei seu avô “e com responso aos reis” aqui sepultados¹¹².

A honra feita por D. Sebastião à memória do fundador de Portugal, não parece, formalmente, muito diversa da prestada por outros reis. Mas julgo que os crúzios influenciaram profundamente a futura trajetória de Portugal e, com eles, a Coimbra-cidade, como parece decorrer da oração da entrada.

12. Os oradores das entradas narram da história das suas cidades o que consideram mais importante. Não admira que, como os historiadores de então, escolham os feitos militares. Mas é possível, como no caso de Coimbra em 1570, se tivesse procedido a uma projecção.

.....

¹¹⁰ Aires Augusto Nascimento, “O milagre de Ourique num texto latino-medieval de 1416”, *Revista da Faculdade de Letras IV*, 2 (Lisboa, 1978) 365-374; Luís Filipe Lindley Cintra, “Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (Até à Crónica de 1419)”, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa XXIII*, III série, nº 1 (Lisboa, 1957) 168-215; Ana Isabel Carvalhão Buesco, *O milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano. Uma polémica oitocentista*, Lisboa, INIC, 1987; *idem*, “Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique”, in *A memória da Nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia, realizado em 1987* (Organização de Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto), Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1991, p. 49-69; Diogo Ramada Curto, “Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)”, in *A memória da Nação. [...]*, p. 201-265.

¹¹¹ A. Nogueira Gonçalves, “O Mestre dos túmulos dos reis”, in *Estudos de história da arte da Renascença [...]*, p. 27-53.

¹¹² Augusto Mendes Simões de Castro, *Notas à cerca da vinda e estada [...]*, p. 305. D. Sebastião aceitou ser recebido no Mosteiro de Santa Cruz “como el-rei seu avô”, assim como o protocolo com que a Universidade havia recebido D. João III vinte anos antes. O protocolo de recebimento de D. Sebastião na cidade, dado que era uma entrada, teria de ser diferente do que foi aplicado a D. João III em 1550, o qual visitava Coimbra pela terceira vez. Não é possível, assim, transpor para 1527, sem mais, a descrição de 1570. Para o itinerário, Joaquim Veríssimo Serrão, *Itinerários de El-Rei D. Sebastião*, Lisboa, APH, 1962, vol. I, p. 169 e 163-165).

Por definição, é Coimbra-cidade que se pronuncia, enviando as mensagens que entende. É provável que o orador, que desta vez era um médico natural de Coimbra, procurasse adular, indo ao encontro do pensamento de um rei com quase dezassete anos, perigosamente celibatários. Com a mesma idade dele havia morrido o pai (1537-1554) e com dezasseis a tia, esposa de Filipe II (1527-1543).

Mas não é o casamento do rei que Coimbra-cidade inculca. Este aparece, no entanto, nas sátiras de então, difundidas no espaço urbano e criticando a sua castidade impulsionada pelos validos.

O que o discurso sugere é a virilidade de um rei guerreador de mouros, nomeadamente em Marrocos, auxiliado pelos “leons coimbrãos”, mata-mouros de outrora e descendentes da força de Hércules, libertador de Gerião¹¹³, o qual ainda não é, como numa das peças de teatro escolar do Colégio das Artes, levada a cena no tempo de Filipe III de Castela, um dominador de escravos em busca da liberdade¹¹⁴.

Coimbra é Tróia e o túmulo de Aquiles o de Afonso Henriques. De Coimbra, auxiliado pela força leonina que se inscreve no estandarte da cidade, partiu Afonso Henriques para Ourique, obtendo vitória sobrenatural, como de Coimbra partiram os guerreiros para a conquista de Santarém e outros territórios pátrios. Na véspera da chegada de D. Sebastião, “os leons coimbrãos” acorreram ao socorro de Buarcos¹¹⁵. Até mesmo os meninos de Coimbra, para não faltar a presença destes numa entrada, proclamaram, com seus cavaleiros de canas e “pendões hastea-

¹¹³ D. Jerónimo Mascarenhas, “História da cidade de Coimbra”, *Arquivo Coimbrão* XIV, (1956) 265 s.

¹¹⁴ Sebastião Tavares de Pinho, *O Colégio das Artes da Universidade de Coimbra agente da tradição clássica no início do século XVII*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1992, [Separata de *Biblos* LXVIII, (1992)]. O autor estuda a égloga *Gerión*, de Lucas Pereira, a qual foi posta em cena pelos alunos do Colégio das Artes no final do ano lectivo de 1612). A peça a que D. Sebastião assistiu encontra-se publicada pelo autor, Luís da Cruz, *Tragicæ comicæ que 3 actiones, à regio Artium Colegio Societatis Jesu datae Conimbricæ in publicum theatrum [...]*, Lugduni, Horatius Cardon, 1605, p. 443-634. Intitula-se *Sedecias. Tragoedia de excidio Hierosolymæ per Nabucdonosorem*. Mais um incitamento guerreiro de libertação.

¹¹⁵ D. Sebastião agradeceu à câmara o acto por carta de 22 de Agosto de 1570, mandando que da parte régia fossem dados os agradecimentos às pessoas principais, de modo “que venha á notícia do povo, e possa saber a satisfação e contentamento que delle tenho no sucesso deste caso”. (Augusto Mendes Simões de Castro, *Notícias da vinda e estada de el-Rei [...]*, p. 284, nota).

dos em canaveas”, o Mestre de Avis rei de Portugal, acompanhando depois o eco Portugal inteiro¹¹⁶.

A correcção dos factos históricos aflorados na oração, não tem importância alguma para a interpretação simbólica deste discurso.

O que importa, isso sim, é sublinhar a atmosfera militar, como competia ao ambiente de um rei, e enaltecer a lealdade e a bravura dos conimbricenses, fundadores do reino de Afonso Henriques, cuja espada e escudo, anotava o orador, se encontravam no Mosteiro, um pouco adiante do túmulo, sobre o qual estava o retrato do rei tirado do natural, exprimindo aqui uma transposição da estátua jacente quinhentista, modelo que cerca de 85 anos depois seguia ainda o autor dos retratos régios da Sala dos Capelos¹¹⁷. Foi com o escudo e a espada, afirmava o orador, que D. Afonso Henriques “por meyo da barbara e cega Mourisma abriu o caminho por onde depois se houverão tão estremadas e espantosas vitórias”¹¹⁸.

Espada e escudo sagrados que D. Sebastião, antes de partir para Alcácer-Quibir, pediu ao Mosteiro de Santa Cruz¹¹⁹. Nas entradas, como nos funerais, procuram-se as relíquias, apropriadas com violência doce ou não, favorecedoras da intercessão dos santos e dos mártires. Sem o favor divino não há realeza nem vitórias, sobretudo como as de Ourique, o qual, porém, já se não continuava pelo Norte de África.

13. O orador da entrada régia de 1570, enaltecendo as virtudes militares da cidade, esqueceu a Universidade. Nem uma palavra a sugere, como impunha um regimento da cidade.

Mas ao contrário de Marte, pouco propício ao bucolismo, ficaria

.....
¹¹⁶ Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, Porto, Livraria Civilização, 1983, vol. I, cap. 181, p. 390. Salvador Dias Arnaut, *A crise nacional dos fins do século XIV. I. A sucessão de D. Fernando*, Coimbra, Instituto de Estudos Históricos, 1960, p. 184.

¹¹⁷ Sobre o túmulo, A. Nogueira Gonçalves, “O mestre dos túmulos dos reis”, in *Estudos de história da arte da Renascença*, Coimbra, Epartur, 1979, p. 27-53, trabalho primeiramente publicado na *Revista Portuguesa de História* XIV, (1975).

¹¹⁸ Augusto Mendes Simões de Castro, *Notas à cerca da vinda e estada de el-Rei [...]*, p. 287.

¹¹⁹ Armas concedidas sobre a promessa de D. Sebastião canonizar D. Afonso Henriques. As armas ficaram esquecidas na armada (e por isso não foram vencidas...). (Augusto Mendes Simões de Castro, “El-rei D. Sebastião e a espada de D. Afonso Henriques”, *Arquivo Coimbrão* I, (1923-24) 165-172).

melhor a Coimbra a imagem de Minerva. Conifeito, embora nascida adulta com escudo e lança, Minerva era protectora de todas as artes e ciências, nelas se incluindo a dos olivais circundantes e do arado roteador, e, por isso mesmo, mais propícia à idealidade campestre do que aos acicates bélicos do orador de Marte.

Para esta idealidade contribuía a própria Coimbra-cidade e não apenas o tropo literário da tranquilidade das cidades universitárias ou da literatura do louvor à vida da aldeia e de pouco apreço à corte por parte de quem podia construir casas no campo para prazer da cidade¹²⁰.

Quando Felismena, pouco antes da oração da entrada régia de 1570, pousou os olhos na ponte, por onde certamente Anchieta e tantos outros estudantes chegaram a Coimbra, e por onde ainda D. Sebastião não havia passado, a ligação do mundo rural com o urbano há muito que estava feita.

As profissões do sector primário em Coimbra não ultrapassariam os 2% do total dos ofícios, em 1623-1624. Por isso mesmo, era cidade. Mas o campo, pelas raízes, pela riqueza, pela honra e pelo seu cariz universitário, tinha uma profunda expressão na identidade urbana.

Desde logo pela imagem de uma cidade ridente em que “sobresaiam árvores dos quintais por entre as ruas juntas e as casas empilhadas”, como anota uma descrição seiscentista¹²¹. Algumas das portas da cidade davam directamente para o campo, como a porta do Castelo. Por sua vez, a porta Nova conduzia à Ribela, onde havia pomares, hortas e engenhos de fazer azeite e moer pão, movidos a água durante uma parte do ano.

Paisagem que permitia considerar Coimbra, ainda em 1842, como uma cidade “tranquila, retirada e quase campestre”. Nos finais do sécu-

¹²⁰ Antonio Bonet Correa, “La casa de campo o casa de placer en el siglo XVI en España”, in *A introdução da arte da Renascença na Península Ibérica [...]*, p. 135-145.

¹²¹ BUC, ms. 677, fl. 532. Separata da *Revista de Arqueologia* 2, VII. “O texto parece pertencer a uma corografia de Portugal onde Coimbra ocupava o cap. 20 (?). O ms. da BUC contém ainda uma descrição de Lisboa (cap. 18) e outra de Évora (cap. 19). O original (na forma em que se encontra) é posterior ao fim da primeira metade do século XVII. Na descrição de Coimbra cita-se o Reitor da Universidade Manuel de Saldanha (tomou posse em 3 de Fevereiro de 1639; faleceu em 1659) e no cap. sobre Évora recordam-se as *Noticias de Portugal* de Manuel Severim de Faria (1655) e, na de Lisboa, Nicolau de Oliveira, *Livro das grandezas [...]*” (Nota transcrita de António de Oliveira, *A vida económica e social de Coimbra* [...], vol. I, p. 321, nota 5).

lo XVI, um filho de Coimbra, Pedro de Mariz, tinha a sua pátria como uma cidade bucolicamente quieta, com solidão e “apartamento do mundo”. George Buchanan, um dos professores do tempo de Anchieta, não deixou de cantar, na longínqua Escócia, mesmo depois de acidular o gosto de Portugal, a sua “emoção campestre dos passeios a cavalo pelos arredores de Coimbra”¹²².

Paisagem não apenas poética. Os homens da governança suspendiam a actividade camarária em tempo de colheitas, e a cidade enchia-se de silêncio nas *férias das vindimas*¹²³.

No campo, nas quintas situadas no termo ou mesmo fora dele, moravam alguns dos governantes da cidade. Em 1527, recorde-se, foram enumeradas 29 destas quintas à volta da cidade. Aqui, surpreendidos em actividades agrícolas diversas, são notificados alguns dos eleitos para servirem cargos municipais.

Assim aconteceu, por exemplo, a um almotacé em 1591, o qual, ao ser notificado pelo porteiro da câmara no fim de Setembro, recusou-se a servir o ofício por, como disse, “estar ainda ocupado recolhendo suas novidades e ter as vindimas por fazer”¹²⁴. E um outro almotacé, em 1602, morava a mais de um quarto de légua da cidade, com “muitos ruins caminhos e tempo invernos”. Por sua vez, um vereador, em 1583, morava na quinta da Várzea, além do mosteiro de Santa Clara. O próprio escrivão da câmara, em 1540, é acusado de passar “muita parte do ano”, com prejuízo do serviço, numa fazenda que tinha a três léguas de distância.

Por outro lado, muitos dos que permanentemente moravam na cidade exploravam bens fundiários não muito longe do local de mora-

.....
¹²² Na tradução de Américo da Costa Ramalho, *Coimbra no tempo de Anchieta [...]*, p. 62; *idem*, “Portugal em dois epigramas de George Buchanan”, in *Para a história do Humanismo em Portugal [...]*, p. 107 s.; Domingos Maurício dos Santos, “Buchanan e o ambiente coimbrão no século XVI”, *Humanitas XV-XVI*, (1963-1964), e as apreciações críticas feitas por Américo da Costa Ramalho no artigo citado *Portugal em dois epigramas [...]*

¹²³ Como cantava Buchanan. Uma tradução em Américo da Costa Ramalho, *Portugal em dois epigramas de George Buchanan [...]*, p. 67.

¹²⁴ António de Oliveira, *A vida económica e social de Coimbra [...]*, vol. I, p. 330.

da. Com efeito, os que transacionavam bens fundiários, situados na área do ramo das sisas da cidade, ultrapassavam, em 1614, mais de 3,3% dos contribuintes. Uma contagem sumária dos foreiros de bens fundiários de Santa Cruz, entre 1518 e 1570, coloca-nos perante 374 contratos de indivíduos moradores em almedina, arrabalde e Santa Clara. Entre os foreiros encontramos lentes, doutores, cirurgiões, tabeliães, cónegos, padres e, entre os mecânicos, identifica-se avultado número de sapateiros. Proventos que dão honra, vindos da terra¹²⁵.

14. Este contacto ainda muito directo com a terra, embora a cidade tivesse um forte sector de serviços e uma importante actividade produtiva, levava as gentes de Coimbra, não obstante a presença da Universidade e dos colégios de religiosos, a contrastarem com as da corte, bem visíveis quando estanciava na cidade, como aconteceria, por certo também, com os moradores de outras cidades de então. Cidade cujas raparigas apareciam aos olhos de cortesãos, como os que assistiam, no Paço de Santa Clara, à representação da *Comédia sobre a divisa da cidade de Coimbra*, como moças com maneiras de quem tinha curtos pescoços, mãos rebuchudas e unhas pretas. Umas camponesas. Mas outro juízo emitiam já, próximo dos meados do século, os estudantes da comédia *Eufrosina*, por sinal “tantos e tão ociosos” e, naturalmente, «muito palreiros e gabadores do feito e por fazer», sobre as raparigas que do campo vinham à feira dos estudantes ou as cidadinas que iam buscar água às fontes. Mas é verdade, por outro lado, que as moças de cântaro sentiam bem a diferença entre as atitudes delicadas dos moços escudeiros cortesãos, que têm “criaçam”, e os modos dos rapazes da terra, que “sam todo mao ensino, falam sempre por tu” e, sobretudo, não são discretos: “per daa ca aquella palha nos desonram”.

Apesar da falta de polidez cortesã, em que os próprios universitários contrastavam com a civilidade da corte, em Coimbra falava-se bem, melhor que em outra terra, não obstante a opinião contrária expressa por Gil Vicente na *Comédia sobre a divisa da cidade de Coimbra*. Mas a boa pronúncia não invalidava a imagem duma Coimbra periférica, tradicional, conservadora e muito ligada ao campo, longe do

.....
¹²⁵ António de Oliveira, *A vida económica e social de Coimbra [...]*, vol. I, p. 331-332.

dinamismo e do progresso da cidade-mundo que era, e é, a capital. Lisboa, como responde o moço Andrade ao cortesão Cariofilo, que lhe pergunta como se sente em Coimbra, «he mãe de todos e no grande mar se cria o grande peixe». O seu mundo é o da capital, a sede da Corte, e não a província¹²⁶.

15. Coimbra, cidade e Universidade, era assim. Ou era assim, numa das suas perspectivas. Anchieta, que poucos anos viveu em Coimbra, embora em idade juvenil, não teve tempo para assimilar a identidade coimbrã, a qual ultrapassava já a cidade dos não estudantes. Aqui, como outros irmãos e padres, começou a fazer alforges grandes de virtudes que lhe enchiam o tempo¹²⁷. Mas também como outros apóstolos, que se correspondiam com o Colégio de Jesus em Coimbra, por mais de uma vez, certamente, se teria lembrado, nas terras sertanejas do Brasil, da Coimbra-cidade, onde o tempo se cumpria em obediência a ritmos que nunca mais foram. Ritmos da juventude, “essa santa sinceridade antiga de Coimbra”, já hoje aqui recordada¹²⁸ e que fazem de Coimbra, cidade, a Coimbra Universidade de sempre.

.....
¹²⁶ Aproveitámos, neste número, um texto da nossa *Estrutura social de Coimbra [...]*, p. 58-59.

¹²⁷ *Memorial de várias cartas e cousas de edificação dos da Companhia de Jesus* (Com um prefácio por Joaquim Costa. Reconstituição do texto e nota preliminar de José Pinto), Porto, Marânus, 1942, p. 101.

¹²⁸ Expressão de Anchieta recordada pelo Doutor Américo da Costa Ramalho, na sua comunicação.



ANTÔNIO SÉRGIO DE LIMA MENDONÇA

*Brasil, Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Universidade Federal Fluminense*

A QUESTÃO ESTÉTICA, SEU PAPEL NA MENTALIDADE EUROPÉIA E O CONTEXTO INFORMANTE DA FORMAÇÃO DE ANCHIETA NO SÉCULO XVI

É conhecida de todos e, por esta razão agora comemorada, a passagem de José de Anchieta pelo Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, tendo isto ocorrido há 450 anos.

Preliminarmente, conclui-se que, ali, Anchieta tivesse recebido uma formação compatível com a *Humanitas Classica*, com o Humanismo do renascimento, restando saber ou investigar o que este significou historicamente no nível de sua expressão ficcional, ou seja, no nível das mentalidades.

É, também, sabida a formação escolástico-jesuítica do Padre quando, a serviço da Companhia de Jesus, onde o antagonismo Loyola (ascetismo e rigor) X Fourier (princípio do prazer) alimentava uma concepção tridentina de vida e de mundo como forma de nova expansão da liturgia da fé católica a insurgir-se contra os avanços da Reforma Luterana. Ali se deu a presença da Contra-Reforma, cuja expressão estética parece ter sido, a juízo de Hauser, o caráter de retomada do gótico princípio místico, daí neo-gótico, só que, então, a serviço da terapia católica, da reconversão e/ou conversão dos gentios. Por isto, o dito Barroco Tardio, de inspiração ibérica, mais do que italiano, e certamente não alemão, cujo teatro estudado por Walter Benjamim, nos apontava

para o “dramalhão” (*Trauspiel*) e para a Alegoria e se enlaçava com o princípio icônico-místico da caveira de Dürer, logo, com a Reforma Alemã, foi apontado como a Arte da Contra-Reforma. E não foi um mero pano de fundo da arte de expressão catequista desenvolvida por José de Anchieta no Brasil, era o seu *leitmotiv*, e a fé (e sua difusão) sua principal afinidade eletiva.

E o traço entre este caráter pré-barroco da arte de inspiração tridentina e o Barroco está na retomada do gótico princípio da celebração do gozo místico, análogo à “ejaculação mística” atribuída a Bernini em sua “Santa Teresa de Ávila”. E tal conexão foi exaustivamente estudada pelo trabalho de Leodegário de Azevedo Filho em *Anchieta, a Idade Média e o Barroco*, que redimensionou os estudos anchietanos no Brasil.

Então, interessa-nos, aqui, jamais negar esta influência da formação clássica em Anchieta no Colégio das Artes, mas, paradoxalmente, precisá-la, ainda que de modo indireto. Ou seja, precisar o que foi, por exemplo, já que de estética dramatúrgica e literária se trata, realmente, transmitido pela mentalidade estética do e no século XVI.

Sabe-se, também, que a introdução do traço Humanista do renascimento Italiano (Veneza e Florença), pelo Bucolismo de Sá de Miranda em Portugal, encontrou a razão estética da mentalidade clássica na Itália, já para além de seu apogeu, e, mesmo assim, este autor a incorporou, apenas parcialmente. E o que foi incorporado representava o marco da contribuição das Artes de Florença, pela originária e disseminadora estética clássica, que, só depois de proposta pelas Letras e Artes, foi, a juízo de Alexandre Koyré, disseminada para a Ciência e Filosofia. Daí o marco Letras, Ciências e Filosofia. Porém, se esta estética literária e artística não fez a proposição da Estética Clássica, a juízo de Yuri Lotman, do cânone e da identificação, devemos precisar que princípios foram estes. Não sem antes nos lembrarmos de que a versão do Colégio das Artes, bem como a do quinhentismo ibérico, são predominantemente novilatínistas, ditas médio-latinas por Curtius, helenistas, portanto, como no Camões Épico que tinha em Virgílio seu contexto informante, jamais literalmente helênica.

Malgrado, ou por causa destas premissas, iremos caracterizar, esteticamente, esta Arte do Classicismo, e o faremos a partir do célebre trabalho de Erwin Panofsky: *Galileu como Crítico das Artes*¹ bem como das correções e ponderações que lhe são apostas por Koyré, uma vez

que, ali, Galileu entroniza o “purismo” clássico, deslocamento que é para a reflexão estética de seu traço diferencial para com a obra de Kepler, ou seja, cinemática x dinâmica, circularidade x elipse, representação visual da arte verbal x interseção entre o visual e o verbal. No intuito de demonstrar, como fizeram Wölflin (Barroco) e Weise (Maneirismo), que o século XVI não foi unicamente clássico, Koyré irá propor, de saída, que o trabalho de Panofsky se deveria intitular ou ter como subtítulo: *Atitude Estética e Pensamento Científico na obra de Galileu Galilei*².

No entanto, torna-se necessário precisar que a incorporação luso-ibérica do ideário humanista do Renascimento italo-veneziano foi tardia e parcial, principalmente, de parte de Sá de Miranda, e que também expressou, no nível do Colégio das Artes em Coimbra, uma visão latino-helenista. Mas, mesmo que esta incorporação fosse literal, ela não nos iria garantir uma perfeita identidade e isomorfia entre a mentalidade quinhentista na Europa e o gosto clássico enquanto marco estético do Classicismo. Observaremos, isto sim, uma identidade analógica entre os princípios conceituais da ciência clássica, dita, juntamente com o sujeito do *cogito*, no iluminado século XVII, de natureza cartesiana, por Jacques Lacan, como sinonímia do Moderno. E esta aludida identificação nos mostra uma perfeita compatibilidade, em Galileu, entre suas concepções científicas e estéticas, e, mais do que isto, incorporam-no com o “engenheiro”, a juízo de Koyré, Leonardo da Vinci, à opção pela experimentação científica, traço de mentalidade do que Portugal de Aviz, de Sagres, representou como também marco do experimentalismo histórico e a utopia da progênese camoniana, em *A Ilha dos Amores* o era como ícone do experimentalismo amoroso.

Galileu propugnava como cânone a estética clássica por esta ser uma extensão compatível com sua concepção científica, contrastando-a com Kepler, assim como opunha em sua atitude estética Ariosto a Torquato Tasso. Excluía, assim, fazendo coro com os que condenaram, malgrado as advertências, dentre outros, de Curtius, Wölflin e Weise, o Barroco à patologia estética e o Maneirismo ao esquecimento. Pois, a exclusão da referência mística em *A Jerusalém Libertada* e da elipse nas órbitas de Kepler querem indicar o entronizar do círculo, da simboliza-

¹ Cf. *Critique*, setembro/outubro, (Paris, 1955), 835-847.

² Cf. Alexander Koyré, *Estudos da História do Pensamento Científico*, Brasília, Forense/UNB, 1982, 1ª edição, p. 259-270.

ção pictórica, da demonstração da superioridade do visual, do construtivo, do conceitual, sobre o sensorial, o tato, o informalismo, a *imitatio* escultural.

Vê Galileu na elipse um ainda reaproveitamento da linha reta própria do princípio da percepção sensível do peripatetismo aristotélico.

Panofsky, conquanto aponte esta dissonância, irá, em princípio, aboná-la, enquanto Koyré nos irá demonstrar a exclusão, na atitude estética de Galileu, de tudo o que no século XVI não entronizara a estética Clássica. Por isto Koyré nos dirá:

Com efeito, Panofsky não se limita a nos informar sobre os gostos, as preferências, os julgamentos (estéticos) de Galileu em matéria de literatura e artes plásticas; não se restringe a nos proporcionar uma análise – extremamente penetrante e profunda – da atitude estética de Galileu para demonstrar-lhe a unidade e a coerência perfeitas. Faz muito mais. Mostra-nos a rigorosa concordância entre a atitude estética e a atitude científica do grande-florentino (*cf. op. cit. p. 259*).

Ao que se conclui: «As idéias estéticas de Galileu, seus gostos e preferências literárias não são desconhecidos. Sabe-se, por exemplo, que nutriu uma grande admiração por Ariosto e uma profunda aversão por Torquato Tasso.» (*cf. op. cit. p. 259-264*).

Tal preferência devia-se à adoção das “tendências determinantes” do ideário classicista. É, aliás, o que nos mostra ainda Panofsky:

Não poderemos explicar suas *Considerationi al Tasso* como um mero e reflexo efeito de condições históricas, pois muitas pessoas dignas tinham, na mesma época, pontos de vista diametralmente opostos. E não podemos, muito menos, desprezá-los como se tivessem sido um “erro juvenil”, inspirado pelo “racionalismo servil” de uma atitude unilateralmente científica”... Se a atitude científica de Galileu foi considerada como suscetível de ter influenciado seu julgamento estético, sua atitude estética pode, igualmente, ser considerada como capaz, também, de ter influenciado suas convicções científicas. Ou, mais exatamente, poderia afirmar-se que, tanto como homem de ciência quanto como crítico de artes, ele obedeceu às mesmas “tendências determinantes”³.

Esta atitude estética de Galileu o fará detestar, por vê-las no mesmo campo semântico das órbitas elípticas de Kepler, a estética Maneirista e a obra de Torquato Tasso.

Vejamos isso com Panofsky:

Galileu, nascido em 1564, era uma testemunha da revolta contra o Maneirismo ... Galileu dedicara vários meses e até vários anos a uma anotação de Ariosto... bem como a uma detalhada comparação entre *Orlando Furioso* (Ariosto) e *Gerusalemme Liberata* de Tasso (cf. *op. cit.*, p. 16). Ao que Koyré acrescenta, dizendo ser este texto “De fato, um entusiasmado elogio do primeiro (Ariosto, *Orlando Furioso*) e uma feroz e violenta crítica do segundo (Torquato Tasso, *Jerusalén Libertada*), (cf. *op. cit.*, p. 41).

Galileu que tomava a pintura, o escópico, o pictórico como modelos do literário (verbal/narrativo), assim concluirá sua “comparação”: «...a imagem se torna doce, redonda, cheia de força e rica em relevo. Ariosto produz nuances e modela harmonicamente. Tasso trabalha com pedaços secamente.» (*op. cit.* p 17).

Mas, esta atitude erigia-se às custas de um esquecimento, era uma opção de sobrevivência que jamais conseguiria apagar que o horror à anamorfose em estética era produto de ignorá-la em ciência. E com isto não dará o devido valor à contracena entre o clássico e o tardo-gótico que o maneirismo, a juízo de Weise, representou. E isto o fez adotar como atitude estética, como julgamento, o “purista” classicizante. Por esta razão Koyré nos adverte que Galileu “ignorou completamente as descobertas astronômicas fundamentais de Kepler” (cf. *op. cit.* p. 263). O que fez dele um “explorador”, um “experimentador”, mas isto não apagou o gosto (tardo-gótico) da retomada do místico no, do e pelo século XVI, malgrado a aversão de Galileu pelo duo: elipse/ anamorfose (que, aliás para a Psicanálise é também uma forma de sublimação artística). Por esta razão Panofsky irá afirmar; a) «Galileu tinha pela elipse a mesma insuperável aversão que nutria pela anamorfose. E que a astronomia Kepleriana, para ele, era uma astronomia maneirista» (cf. *op. cit.* p. 25-31);

.....
³ Cf. a versão inglesa e original do texto de Erwin Panofsky, *Galileo as a Critic of Arts*, Haia, Martinus Nijhoff, 1954, p. 20.

b) o fato de Kepler haver partido de uma cosmologia essencialmente mística, mas ter tido a capacidade de reduzi-la a asserções quantitativas, fez dele um astrônomo tão “moderno” (quinhentista), quanto Galileu o foi como físico. Tornou-se livre de qualquer misticismo, mas, ainda assim, estava sujeito às prevenções dos “puristas” e do adepto do classicismo, Galileu.

Assim percebe-se tanto que como diz Koyré - «o purismo é algo perigoso. E o exemplo de Galileu de resto, não é único.» (*op. cit.* p. 270); quanto que a mentalidade estética da Europa Ocidental no quinhentismo foi atravessada, de um lado, pelo sintoma clássico, medida antropocêntrica do Homem, como pela fantasia Maneirista a incutir-lhe a contra-forma dinâmica e a inscrever o tardo-gótico ao lado da falicidade clássica.

E os críticos diversos apontam, tanto na formação intelectual, como no texto de Anchieta, os traços destas duas identificações.

Em suma, estas questões preliminares apontam-nos, sem dúvida, Anchieta enquanto “um humanista”, em virtude, sobretudo, de sua formação “novilatina e renascentista” obtida no Colégio das Artes de Coimbra, contudo, de um ponto de vista teórico-literário, este humanismo não pode ou deve submeter-se à “redução sociológica” (na acepção de Guerreiro Ramos) ou seja, “ser expressão do que apenas lida com textos latinos”, logo, ao escrever em Latim, Anchieta era, certamente, “um humanista de caráter helenista”, mas seu humanismo transcendeu a ideologia do Renascimento, pois, também, incorporou os “traços” neo-góticos da Contra-Reforma (em sua ação catequista).



ARISTEU JOSÉ SBARDELOTTI

Brasil, Secretaria de Educação - Estado do Espírito Santo

BRASIL: UM PENTACENTENÁRIO SEM SEU CAPITÃO DO TIME, O PADRE ANCHIETA

I – EXORDIVM

A poucos meses da copa do Mundo, em 1998, apresentei a encimada proposição a fim de ser apreciada pela eminente equipe organizadora do Congresso Internacional sobre “Anchieta em Coimbra” ainda naquele ano, em Outubro. E, enquanto os *media*, em ambos lados do Atlântico, se davam conta da *era de Ronaldo* (conforme li num jornal italiano, ao passo que Maldini preconizava o Brasil como grande favorito), preparei-me, uma vez aprovado pela supracitada equipe, em entrar nesse campo de doutores, na tentativa de driblar sobretudo aqueles que ainda se têm como inveterados adversários de um craque a quem considero excelso campeão de um pentacentenário, que está por realizar o meu País, nessa virada de milênio. Cantarei eu então a esse canarinho de Coimbra, – amado Padre José de Anchieta, cuja estrela ensaiarei de colocar em zênite. Espero silenciem os meus interlocutores: *Now we present our apologies and we ask for your understanding* (o excerto, em grifo, tal como o vi num documento, enquanto pesquisava numa biblioteca do Vaticano).

A “pátria amada, idolatrada”, convertida em “ré pública” (o acen-

to é nosso), dado o seu notável índice de criminalidade, tornou cidade “má, ré y villosa” a própria capital (ao menos sei por um periódico lusitano, enquanto voava de Lisboa a Roma, que nossa capital ainda é o Rio de Janeiro... e se o neologismo “villosa” não existe é *bene trovato*. Politicalha *inter pares* à parte, porém, além das internas, externas e eternas (!) dívidas, a quem interessaria esse tipo de “país do futuro”? perguntemo-nos. Foi mister impor-se uma espécie de “*Delenda Brasilia*”, conquanto devais escusar-me dos méritos oratórios de um Catão.

Anchieta, capitão desse time que deve, na altura do campeonato dos 500 anos, entrar para valer e virar esse jogo, tem, injustamente, o rosto desconhecido. Não sinto a juventude a vestir sua camisa 10 nem “brilha tanto essa estrela da manhã (de justiça e de paz, que ele representa)”, escanteando-o ainda “na fímbria do horizonte” quadricolor de sua bandeira nacional.

Assim sendo, espera-se das “galeras”, sobretudo daquelas mais jovens, a ovacionada torcida, após terminada esta “partida”, que, sei, fará chorar a um César diante de um Alexandre Magno, aquele dobrado de anos, este em campanhas vitoriosas.

Anchieta, a seguir, sai dos moldes mais que já vistos, porquanto sumamente recordado em mais de 3.000 títulos (refere-o o Pe. Moutinho, SJ, do Colégio São Luiz, SP), para entrar em 53 capítulos de mais de 400 pp., desse que é o primeiríssimo romance histórico por parte de um brasileiro em seus 400 anos de passamento, tendo, nessa obra, o “merecido abrigo”, como advoga Dra. Maria Aparecida Ribeiro, de Ensinos Brasileiros em Portugal. Eis o pontapé inicial.

Com SINHÁ FABÍOLA DOS COUTINHO, trago-vos de volta um Anchieta diferente, eis o tema em *flashes-back*, na então Capitania do Espírito Santo, Brasil, em pleno séc. XVIII! (saindo, com isso, do “*déjà vu*”) e depois indo por Rio, Lisboa e Roma. Trata-se de uma montagem, cansativa, concordo, ao longo de mais de 450 obras mais que trilingues, parafraseada encima de uma obra homônima – a FABÍOLA – do Cardeal Wiseman. Em vez da história das catacumbas romanas, seu fio condutor com Diocleciano *et alii*, a nossa trama repassa aos leitores a diabólica e nefanda defecção e extinção da *SOCIETAS IESV* e, evidentemente, sua volta triunfal, para gáudio dos seus amigos. Porventura haveria hoje uma Via Anchieta, a retomada do seu processo (e longo) de canonização, não primasse a Igreja primeiro por devolver àquela o seu equilíbrio? Haveria

um Brasil do jeito que o vemos “unificado” se antes não o tivesse “costurado” Anchieta? Quando o Brasil perdeu para a França no último Campeonato de pelota, não haveria necessidade do vexame de um Ronaldinho “amarelar”, não é mesmo? Lembremo-nos do épico do *De Gestis...*, tão somente.

II – MODVS OPERANDI

2. 1 NARRATIO

“SINHA FABÍOLA DOS COUTINHO (de A. J. Sbardelotti).

[Os segmentos 2. 2. 1 ss. prendem-se ao artigo 2. 2 (ARGUMENTATIO), como eco às áreas temáticas do Congresso (abaixo)].

I. A CASA DOS JESUÍTAS -Na “*residentia*” inaciana nos meados do XVIII, em Vitória. O reitor Pinheiro aguarda insistentemente a volta de Pe. Fonseca, que traz notícias da perseguição pombalina em Lisboa.
2. 2. 1. Perfil biográfico de Anchieta, sua ação.

VI. O BANQUETE. Ambientado no solarengo dos Coutinho, em Vila Velha, no outro lado da Baía, onde se arma uma trama maquiavélica a respeito dos Jesuítas. Pe. Fonseca recita! No!

2. 2. 6. A poligrafia anchietana.

XII. O LOBO E A RAPOSA. (...)

“– Então, tu és Caumondá, o

FABÍOLA (de Wiseman)

I. A CASA CRISTÃ. Roma no século III.
Lucinda aguarda o filho Pancrácio. Atmosfera da perseguição que Diocleciano fará desabar.

VI. O BANQUETE. O “*dolce far niente*” e as discussões sobre o novel cristianismo.

XII. O LOBO E A RAPOSA. Corvino encontra-se com Fúlvio,

rouba-vinho? ”

“- Meu caro senhor Mouroapuroera, sou sim! (...)

2. 2. 12. Usando versos de “Pirataraka” (e aqui o padre poliglota) o autor repassa aos insidiosos perseguidores o mesmo diálogo.

XIII. SANTA CASA DE CARIDADE (tema que volta no cap. XV) da fundação daquela entidade por Anchieta Sangrias, emplastro de manteiga com alvaiade, a prevenção com cozido de lentilhas, emulsão adocicada à base de sementes de melancia e pepino (homeopatia), esmolas.

2. 2. 13. (e15). Actualidade de sua obra.

XVIII. A TENTAÇÃO DE UM NOVIÇO; “(...) Ocorrera à mente de Basílio de Gama o vil e estranho pensamento de que um dia sua Narração (*O Uruguay*) lhe poderia render boa soma”.

2. 2. 18. O humanista novilatino (épico e lírico) que era Anchieta.

XXIV. SOBRE O PAGVS IRERITIBENSIS (RERIGTIBA)

De como nasceu essa Aldeia anchietana, local da sua morte. Alguns insucessos como contextos antes de 1759. Personagens tidos como “amigos” dos padres, mas verdadeiras raposas, tocaiam-nos nesses” *pagi*.

2. 24. Anchieta/ alteridade e direitos humanos.

XXX. A COROAÇÃO DAS ONZE MIL VIRGENS

Espiões e Mercenários.

XIII. A CARIDADE. distribuição de esmolas entre os pobres. Refeições abundantes, meio às orações.

XVIII. A TENTAÇÃO. “Um pressentimento horrível se apodera de Torquato... lhe poderia render boa soma”...

(...)

(...)

“(...) O recinto da Igreja de S. Tiago estava alumiado por um pouco mais de velas (...) mais feérica”.

2. 2. 30. Seu teatro.

XXXI. A VIVENDA ITAPOCENSE (...)

“(...) Altiva dama dos Coutinho... saberás como um “Bahense” se vingará!

2. 2. 31. Anchieta, como missionário.

XXXII. O EDITO-BANDÓ (ou: A Carta Régia de 03. 09. 1759).

“(...) Chegou, enfim, o dia aprazado, no Palácio de N. S. da Ajuda em Lisboa.

2. 2. 32. Historicidade de Anchieta, seu heroísmo.

XXXIII. A DESCOBERTA

“(...) Mal despontavam os (...) alvares (...) arribava (...) o “ Libúrnica

“(...) no dia 4 de Dezembro...

“(...) –Dizem, Excelência (...) encontrou-se ali (na Cruz das Almas) o Pe. Anchieta”. Não foi possível descrever...

XXXIV. EXPLICAÇÕES SOBRE LENDAS DE TESOUROS JESUÍTICOS

“(...) Admiraram alguns a coragem (...) Manuel Tavares (Superior do Seminário de Mariana), e ainda o negro V. Angola (...) E escreveram um libelo sedicioso em que protestaram em favor dos Jesuítas, esses perseguidos. Os dragões de Vila Rica, Minas Gerais, foram informados.

XIII. O EDITO “ Chegou, enfim, o dia aprazado(...) No Fórum o Edito do extermínio contra os Cristãos”.

2. 2. 34. O lendário e o missionário jesuíta. No segmento anterior (2. 2. 33.). O vidente Anchieta /aspectos de sua formação.

XXXVI. A PRIMEIRA FLOR

“(...) e jóia mais preciosa desse anel, que é a nossa Companhia de Jesus”. Não se contiveram alguns dos presentes,...

2. 2. 36. Fortuna de Anchieta.

XXXVIII. DUPLA VINGANÇA

“- Comentam por aí que o tal de Joãozinho (“estudante João Ribeiro”, no original do Bispo D. Malheyros) é amásio daquele mestre de Gramática, o Pe. Antônio Xavier(...) Sem tempo para tanto absurdo...

2. 2. 37. - O Real Colégio das Artes de Coimbra (pedagogia, ensino, Instituição).

XLI. O VIÁTICO. “Nesse êxtase de dor, o Padre Fonseca, ousou da pena (...) obtida a confiança (...) Podiam os mártires jesuítas receber o viático de forma mais obtida? (Apresento, em apêndice, um documento do ARSI, Roma, em que é citado Dom Malheyros, contendo, admiravelmente, a palavra “Viático”. Teria Wiseman escrito o Martírio dos cristãos embasado antes no martírio dos padres jesuítas?

Deixou no ar a pergunta inflamante.

XLIII. A SEGUNDA COROA.

Na Praça do Rossio, (...) Malagrida

XVII. A PRIMEIRA FLOR. “ Um estremecimento de desgosto e horror percorreu a assembléia (...) Juiz encolerizado...”

(...)

XXII. O VIÁTICO. Podiam os mártires receber o Viático de uma forma mais obtida?

(...)

tornou-se espectáculo “(1 Cor 4-9).
No momento da execução...”

2. 2. 48. Feitos de Malagrida, *alter*
Anchieta.

XLVII. A VIRADEIRA (ou : A LI-
BERTAÇÃO) (...)

“Este foi o fim de um nobre Pro-
vincial, em Roma”

2. 2. 47 Crítica da obra de Anchieta.

XLIX. O JESUÍTA NO ORIENTE. (...)

“Perseguidos pelos próprios Cris-
tãos(!), a czarina Catarina, mulher
caprichosa e soberba, de outra seita
embora, (...) deu-lhes o apoio na
hora mais precisa”.

L. PADRE, HISTORIADOR, CI-
RURGIÃO... E MÉDICO: assim o
Padre Anchieta desempenhou as
funções de padre, historiador,
enfermeiro, escritor, poeta, dra-
maturgo, músico, curador, fun-
dador de Misericórdias, coincitador
de ânimos, e, como dirá Leite,
“Provincial, alpercateiro, enfer-
meiro, cirurgião, escritor...”

2. 2. 49. A obra compósita de
Anchieta.

LI. O JESUÍTA ESTRANGEIRO
EM ROMA (neste capítulo intei-
tei resgate maior da memória do
Pe. Fonseca, o *Bracharensis* (de Bra-
ga, Portugal) falecido em Grotta-
ferrata, Itália, grande escritor da
Companhia. E que fez parte históri-
ca e romanceada, neste *Sinhá Fa-
bíola...*).

XXXI. PADRE E MÉDICO. “As-
sim, (...) desempenhou as funções
de padre e médico”.

II. (terceira parte) (de como termi-
nou tudo, ou quase): De Pombal
aos Jesuítas, seu detratores e cor-
religionários.

Alguém lhe encontre o óbito, pois infelizmente não pude fazê-lo, devido ao escasso tempo da minhas duas estadias na Europa (em 1997/8)

2.2.50 Como Anchieta, os mártires da Expulsão do *Setecento* vêm-se presas fáceis do olvido popular. Nem uma novela ou filme no ar; mas, para concluir, o leitor terá uma satisfação enorme ao conferir o penúltimo capítulo. Até lá.

III. PERORATIO

Eis aí, de modo um tanto inusitado embora, o mais ADORÁVEL PROFESSOR, inquestionavelmente o NOBEL DA PAZ retroativo ao “*Cinquecento*” e, vivera hoje, de certo ocuparia as linhas do GUINNESS BOOK, tal é a sua grande estrela de campeão! Sua apologia, busquei-a dado ao estalo de um Pe. Vieira, quando, certa ocasião, me entretinha com a FABÍOLA, de Wiseman, indo numa aventura pelos pampas argentinos.

É preciso levá-lo à *ignara gens* como *homo novus* por ocasião mais que propícia, nesse PENTACENTENÁRIO BRASILEIRO, recordar que, no que pese a comunicação da época, foi ele a maior das estrelas, e em tal zênite, de modo que é preciso repensá-lo e, reiteramos, face a uma posteridade que se avizinha como filha do escândalo social pátrio: necessita-se mais do que nunca desse homem, herói (e, por que ainda não Santo?). Digno de um OSCAR. Sem ele, no hoje brasileiro, viver mais não será preciso, ANCHIETA *NECESSE EST*, mesmo *extra muros*”.

Ou então, que soe como anátema o que lemos nos dias do Congresso mesmo nos muros da Universidade Conimbricense;

-You cant give freedom!

E então: cantar ou silenciar o ANCHIETA?

“Eloquar an sileam”?

Veremos Anchieta desfilar na Avenida ano próximo, como capitão do time para esse nosso povo sem raízes e sem glórias de outrora? Ô, coitado do Brasil!

(Página deixada propositadamente em branco)



ARTUR ANSELMO

Portugal, Universidade Nova de Lisboa

OS IMPRESSORES QUINHENTISTAS DE ANCHIETA

Passou há pouco o centenário do falecimento de Joaquim Martins de Carvalho, o famoso investigador e jornalista cujo nome ficou imperecivelmente ligado à história cultural de Coimbra. Entre os muitos temas que tratou nas páginas do seu jornal (*O Conimbricense*), destaca-se o da tipografia de Coimbra, de que foi o primeiro historiador em meados do século XIX. As crónicas jornalísticas que dedicou ao assunto foram, pouco depois (em 1868), reproduzidas no livro *Apontamentos para a História Contemporânea*, publicado pela Imprensa da Universidade: essas crónicas constituem a mais antiga – e ainda hoje preciosa – colecção de notícias em torno das oficinas tipográficas conimbricenses, desde a que Germam Galharde montou no Mosteiro de Santa Cruz, em 1530, até às que funcionavam em pleno século XIX, quando escrevia Martins de Carvalho. Uns vinte anos depois, outro investigador de primeira água – o infatigável Sousa Viterbo – deu-se ao cuidado de ampliar o trabalho pioneiro de Joaquim Martins de Carvalho sobre as oficinas quinhentistas, daí nascendo a obra *O movimento tipográfico em Portugal no século XVI*, inicialmente divulgada nas páginas d’*O Instituto* e hoje acessível graças à edição que dela fez a Imprensa da Universidade em 1924.

Num folheto d’*O Conimbricense*, em 5 de Setembro de 1891,

Martins de Carvalho lamentava-se de que Sousa Viterbo estranhasse deficiências nos *Apontamentos* e, em jeito de desabafo, comentava: «nós, pelo contrário, hoje mais do que nunca nos admiramos que conseguíssemos fazer tanto». Se alguma vez Sousa Viterbo foi injusto em observações ao trabalho alheio, esta terá sido, talvez, a primeira e a última, pois, de facto, Joaquim Martins de Carvalho, isolado na Coimbra do seu tempo, impossibilitado de frequentar a Biblioteca Nacional de Lisboa – onde existiam os principais cimélios da tipografia coimbrã –, fez tudo o que estava ao seu alcance para escrever algo de novo sobre assunto quase desconhecido então, ou, pior que isso, objecto de informações erróneas, quando não de verdadeiros disparates. «Talvez o sr. Sousa Viterbo não saiba – replicava o director d'O *Conimbricense* em 1891 – que na Biblioteca da Universidade não existe, nem existiu no vasto depósito dos livros dos extintos conventos e colégios, exemplar algum de grande número de livros impressos em Coimbra nos séculos XVI e XVII». E lembrava os erros em que tinham caído os seus antecessores, desde Francisco Leitão Ferreira a Barbosa Machado, António Ribeiro dos Santos e Inocêncio Francisco da Silva.

É preciso lembrar que os livros dos conventos e colégios extintos se encontravam abandonados, aos montes, no chão das salas para onde tinham sido transportados a esmo: no Colégio de São Paulo (mais tarde usado para instalação do Instituto), nos cartórios da Ordem Terceira e da Misericórdia, bem como noutras dependências, incluindo o Arquivo da Universidade. Por isso, Joaquim Martins de Carvalho podia afirmar que dificilmente haveria quem, nessas circunstâncias, pudesse ter feito melhor. E, a concluir o seu artigo, escrevia: «Se o sr. Sousa Viterbo aqui estivesse em Coimbra, lhe mostraríamos um exemplar do nosso livro *Apontamentos para a Historia Contemporânea* cheio de numerosíssimos e interessantes aditamentos, com respeito à imprensa desta cidade, os quais temos colocado em folhas intercalares e em notas nas margens do livro. Se agora o reimprimíssemos, quanto mais desenvolvido não sairia ele? Que o faça no futuro quem quiser, porque nós, por esse enorme trabalho e por uma incessante leitura e escrita, temos perdido a vista, achando-nos no caminho de completa cegueira.»

Manda a verdade dizer que os *Apontamentos* de Martins de Carvalho, com os tais aditamentos (que por fortuna foram parar as mãos do Doutor Manuel Lopes de Almeida e saíram nas páginas do *Arquivo*

Coimbrão em 1968), são, ainda hoje, uma fonte proveitosa de informações seguras.

João Álvares e António de Mariz – os dois tipógrafos quinhentistas que imprimiram obras do Padre José de Anchieta – aparecem referidos em todos os trabalhos acerca da história da arte tipográfica em Coimbra. Sobre ambos, também Martins de Carvalho foi o primeiro a recolher e publicar documentação inédita, abrindo caminho às investigações que posteriormente realizaram, entre outros, Venâncio Deslandes, Sousa Viterbo, Mário Brandão e Manuel Lopes de Almeida.

A actividade de João Álvares situa-se entre 1542 e 1586, cabendo-lhe a honra de ter dado ao prelo, em 1563, o poema latino atribuído a Anchieta e vulgarizado com o título *De gestis Mendi de Saa*; António de Mariz está activo desde 1556 até 1599, sendo da sua responsabilidade a execução tipográfica da *Arte de Grammatica* do Padre Anchieta. Curiosamente, há ligação familiar entre os dois impressores de obras de Anchieta : o primeiro, João Álvares, era sogro do segundo, António de Mariz. Este, por seu turno, teria como genro um dos melhores tipógrafos de Coimbra do século XVII, Diogo Gomes de Loureiro. Os três foram impressores qualificados da Universidade, circunstância que nos coloca perante um dos factos mais frequentes na tipografia europeia: a transmissão do ofício (e das respectivas regalias profissionais) entre membros da mesma família.

Antes de vermos como se deu a passagem do testemunho, recordemos o essencial sobre os primeiros tempos da actividade tipográfica em Coimbra. Esta iniciou-se com Germam Galharde, que, em 9 de Agosto de 1530, imprimiu no Mosteiro de Santa Cruz, em seis folhas não numeradas, o *Repertorio pera se acharem as materias no livro "Espelho da Conciencia"*. Trata-se de um índice desenvolvido para ser acrescentado a um exemplar da extensa obra, pertencente a uma edição castelhana impressa em 1525. Querendo Galharde fazer uma experiência das admiráveis possibilidades técnicas da nova arte, presume-se que tivesse passado a letra-de-fôrma um original manuscrito de grande utilidade para a comunidade crúzia, juntando-lhe no final uma subscrição no bom estilo dos colofones dos poucos livros impressos que circulavam ao tempo: «Imprimiu-se per Germam Galharde francês na muy noble e sempre leal cidade Coimbra, no moesteiro de Sancta Cruz, per manda-

do do Prior crasteiro e convento dele: à honra e louvor de Nosso Senhor Jesus Cristo, aos nove dias do mes de Agosto do ano do seu nacimiento de mil quinhentos e trinta. Laus Deo.»

Entre Agosto de 1530 e 8 de Abril de 1531, Germam Galharde compôs e imprimiu o *Breuiarium secundum usum ecclesiae sanctae colimbriensis*; a seguir, já familiarizados com a técnica tipográfica, os próprios cônegos regantes de Santa Cruz imprimiram vários livros, entre os quais a *Antimoria* de Aires Barbosa, em 1536. A sua tipografia manteve-se em actividade até 1577, ano em que foi levada para o Mosteiro de São Vicente de Fora, em Lisboa.

O estabelecimento definitivo da Universidade em Coimbra, a partir de 1537, criou as condições para que esta tivesse a sua própria imprensa; cinco anos depois (em 1542), os tipógrafos João de Barreira e João Álvares, associados, imprimem uma obra de Martim de Azpilcueta, mestre navarro de Direito Canónico na Universidade (*De poenitentia distinctiones posteriores commentarii*). Em 1546, o reitor Frei Diogo de Murça ordena que João Álvares vá a Lisboa «e arrecade e haja à sua mão toda a impressão de que ora El-Rei nosso senhor fez mercê a este Estudo, pera a trazer a ele (...), a avaliar e lhe pôr os preços que justos forem». Com esta imprensa, oferecida por D. João III à Universidade, se estimulou a publicação de obras tão significativas como a *Meditaçam da morte e paixão de Nosso Senhor*, de Frei António de Portalegre (1548), *O Commentarius apud Diuum gestis*, de Diogo de Teive (1548), o *Tratado da forma dos libelos*, de Gregório Martins Caminha (1549), a *Rhetorica* de Ringelbergh (1550), a *História* de Castanheda (1551), os *Rudimenta Grammatices*, de autor não identificado (1553), as *Cartas dos Padres da Companhia de Jesus* (1555), o *Livro do cerco de Diu*, de Lopo de Sousa Coutinho (1556), as *Constituições Sinodais do bispado de Viseu* (1556), a *Chorographia* de Gaspar Barreiros (1561), o *De monetis* de Jerónimo Cardoso (1561), o *Dictionarium* do mesmo autor (1562), obras em que João Álvares interveio directamente em Coimbra, ora sozinho ora de parceria com João de Barreira.

Foi também João Álvares, como dissemos, que deu a lume em Coimbra, no ano de 1563, o poema *De Gestis Mendi de Saa*, atribuído ao Padre José de Anchieta e inspirado nos feitos de que Mem de Sá fora protagonista nos primeiros três anos do seu governo no Brasil. Trata-se

de uma edição encomendada por Francisco de Sá, filho do governador, ao tipógrafo de Coimbra. O texto, em verso heróico, diz respeito a acontecimentos ocorridos até 1560, isto é, ao ano da conquista da fortaleza da Guanabara. Após uma invocação a Cristo-Rei, narra sucessivamente Mem de Sá, terceiro governador-geral do Brasil, a guerra na capitania do Espírito Santo (na qual morreu Fernão de Sá, filho do governador), a sujeição dos índios revoltados, a guerra de Ilhéus e a guerra do Paraguaçu, a expulsão dos Franceses (os “herejes”) do Rio de Janeiro, e termina com um hino em louvor de Cristo triunfante.

A folha-de-rosto do único exemplar conhecido – o da Biblioteca Pública de Évora, recentemente editado em *fac-símile* graças aos cuidados do Prof. Paulo Roberto Pereira – é embelezada com as armas enxaquetadas dos Sás, por baixo de um título que tem a forma de dedicatória: «Excelentissimo, singularisque fidei ac pietatis uiro Mendo de Saa, australis seu Brasillicae Indiae praesidi praestantissimo». O pé-de-imprensa indica que a obra fora impressa em Coimbra, «apud Ioannem Aluarum Typographum Regium». Na última página menciona-se o nome do patrocinador da edição: Francisco de Sá, filho do governador. Uma nota manuscrita, datada de 1629 e aposta no rosto, declara que o livro «non prohibetur», isto é, não se proíbe no índice inquisitorial de 1624.

Não é nosso objectivo entrar na discussão acerca da autoria do poema. Como estudioso de questões relacionadas, principalmente, com a disciplina de História do Livro, não deixaremos, no entanto, de chamar a atenção dos especialistas anchietanos – entre os quais, infelizmente, não nos incluímos – para alguns argumentos contrários à tese da autoria de Anchieta, apresentados pelo Padre Serafim Leite num artigo da *Brotéria* que já fez correr muita tinta. A verdade é que o nome de Mem de Sá não é referido por Anchieta na sua correspondência imediatamente posterior à destruição da Fortaleza da Guanabara, ao contrário do que sucede, por exemplo, em cartas de Francisco Pires (cónego crúzio de Coimbra emigrado para a Brasil) e de Rui Pereira. Seja como for, afigura-se conveniente seguir Serafim Leite no ponto em que sugere que a redacção do poema (talvez de várias mãos diferentes) ou se fez no Colégio da Baía, único que tinha então estudos de Humanidades no Brasil, ou mesmo em Coimbra, no Colégio das Artes, a partir de cartas jesuíticas chegadas do Brasil.

Presumimos que Francisco de Sá, sobrinho de Francisco de Sá de

Miranda (então já falecido) e bem colocado no meio intelectual de Coimbra, terá pretendido glorificar o seu pai Mem de Sá, então no auge da fama, dando à estampa o encomiástico poema que, mais tarde, no terceiro quartel do século XVII, o Padre Simão de Vasconcelos, em duas obras, atribuiu a Anchieta. Se este colaborou no *De gestis*, outros jesuítas poderiam também ter colaborado, o que nos situaria perante uma espécie de autoria colectiva. Daí – alvitramos –, a razão do anonimato do poema na edição de 1563. Bem sabemos que há um manuscrito do poema, mas não é autógrafo de Anchieta.

A segunda obra anchietana impressa no século XVI é também de proveniência conimbricense e saiu, em 1595, dos prelos de Antonio de Mariz, o genro de João Álvares que lhe continuou os passos: trata-se da *Arte de Grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil*. Ao contrário do poema em louvor de Mem de Sá, cuja edição é de iniciativa particular e destinada à celebração da glória de um membro ilustre da família dos Sás – e, por isso, de tiragem diminuta e circulação restrita –, a Gramática da língua tupi (ou da Língua Geral, como então se dizia), aparece como uma edição da própria Companhia de Jesus, encomendada a um tipógrafo da sua total confiança. A portada ostenta o emblema com o trigrama da Companhia em forma de elipse, cercado por uma legenda em honra do nome de Jesus: «*Nomen Domini turris fortissima*».

A *Gramática* de Anchieta é, como escreveu o Padre Serafim Leite, um «insigne monumento da linguística americana». Juntamente com a *Arte da Língua Brasilica*, do Padre Luiz Figueira, editada em 1621, constitui um dos instrumentos cientificamente mais avançados da missão jesuítica no Brasil. Sabemos, pelo texto da primeira biografia de Anchieta que se fez após a sua morte – a do Padre Quirício Caxa, escrita, por ordem do Provincial Padre Pêro Rodrigues, em 1598 – que, entre os seus numerosos afazeres, desde muito cedo o Padre José de Anchieta «aprendeu a língua da terra». Sublinha o seu biógrafo: «E tanto de raiz aprendeu que não somente chegou a entendê-la e falá-la com toda a perfeição, e compor nela e trasladar as coisas necessárias para a doutrina e catecismos: mas veio a reduzi-la a certas regras e preceitos e compor arte dela, com que os nossos que aprendem a língua muito se ajudam». Ora, sendo certo que, como afirma o Padre Serafim Leite na abertura do capítulo que dedicou à “Fundação da linguística americana” no seu *opus magnum*, «uma das regras da Companhia de Jesus é que todos

aprendam a língua da terra onde residem, se não virem que é mais útil a sua própria», não se estranha o empenho posto pela Companhia na edição da *Gramática* de Anchieta. Aliás, não era apenas o Brasil que beneficiava do esforço editorial: em 1605, dez anos após o trabalho tipográfico de António de Mariz, exclamava o Provincial Pêro Rodrigues: «É o instrumento principal de que se ajudam os nossos padres e irmãos que se ocupam na conversão da gentildade que há por toda a costa do Brasil». E acrescentava: «Esta língua é a geral, começando arriba do Rio do Maranhão e correndo por todo o distrito da coroa de Portugal até ao Paraguai e outras províncias sujeitas à coroa de Castela». No ponto de vista do historiador do livro, a decisão de se editar a *Gramática* de Anchieta surge claramente como uma aposta na internacionalização do mercado livreiro, de que, mais tarde, o êxito da *Gramática Latina* de Manuel Álvares seria modelo paradigmático.

António de Mariz, o segundo impressor quinhentista de Anchieta, teve oficina em Coimbra, a partir de 1556, na Rua das Fangas, à porta de Almedina. Por morte de João de Barreira, foi tipógrafo e livreiro privilegiado da Universidade, com o vencimento fixado para o seu antecessor: 6000 réis por ano. Durante algum tempo (entre 1562 e 1569), trabalhou em Braga como impressor do Arcebispo, cabendo-lhe a honra de imprimir, em 1564, a primeira edição do *Catecismo* ordenado por Dom Frei Bartolomeu dos Mártires. Em 1575 esteve em Leiria para aí executar o *Passionarium* musical de Manuel Cardoso. Em 1599, fugindo à peste que grassava em Coimbra, instalou prelo em Sernache dos Alhos. Casara, entretanto, com Isabel João, a qual, embora filha do impressor João Álvares, era analfabeta. Deve ter morrido em fins de 1599 e deixou bens avultados, cujo rol aparece num documento de fiança de 1595. Foram seus filhos Pedro de Mariz, o conhecido letrado, presbítero e guarda-mor da Biblioteca, Maria João (que casaria com Diogo Gomes de Loureiro, o qual sucedeu ao sogro no cargo de impressor da Universidade), Grácia de Mariz (mulher de Francisco Gomes de Loureiro) e Joana de Mariz. É um dos mais prolíficos impressores quinhentistas portugueses: devemos-lhe cerca de uma centena de obras, que deu à estampa durante 43 anos de intenso trabalho.

Com estas breves considerações sobre os livros de Anchieta impressos no século XVI não pretendemos senão associar-nos às comemorações do 4º centenário da morte do primeiro cultor da poesia no Brasil e às dos 450 anos da sua chegada a Coimbra. Por coincidência, as duas obras que estabelecem a ligação entre Anchieta e a tipografia quinhentista são, cada uma a seu modo, exemplos de intervenção cultural de cunho humanístico. Bom conhecedor da língua latina, o Biscainho Anchieta – recorda-nos o seu primeiro biógrafo – «aprendeu a falar português tão propriamente como se mamara essa língua» e (acrescentamos nós), não contente com o seu trilinguismo, ainda se aprimorou a falar, escrever e ensinar as línguas índias brasileiras. Só por isso, quanto mais não fosse, merecia a homenagem que, nesta reunião magna dos seus admiradores, lhe testemunha a *Alma Mater* de Coimbra.



BARTOMEU MELIÀ, S.J.

Paraguai, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch"

JOSÉ DE ANCHIETA ETNÓGRAFO DE LA ANTROPOFAGÍA

Cuando se aborda la lectura de los datos de un misionero como José de Anchieta y se quiere hacer de ella una síntesis etnológica, no podemos prescindir del modo cómo se produce la misma noticia etnográfica ¿Serían esos misioneros los precursores del antropólogo “inocente” e ingenuo a la manera de un Nigel Barley?¹

El padre Serafim Leite, aun excusando a los misioneros de cualquier intención propiamente antropológica, en el sentido que se daría a este término a partir del siglo XIX, con acertado criterio quiso destacar, aunque de manera muy sucinta, lo que en cada uno de los cuatro volúmenes que publicó como *Monumenta Brasiliae*,² era la contribución etnológica de los jesuitas.

Raíces de la etnografía jesuítica

No es de extrañar que las más abundantes y las más precisas infor-

.....

¹ Nigel Barley, *El antropólogo inocente; notas desde una choza de barro*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1997, 10ª ed.

² Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae*, 4 ts., Roma, 1956-1960.

maciones etnográficas se den precisamente en el primer período, entre 1549 y 1553, cuando se establecían los primeros contactos con los Tupís de Bahía.

Los grandes temas que aún hoy sirven de guía para estudiar una cultura fueron tratados en aquel período inicial de manera más o menos despacio: la habitación y el seminomadismo, los adornos, la familia, la vida económica y social, las guerras, la antropofagia, la religión, los *pajé*, y los mitos relativos al diluvio y al *Pa'i Zumé*. Para la intención misionarial era muy importante entrar en lo que constituía el meollo de una cultura.

El incentivo para este modo de proceder e investigar venía nada menos que del mismo Ignacio de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús.

La producción de noticias etnográficas puede ser considerada propia de los jesuitas de aquella época desde que el mismo Ignacio de Loyola había expresado la conveniencia de que

se escribiese algo de la cosmografía de las regiones donde andan los nuestros (los jesuitas), cómo serían, cuán luengos son los días de verano y de invierno... Finalmente, si otras cosas hay que parezcan extraordinarias, se dé aviso, como de animales y plantas no conocidas o no en tal grandeza. Y esta salsa para el gusto de alguna curiosidad no mala que suele haber en los hombres puede venir en las mismas letras o parte.³

El P. Juan de Polanco, por comisión del mismo Padre Ignacio, había pedido y en cierta forma mandado al P. Manuel da Nóbrega, de Roma a 15 de agosto de 1553, que los escritos se atuvieran a ciertas pautas de forma y contenido:

En las letras mostrables se dirá... también cuanto a la región dónde está, en qué clima, a cuántos grados, qué vecindad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dice, y qué costumbres; cuántos cristianos puede haber, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros por curiosidad se escriben muy particulares informacions, así se

.....

³ Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Madrid, 1963, p. 855; cf. Antonio Sepp, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Buenos Aires, 1971, I, t. I p. 16.

escriban a nuestro Padre porque mejor sepa cómo se ha de proveer; y también satisfacerse ha a muchos señores principales, devotos, que querían se escribiese algo de lo dicho⁴.

Al Hermano José se le hizo conocer esta carta al mismo tiempo que Nóbrega le encargaba la redacción de futuras informaciones.

Ese es el contexto en el que se inscribe Anchieta, a medida que comunica sus primeras impresiones y cuenta sus observaciones. De todos modos su personalidad y las circunstancias de la experiencia que iba a ser referida, harán algo más que un simple y fiel secretario. Es esa producción de noticias etnográficas lo que desearía exponer.

Anchieta no era mal observador de la naturaleza, pero su afán evangelizador lo transportaba con facilidad al grado de la construcción etnológica, tentación y trampa de los que encuadran con apresuramiento lo observado en el marco teórico de las categorías conocidas. La etnología es a la etnografía lo que la gramática es al discurso del otro fielmente escuchado y registrado; y Anchieta que sabemos era excelente gramático se inclina fácilmente también hacia la construcción etnológica, sin demorarse especialmente en la información como tal, que tal vez considera un paso prescindible. Esto supone que hacemos, para no ser injustos con él, una lectura no etnológica de sus informaciones.

La antropofagia tupi-guaraní

Y dado que el tema es tan amplio, voy a tomar a modo de verificación la carta que desde San Vicente escribió el Hermano Anchieta, en fecha de 8 de enero de 1565, al P. Diego Laínez, prepósito general del Compañía de Jesús, en Roma.

No está de más recordar que para esa época no eran pocas las noticias sobre la vida de los Tupíes, y de los Guaraníes eran relativamente conocidas, aunque no todas se habían publicado. Alfred Métraux cita los primeros documentos que habían aludido a la entonces ya famosa antropofagia. Eran éstos la carta de Américo Vespuccio, Jean Fonteneau, la carta de Luis Ramírez, Antonio Pigafetta, pero de modo más extenso y preciso Jean de Léry, André Thevet, Hans Staden, Alvar Núñez Cabeza

.....

⁴ *Monumenta Barsiliae*, t.I, p. 521-522.

de Vaca, Ulrich Schmidl, contemporáneos de Anchieta.⁵ A propósito de la organización social y de la función social de la guerra entre los Tupinambás, Florestan Fernandes recogió sistemáticamente las diversas noticias que encontraba en las fuentes primarias de los quinientos.⁶ Por lo que respecta a la antropofagia entre los Guaraníes está el trabajo de Miguel Chase-Sardi, *Ava Poru* ⁷. Pero el estudio de carácter etnohistórico es de una discípula de Pierre Clastres, Isabelle Combès, para quien, con mucho fundamento por cierto, el canibalismo, constituye una definición del antiguo modo de ser tupi-guaraní.⁸ Junto con mi colega Dominique Temple nos hemos ocupado del tema de la antropofagia en un libro, *El Guaraní en fiesta*, que deberá salir en fecha próxima, en el cual hay tres capítulos cuyos anunciados son los siguientes: “El nombre que viene por la venganza: La reciprocidad negativa entre los Tupinambá; Ava poru ha ka’u: antropófago y bebedor, el Guaraní irreductible; y La venganza.” La literatura antropológica, pues al respecto, es relativamente abundante.

Ahora bien: la abundancia de noticias previas será una dificultad para encarar la producción de noticias etnográficas, cuando las ideas hechas sobre muchos aspectos de la vida indígena ya habían pasado a los núcleos de población portuguesa, francesa y española de esta parte de América, como tópicos indiscutidos e indiscutibles, es decir como prejuicios e ideología. El discurso sobre los indios ya carecía de aquella libertad de observación y de información tan necesarias para la objetividad. La realidad empezaba a supeditarse a lo obvio, siendo ya difícil introducir otro discurso. Si todo el mundo —es decir, los colonos— ya tenía una idea formada sobre la ferocidad, la truculencia y la brutalidad de los indios Tupíes y sus parientes los Tamoyos (para el caso que nos ocupa), ¿cómo hablar de otra manera de ellos?

Las noticias sobre antropofagia estaban etnologizadas aun antes

.....

⁵ Ver Alfred Métraux, *A religião dos Tupinambás*, São Paulo, 1979, p. 114.

⁶ Ver especialmente Florestan Fernandes, *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, Petrópolis, Vozes, 1975, p.205-289.

⁷ Miguel Chase Sardi, *Ava Poru; algunas fuentes documentales para el estudio de la antropofagia guarani* [separata de la *Revista del Ateneo Paraguayo* 3 (Asunción, 1964) 16-66].

⁸ Isabelle Combès, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 278p.

de que un autor del quinientos la depositara sobre el papel. Tanto o más que lo visto por el autor de una carta o de otro escrito, pesaba ya lo que el destinatario sabía por imaginación y quería que se le confirmase.

¿Tendremos que considerar esta circunstancia tan extraña, cuando en nuestros días hay todavía hombres de ciencia que se preguntan si la antropofagia no es sino un recurso necesario para suplir la falta de proteínas?; ¿o cuando se ha divulgado la idea de que comerse a otro guerrero es apropiarse de su fuerza y su valentía?

Todavía deberíamos dejar constancia de otra premisa. Si bien es cierto que los etnólogos de la antropofagia tupí, citan a Anchieta como fuente documental,⁹ en realidad se apoyan poco en sus textos.¹⁰ Anchieta no traería más que algunos datos en confirmación de informaciones que en otros autores son más explícitas y más organizadas. Y esto es debido a que Anchieta generalmente describe hechos históricos y no tanto comportamientos generales.

¿Por qué decimos entonces que sus noticias están etnologizadas y racionalizadas? Porque nos parece que ha captado plenamente la categoría modal del ser tupí, del cual la antropofagia es cifra y clave. Y esto en dos rasgos fundamentales: la antropofagia es una venganza, la antropofagia es también un don; venganza y don son dos formas de una misma economía de reciprocidad, que se confunden en la fiesta. La antropofagia es una fiesta. Sin esa fiesta no había de haber en el futuro ni tupíes ni guaraníes. *Tupi or not tupi*.

Anchieta aldeano

La carta que nos ocupa ha sido considerada como un caso *avant la lettre* del llamado “síndrome de Estocolmo”, según el cual el rehén pasa a ser parte, afectiva y emocionalmente, del grupo de sus secuestradores.¹¹ Yo podría testimoniar que sin tanto dramatismo es lo que le suele ocurrir a quien decide convivir por un tiempo largo en una aldea indígena. Las mujeres, especialmente las ancianas le adoptan a

⁹ Ver Métraux, *o.c.*, p. 114.

¹⁰ Florestan Fernandes, *o.c.* hoja desplegable, que cita a Anchieta como fuente primaria al tratar de numerosos aspectos de la guerra, lo desconsidera cuando se trata de la antropofagia.

¹¹ Silvia Cavalcanti Martini Teixeira dos Santos, *La visión europea del indígena brasileiro*

uno, tomándolo a su cuidado entre afecto filial y cariño de mascota. No faltará una familia que tome a la persona como un miembro de la casa, un *tatapygua*, que toma asiento junto al fogón. La familiaridad, la fidelidad y aun la lealtad en peligros de vida y muerte, marcan esas relaciones. En esas familias tiene su padre, su madre, sus hermanos, sobrinos y sobrinas.

Ya está el rehén en su aldea.

“Mostraron todos hombres y mujeres holgar mucho con nosotros”¹². “Posamos en casa de un indio principal... Y aunque tenía razón de tenernos grande odio, determinó olvidarse de ello y convertirlo todo en amor... movido también por palabras de una india que tenía en su casa... y ella tenía cuidado de nos dar de comer y procurarlo con mucho amor y diligencia, y aun de avisarnos de algunas cosas, si por ventura los suyos maquinaban contra nosotros”.¹³

“Vivíamos entre ellos gastando unos pocos de días en un lugar y otros pocos en el otro por contentar a todos”.¹⁴

Son especialmente entrañables las relaciones que se fueron atando poco a poco con Pindovusú, desde el recelo inicial a la más profunda confianza¹⁵. Y aquí tampoco faltan en los diarios de campo de misioneros y antropólogos muy parecidos pasajes que cuentan esas amistades.

No es el caso destacar indefinidamente este aspecto de la carta, que sin embargo es el contexto ineludible de texto que nos ocupa.

Pero Anchieta, presa de la deprimente soledad interior que le da saberse único de su nación entre personas de otra cultura, sobre todo desde el momento en que se ha marchado su compañero inicial el padre Nóbrega, acusa el impacto de los rumores y los chismes, los sobresaltos y los sustos que tanto movimentan la vida de una aldea. Quien no vive los chismes de una aldea, nunca sabrá la vida de ese pueblo. Anchieta se

.....
y la obra del jesuita Padre José de Anchieta (1534-1597), Tesis doctoral. Univ. Complutense, Fac. de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América I, 1992.

¹² *Monumenta Brasiliae*, t. IV, p. 127; en adelante MB IV: (p).

¹³ MB, t. IV, p. 128.

¹⁴ MB, t. IV, p. 131.

¹⁵ MB, t. IV, p. 132.

ve envuelto en todo ello, lo que puede parecer ingenuidad y mucha credulidad por su parte, pero atestigua la participación efectiva en la vida real de la aldea. Los bulos y enredos pasan de casa, corren y danzan en la plazoleta como remolino en un animado juego que es teatro y ballet. Alarmas y sustos distraen las monótonas horas del día. Anchieta deja transparentar, sin casi apreciarse de ello, todo ese ambiente.

“En más de 15 días, nosotros nos quedamos puestos entre muchas angustias”.¹⁶

“Si hubiese de escribir todas las particularidades que allí pasaron, sería nunca acabar. No es menester más, sino que de allí en adelante cada día vivíamos muchos tragos de muerte...”¹⁷

Por esto la carta tiene tantas alusiones a las mujeres con quienes ha formado un cuadro de simpatía y al mismo tiempo de rechazo.

“Cuando nos vió él así como las mujeres de la aldea, recibieron tanta alegría, como si resucitáramos aquella hora...; y fuese luego a la otra aldea a convidar a los otros que viniesen a beber a la suya, donde les tenía grandes vinos”.¹⁸

Como revés de la trama que Anchieta ha captado muy bien está el retrato del que podríamos llamar el “francés inculturado”.

“Viven conforme a los indios comiendo, bebiendo, bailando y cantando con ellos, tiñiéndose con sus tintas prietas y bermejas, ornándose con las plumas de los pájaros, andando desnudos a las veces, sólo con unos pañetes, y finalmente matando contrarios según el rito de los mismos indios, y tomando nombres nuevos como ellos, de manera que nos les falta más que comer carne humana, que en lo más su vida es corruptísima”¹⁹.

Una vez más se muestra como ha sabido en breves y certeras pinceladas dejarnos lo esencial de la vida tupí. Pero estaba fuera de todo designio por parte de él el asumir esas formas de vida.

.....

¹⁶ MB, t. IV, p. 141.

¹⁷ MB, t. IV, p. 145.

¹⁸ MB, t. IV, p.146.

¹⁹ MB, t. IV, p.139.

La antropofagia según Anchieta

En esta carta se cuentan situaciones en las que Anchieta parece haber estado lo más cerca posible de un rito antropofágico. Y eso debe ser separado de otras opiniones que en otros lugares aparecen sobre el asunto.

Los pasajes que se refieren a la antropofagia son mucho más numerosos que los que señala Serafim Leite en las páginas introductorias.

Tres son las principales acciones de antropofagia en las que parece haberse hallado presente Anchieta.

Aquella en que los invitados se comen la canilla que el dueño de casa tenía guardada de un anterior sacrificio.²⁰ La segunda se trata del sacrificio de un esclavo, que hay que tener por prisionero.²¹ La tercera

.....

²⁰ MB, t. IV, p. 146-147. “Y andando bebiendo y bailando con gran fiesta, les dijo que no quería que nadie nos hiciese mal... y a uno de los más ruines dijo: “Vosotros no me enojéis que yo ya maté uno de los vuestros y lo comí”! Lo cual decía por un esclavo de los portugueses... y entonces mandó a una de sus mujeres que sacase una canilla de la pierna que tenía guardada, de que suelen hacer flautas. Los otros viéndola dijeron: “Pues tu lo mataste y comiste, comamos nosotros también”. Y pidiendo harina, uno por una banda y otro por otra comenzaron a roer en ella como perros. Y así toda la cosa pasó en fiesta y quedaron grandes amigos. De esta manera les hablaban también los otros en nuestro favor, mas todo aprovechara poco, sino tuviéramos otro mayor guardador, porque es ésta una gente tan mala, bestial y carnícera, que sólo por tomar un nombre nuevo o vengarse de alguna cosa pasada, no tuviera en cuenta cualquier mancebo soberbio matarnos...”

²¹ MB, t. IV, p. 150. “Mas ya sobre la tarde estando ya todos bien llenos de vino, vinieron a la casa donde posábamos y quisieron sacar luego el esclavo a matar. Nosotros no teníamos más que dos indios que nos ayudasen y, queriendo yo defenderlo de palabra, diciendo que no lo matasen, díjome uno de los dos: “Callaos vosotros, no os maten los indios, que andan muy airados, que nosotros hablaremos por él y lo defenderemos”. Y así lo hicieron echando a todos fuera de casa mas tornaron luego otros muchos con ellos hecho un magote y gran multitud de mujeres, que hacían tal trisca y barahúnda que no había quién se oyese: unas gritaban que lo matasen, otras que no, que estaban acá sus maridos y les harían mal los nuestros si lo supiesen; los indios como lobos pujaban por él con gran furia. Finalmente lo llevaron fuera y le quebraron la cabeza, y junto con él mataron otro su contrario, los cuales luego despedazaron con grandísimo regocijo, máxime de las mujeres, las cuales andaban cantando y bailando: unas les punzaban con palos agudos los miembros cortados, otras untaban las manos con la gordura de ellos, y andaban untando las caras y bocas a otras, y tal había que cogía la sangre con las manos y la lambía, espectáculo abominable; de manera que tuvieron una buena carnicería, con que se hartar.”

es el caso curioso de un prisionero que prefiere morir en el círculo valiente de la venganza más que en la cobardía del perdón.²²

Otros fragmentos aportan datos más fragmentarios, pero que contribuyen a la coherencia de lo que se puede considerar la etnología de la antropofagia.

Son tópicos que se refieren al derecho de tomar nombre nuevo, elemento importantísimo cuando se trata de analizar el sentido de la antropofagia.²³ Quebrar la cabeza aun de un desenterrado y derecho a un nombre nuevo es un dato que nos da Anchieta, que no es común en otros cronistas.²⁴ Que el motivo de la muerte del contrario es la venganza es tan esencial²⁵ que vuelve inexplicable para los indios que los

.....

²² MB, t. IV, p. 158-159. “Y diciéndome que en la otra aldea querían matar un contrario para con él hacer fiesta... Determiné yo de ir allá... Mas poco aproveché porque él no quiso ser cristiano, diciéndome que los que nosotros bautizábamos no morían como valientes, y él quería morir muerte hermosa y mostrar su valentía. Y así puesto en el terreno, atado con cuerdas muy longas por las cintas que tres o cuatro mancebos tienen bien estiradas, comenzó a decir: “Matadme que bien tenéis de qué os vengar en mí, que yo comí a fulano vuestro padre, y a tal vuestro hermano, y a tal vuestro hijo”, haciendo un gran proceso de muchos que había comido de estos otros, con tan grande ánimo y fiesta, que más parecía él que estaba para matar los otros que para ser muerto; en tanto que no pudiendo más sufrir, no esperando que su señor le quebrase la cabeza con su espada pintada, saltar muchos con él y a estocadas, cuchilladas y pedradas lo mataron, y estimó él más ésta valentía que la salvación de su ánima.”

²³ MB, t. IV, p. 153-154. “Me dieron grande trabajo, deteniéndome en pláticas muy importunamente, porque cansando uno y ido, venía el otro y decía: “Yo soy fulano, tengo tal y tal nombre, maté tantos y hice tal valentía”, y otras cosas semejantes, y con esto nunca acababan instando mucho con mi compañero que les mostrase el rescate que traía.”

²⁴ MB, t. IV, p. 176. ... “algunos cuerpos de esclavos, que allí habían muerto de su dolencia, desenterrados y las cabezas quebradas, lo cual habían hecho los enemigos, porque no se contentaban de matar los vivos, mas también desenterran los muertos y les quiebran las cabezas para mayor venganza y tomar nuevo nombre.”

²⁵ MB, t. IV, p. 157-158. “Mas viendo Pindobusú que no bastaban ruegos... se fue allá con una espada de palo con que suelen quebrar las cabezas a sus contrarios en las manos, y comenzó a hablar con voz muy alta y decirles dando palmadas en sí, como hacen en son de guerrear, hablando: “No quiero que nadie bulla en mi aldea! Los cristianos hacen paces conmigo que estoy frontero, y los míos no me vienen a defender; no quieren estos mis parientes sino cabezas de fuera de los cristianos y no de sus contrarios! No lo he de consentir!”... Y decíame muchas veces: “Hijo Joseph, no tengas miedo, que aunque los tuyos maten a todos mis parientes que están en tus tierras, yo no te he de consentir matar, porque bien sé que hablas verdad: si los tuyos hicieren mal en ellos, me vengaré con ella después. Bien ves como siempre te defiende y hablo por ti, por eso mire Dios por mí y déme lengua vida.”

Padres no entren en su lógica; incluso un esclavo merece ser vengado.²⁶ Por fin está el hecho de que todo ritual antropofágico es una fiesta de vinos y cantares.²⁷

El horror que le puede haber causado la antropofagia que ha tenido a sus puertas, le es motivo de un alusión un tanto irónica.

“Este fue el fin de mi peregrinación, la cual plugiera al buen Jesús que por otra mano fuera escrita, y la mía por amor de su nombre estuviera colgada al humo en Iperuig.”²⁸

Sobre el sentido de la antropofagia tupi-guaraní

En Anchieta estamos lejos de tener todos los datos etnográficos relativos a la antropofagia; con sola su información hubieran quedado numerosas lagunas que han sido rellenas gracias a otros cronistas, y que han permitido una presentación detallada de todo el proceso.²⁹

Pero en él están los elementos nucleares que definen la hermenéutica del acto antropofágico. Se trata de una fiesta dentro de una economía de reciprocidad, pero de venganza.

Las observaciones concernientes a la antropofagia entre los Guaraní en diversos lugares y diferentes épocas ponen de relieve hechos comunes que no pueden ser atribuidos exclusivamente a esta o aquella comunidad étnica sino propiamente a lo que es la antropofagia en sí.

La antropofagia no se practica por sí misma, sino integrada con otros fenómenos. La antropofagia está siempre relacionada por un lado con la “venganza”, y más precisamente con lo que nosotros hemos llamado la “reciprocidad negativa”, y por otro, con la “fiesta”, es decir la extensión y perfección de la reciprocidad positiva.

La fiesta de que aquí se trata es una fiesta particular en la que la bebida fermentada de maíz o de mandioca –el *kagui*– es de suma impor-

.....
²⁶ MB, t. IV, p. 150. “Nos fue necesario hablar en particular con los principales autores de aquella muerte, y decirles que no se curasen de palabras de mujeres, que los nuestros no habían de hacer caso de la muerte de un esclavo, etc., con que ellos quedaron algo desasombrados.”

²⁷ MB, t. IV, p. 147. “Y a otra mujer medio quemada y herida llevaron viva, y en su aldea la mataron con grandes fiestas de vinos y cantares, y junto con ella algunas esclavas.”

²⁸ MB, t. IV, p. 171.

²⁹ Ver Métraux, *o.c.*, p. 114-147.

tancia. Ahora bien, muchos mitos de los pueblos del Amazonas relacionan estrechamente la bebida fermentada, la bebida que embriaga, de maíz o de mandioca, no solamente con la alegría que ella produce sino con el “convite”. Esa bebida de alegría se ha vuelto así el significante privilegiado de la “reciprocidad de dones”. Hay autores que comparan esas fiestas con las bodas, subrayando, por si hiciera falta, el carácter de reciprocidad de alianzas que la misma significa.

En este caso, la bebida es ofrecida en gran abundancia, aunque su valor simbólico está por otra parte bien manifiesto, y por lo tanto bastaría con apenas un gesto. El don de la bebida es un don material que produce gozo, alegría, dicha y confianza, que aproxima a los parientes y aliados; es una fábrica de amistad.

Los cronistas y diversos observadores dan repetido testimonio de que el consumo de carne humana –la antropofagia– tiene lugar casi siempre cuando se dan las condiciones para preparar grandes fiestas. La fiesta parece estar así subordinada al sacrificio de los prisioneros –aunque un texto de Hans Staden, como veremos, indica que son los prisioneros los que están destinados a dar realce y plenitud a la fiesta.

Por lo demás, los mismos autores indican que por lo general hay apenas un solo prisionero sacrificado, aun para una gran cantidad de invitados y convidados; cuando no hay suficientes tajadas o pedazos del prisionero para todos, se sirve de ese cuerpo una sopa o caldo, o incluso las cenizas del muerto que serán disueltas en el *kagui*, para que la distribución alcance al mayor número posible de participantes, incluyendo a amigos y aliados muy alejados –lo que es una forma de establecer lazos de paz.

Como se ve, no es el placer de comer carne humana por sí mismo ni saciarse de ella la razón de la antropofagia. Las cenizas sirven para el mismo efecto, pues contienen sin duda un valor simbólico que cuando es mezclado con el *kagui*, utiliza ese mismo *kagui*, como medio para asegurar la distribución a un gran número de gente. La fiesta, además de su rol de crear la amistad, sirve para relacionar y vincular la mayor cantidad de gente alrededor de sí en vistas a la consumición de un valor ya constituido de antemano.

El *kagui* crea pues un valor de amistad al mismo tiempo que sirve de vehículo para la redistribución de otro valor.

Y puesto que existen dos valores que proceden de procesos

antagónicos –el valor producido por el don a través del *kagui* y el valor producido por la muerte por venganza–, se hace necesario comprender cuál es la conexión entre esos dos valores para que puedan estar tan asociados y unidos en la fiesta. La cuestión está pues en saber si esos dos valores pueden venir fusionados uno con otro o bien si uno está enfeudado y subordinado en el otro; y en este caso, cuál en cuál.

Tres interpretaciones

1. Según una primera interpretación la carne del prisionero sería distribuida como lo es la mandioca o la carne de caza o la bebida. En ese caso, aunque tenga un valor simbólico, será distribuida de manera tan prosaica como la carne de venado, de tapir o de pecarí. La redistribución estaría destinada a producir la amistad con quien la recibe.

Entre los Guaraní –y lo mismo debía ocurrir entre los Tupinambá– el convite engendra obligaciones de trabajo en común. Los caciques o principales –y bajo el nombre de caciques dan a entender los informantes que se trata de grandes dadores capaces de juntar alrededor de sí a considerable cantidad de gente– utilizaban las fiestas de *kagui* para obtener reciprocidad en trabajos tales como abrir una chacra en el monte o construir una casa comunal.

En este mismo sentido va también el hecho de que la distribución, la más amplia que se pueda, de la carne del prisionero establece una relación de solidaridad que aleja lo más posible la frontera con el enemigo. Dentro de esta hipótesis la guerra se subordina a la protección de un territorio agrícola tanto más importante cuanto dentro de él se puede desplegar ampliamente el convite y la fiesta del *kagui*, es decir la reciprocidad positiva. Así pues, se puede concluir que el valor creado por la reciprocidad negativa es redistribuida en las fiestas de reciprocidad positiva guaraní, y de este modo integrada en la economía del don.

2. La antropofagia, sin embargo, no está solamente ligada estrechamente con la fiesta de la bebida, al *kagui*; ella está simultáneamente asociada a la ejecución sacrificial del prisionero. Entre los rasgos subrayados por los comentaristas de la antropofagia se pone de relieve

que la víctima tiene que poder ser definida como enemigo y no solamente extranjero o extraño; esto es, debe incluso ser reconocido como alguien de la misma cultura. Con mucha frecuencia es un vecino, un “prójimo”. Si la futura víctima es el trofeo de un *raid* guerrero en el territorio de indios de otra cultura, el prisionero deberá ser adoptado, inserto y como engastado en la cultura del vencedor; debe ser domesticado, humanizado, “avaizado” [*ava* = hombre guaraní].

Pero sea cual fuere el origen del prisionero, próximo o lejano, su suerte está estrechamente inserta en un ciclo de venganzas, de las cuales los participantes son conocidos y reconocidos los unos en los otros, gracias a su nombre propio, como si tuviera que haber un parentesco de venganza —es ese parentesco de venganza que ha dado materia a especulaciones sobre el dominio de los Tupí sobre el tiempo histórico—. Pero al menos, esa integración dentro de una “nomenclatura guerrera” indica una comunidad de pertenencia cultural o espiritual, lo que viene igualmente recalcado por el hecho de que el prisionero es celebrado tanto o más que su vencedor y que es honrado y adornado de modo magnífico y solemne.

Esta última observación muestra que el prisionero ya no es tratado solamente como enemigo, sino que recibe un nuevo estatuto, estatuto que él mismo llega a reivindicar como un honor. Tal estatuto dice relación con el valor simbólico que revela la distribución de su carne. Ahora bien, ese valor, si él lo reivindica, es porque fue necesariamente creado antes, o mediante su muerte, ya que está en su conocimiento. Ese valor, pues, dice relación no al rito de la antropofagia en sí mismo, sino a la reciprocidad negativa.

Esta segunda interpretación vendría a decir, pues, que es la reciprocidad positiva la que es utilizada en provecho de la reciprocidad negativa. La reciprocidad positiva sería un medio para convocar a todos aquellos que se reconocen por la reciprocidad negativa en torno del memorial de ésta última. Todos los que participan de la comunidad y que se dicen hombres por la reciprocidad negativa participarían de una fiesta ritual que comprende la ejecución del prisionero y la participación del espíritu de la venganza que resulta de ese sacrificio.

Esta unión de los guerreros alrededor del sacrificio, en vez de estar destinada a alejar la venganza, estaría destinada a celebrarla como el principio común que les permite a los hombres decirse y sentirse tales.

No sería la reciprocidad positiva la que congregaría a los guerreros con el fin de superar su hostilidad recíproca, sino el “principio de unión” que los juntaría para que todos comulguen en el mismo espíritu de la venganza. La reciprocidad positiva estaría así instrumentalizada y en ese caso estaría subordinada a la reciprocidad negativa.

Esta tesis tiene la ventaja de justificar la imposibilidad radical, anotada ya por numerosos comentaristas y por el mismo Staden, de que los misioneros puedan conciliar antropofagia y cristianismo. Los Tupí y los Guaraní invitan a la comunión alrededor de un cáliz que es el de la reciprocidad negativa, de la venganza, mientras que los cristianos invierten la proposición: la sangre del prisionero derramada en el sacrificio es transformada en vida –la sangre en bebida de salvación en el vino y el cuerpo en comida de vida en el pan.

Los caciques entrevieron esta evolución –el triunfo de la reciprocidad positiva sobre la reciprocidad negativa– y al entrar en las Misiones y al aceptar ser “reducidos”, renunciaron casi enseguida a la antropofagia. La distinción de que hablaba el padre Diego Torres Bollo es absolutamente pertinente: “Los bautizados no comen carne humana; los otros la comen, pero no por vía de carnicería, como otras naciones, sino por vía de venganza.”³⁰

3. Según una tercera interpretación, en fin, la antropofagia puede ser el medio para una “conversión” de la reciprocidad negativa en reciprocidad positiva mediante la cual la redistribución de valores creados por la reciprocidad negativa pasan adentro de la reciprocidad positiva y al mismo tiempo que se da una “transfusión” del valor creado por la primera hacia el valor creado en la segunda. Esta interpretación supone que el valor de uno sea idéntico al del otro, como debe serlo la sangre que se transfunde de un cuerpo a otro. Esta conversión tendría lugar, en sentido inverso, cada vez que una gran fiesta de *kaguï* esté asociada con el sacrificio de un prisionero y este sacrificio con la renovación de los ciclos de venganza. Esto es precisamente lo que Staden describe a propósito de los Tupinambá, diciendo que es en noviembre, época en que el maíz está por madurar, cuando hacen sus guerras para ver si no

.....
³⁰ *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, 1927, vol. I, p. 17.

agarran algún prisionero que será sacrificado en la fiesta del *kagui* de maíz para entonces ya maduro³¹.

Entre los Guaraní los pedazos de los prisioneros o sus cenizas son los significantes de esa fuerza espiritual que entre los Jívaro se piensa que se convierte en la potencia del ser propio de las dueñas de los campos de mandioca.

Adquirida por el hombre dentro del ciclo de la venganza, esa fuerza se transforma, pues, en la fuerza espiritual de los donadores o, recíprocamente, la fuerza del donador en fuerza guerrera.

Es esta tercera hipótesis que hace de la reciprocidad negativa y de la reciprocidad positiva los dos pilares de una construcción cuya clave de arco es lo sobrenatural. Para que el espíritu engendrado por la reciprocidad pueda desprenderse de todo y cualquier imaginario y se torne muy puro –sobrenatural–, es necesario que la muerte neutralice la vida; esto es, la reciprocidad negativa equilibra la reciprocidad positiva para que sus imaginarios respectivos se anulen y se neutralicen uno a otro. Cuando su equilibrio es alcanzado, son los cantos y danzas que siempre acompañan estos sacrificios y fiestas, los que podrán manifestar por sí solos la emoción espiritual que ahí surge. En favor de esta tesis, está la descripción de esas fiestas como las más solemnes y el prisionero viene celebrado y adornado de modo magnífico, en particular con sus coronas de plumas que, si nos atenemos a ciertos textos míticos de los Guaraní actuales, son las insignias primeras y principales de la gloria de Dios o de los espíritus. El prisionero es un “adornado” –*jeguakáva*–; y a la manera de Dios, es Dios.

La reciprocidad da origen y nacimiento a una prueba afectiva que sería pura revelación, comparable al sentimiento de la gracia. El primer significativo posible de una tal afectividad es, pues, lo que es soporte de toda y cualquier sensación: la carne. El primer significativo de la afectividad del espíritu, de la afectividad que se encuentra en el corazón de cualquier conciencia humana es la carne. Se comprende entonces fácilmente por qué los Tupinambá y los Guaraní celebran y hacen celebración de sus prisioneros y comen su carne: por la carne del prisionero comulgan de la carne del espíritu y acceden a la vida eterna.

La comunión en el puro espíritu, más allá de la alianza matrimo-

.....

³¹ Hans Staden, *Viagens ao Brasil*, Belo-Horizonte/São Paulo, 1974, (cap. 17), p. 77.

nial o de la venganza de la sangre, tiene como significante primero la carne humana. La comunión del espíritu tiene lugar, la vida del espíritu se da, por la relación de cada uno con el primer significante del ser: la carne; es decir, mediante su participación en la comida del prisionero. El sacrificador es llamado incluso de padre, que consiente el sacrificio del prisionero del cual ha hecho que sea su hijo. Padre e hijo están adornados de manera semejante como si fueran dioses, ya que están indisolublemente unidos en el mismo acto del sacrificio. A esto debemos añadir que cada sacrificador será a su vez sacrificado y que cada padre un día será hijo. Así lo percibió Hans Staden :

El que va a matar al prisionero dice: “Sí, aquí estoy yo, quiero matarte, pues tu gente también mató y comió a muchos de mis amigos”. Y el prisionero le responde: “Cuando estuviere muerto, todavía tendré muchos amigos que sabrán vengarme.”³²

Ahora podemos comprender el encadenamiento de las dos proposiciones: primeramente, es para él una gloria el ser prisionero; en segundo lugar, todos los hombres son iguales delante de Dios y en Dios.

Es por ello por lo que el jefe guaraní consideraba como honor supremo de su vida el terminarla como prisionero que debía ser sacrificado.

El cuerpo del prisionero es un cuerpo místico y el caldo es una sangre mística. Las cenizas significan también el cuerpo del prisionero guaraní, instancia del espíritu puro engendrado por la reciprocidad y distribuido a toda la comunidad.

Casi se podría comparar esas cenizas, guardadas y por veces enviadas a lo lejos, a hostias primitivas. Y es que la comida antropofágica viene a ser una Pascua. El prisionero guaraní sabe que su sacrificio permite el nacimiento del espíritu divino –como Cristo, si bien quienes lo sacrificaban no sabían lo que hacían, mientras que los sacrificadores Guaraní, o al menos algunos entre ellos, asumían su rol de sacrificantes con la fe de un Abrahán para que del sacrificio naciera el sentimiento de Dios. Prisioneros y sacrificantes comulgaban en la esencia misma de los

.....
³² Hans Staden, *Duas viagens ao Brasil*, Belo Horizonte - São Paulo, 1974, (cap. 29), p. 182.

espíritus. Los espíritus, ellos también, comulgaban. Dios comía la carne de sus hijos. Recordemos de nuevo lo que llegó a entender Montoya:

Si después de enterrado el difunto se oyen algunos truenos lejos, dicen que son unos fantasmas que se sustentan de cuerpos muertos, y que entonces se juntan para comer aquél.³³

Las teorías funcionalistas que explican esas cosas, no como momentos fundantes de la historia humana, sino como funciones destinadas a la preservación de lo que ya está establecido por la vida –las especies, las familias, o un no sabemos qué, ya que todo se evapora cuando se busca definir a qué estarían destinadas esas funciones– son teorías bien pobres. Nada se crea, todo estaría determinado por las fuerzas biológicas o los equilibrios físicos.

¿Serían los hombres tan locos e insensatos que puedan desear su propia muerte con el solo fin y cuidado de conservar intacta su pertenencia a un grupo tribal biológico? ¿Deberían inventar fiestas y complejos ceremoniales para tan pobre causa? Y si la cohesión de una horda primitiva tuviera una tal fuerza que pueda imponer la muerte a los individuos, ¿a qué fuerza sobrehumana habría que apelar para librarse de ella? Pero entonces, ¿por qué no operaría desde el comienzo y no le llevaría al hombre a librarse de la naturaleza?

En realidad la reciprocidad es la matriz de los valores humanos, lo cuales no son solamente afectividades pasivas, sino principios motores. La vida del espíritu o de los espíritus moviliza la vida a su servicio –las fuerzas biológicas o físicas de la naturaleza en el hombre–. En este sentido se puede decir que la vida natural está dominada por la vida espiritual. La vida espiritual no es una vida pasiva, resultado de contingencias excepcionales; es al contrario una vida activa según leyes precisas que ella se da para desplegarse, pero según aquellos principios que le dan origen y nacimiento que son la reciprocidad y la donación. Ciertamente, los valores producidos por la reciprocidad están prisioneros, en primer lugar, de lo real –muertes y nupcias–, y después del imaginario –los espíritus protectores o enemigos que obligan a la reciprocidad a plegarse

.....

³³ Manuscritos da Coleção de Angelis, *Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, Rio de Janeiro, 1951, vol.I, p. 274.

a sus condiciones de existencia, y por lo tanto a reproducir los rituales guerreros-. Sin embargo, el esfuerzo humano no puede menos de intentar por doquier y siempre, el librarse de lo real y de lo imaginario; es decir, desembarazarse de las condiciones primitivas que le dieron nacimiento.

Dios nos da su propia carne

El empeño del espíritu en el hombre es el de liberar lo simbólico de lo imaginario, y después hacer emerger la presencia real de lo simbólico en sí mismo. Y es ahí donde sin duda aparece una gran oposición entre los Guaraní y los cristianos. El fin de ambos es uno mismo, pero la palabra de los prisioneros no es idéntica; el prisionero que Staden escuchó, reproduce con sus mandatos el mismo ciclo. El ordena, y dice la ley: “mata; que yo muera y me vengarán, y tú morirás también”.

Pero Cristo está por encima de la Ley, aunque ésta sea la contraria de la precedente: tú no matarás y aún perdonarás a tu enemigo. Y esto porque él se coloca en un nivel en el que cualquier imaginario –del cual la ley es todavía la expresión– es superado. El mismo se dice la Vida del espíritu al cual el sacrificio le conduce. El es Dios.

Cristo es un prisionero que acepta sufrir la muerte, rehusa huir de ella, y la transforma en comida, diciendo: “tomad y comed; esto es mi cuerpo...” El reivindica su sacrificio como necesario y lo ofrece enseguida a los suyos, transformándose en comida y bebida.

Montoya con osadía extraordinaria –y es que ya no solo está hablando la lengua guaraní, sino que está siendo hablado por ella– dice la comunión en términos claramente antropofágicos, sin temor de tomar la carne en su sentido fuerte:

Che ro’o i’upyrete, mi carne es verdadero manjar;

Che ruguy itykykupyrete, mi sangre es bebida. Montoya, *Tesoro*: v, p. 405.

Hácenos Dios convite de su carne: *Tupa oñembopepy ñandéve, guo’o ho’u ukávo* (268v).³⁴

.....

³⁴ Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guarani*, Madrid, 1639.

Pero el poder y la fuerza nacidos de ese sacrificio no es un poder que necesita volver a las condiciones de su primitivo origen y nacimiento; al contrario, se trata de desprender el espíritu de cualquier atadura a esas condiciones, sean éstas alianzas matrimoniales o guerras, y de dar por sujeto de la palabra el espíritu ya libre de las contingencias de la naturaleza. Hay que desasir la vida de Dios de las tinieblas originales. Pero, mientras que entre los Guaraní y los Tupinambá es la estructura de reciprocidad la que moviliza lo real para engendrar el prisionero, entre los cristianos es el prisionero, él mismo, el que habla y se dona y reparte como verdad. Entre los Guaraní la divinidad no es asumida por un sujeto que se dice Dios; no está encarnada en un individuo que dice: *Yo soy...*, a partir de cuyo enunciado Dios está presente sin mediación de ninguna fuerza natural –alianza o muerte– y sin la ayuda de ningún imaginario, sino por la sola eficacia de su palabra. El sacramento cristiano es el de la presencia real engendrada por el sacrificio del prisionero y que asume su responsabilidad divina.

A pesar de tan profundas diferencias entre Guaraní y cristianos, que ciertamente justifican su tremenda oposición, Léry se equivoca al dirigirse a una prisionera diciéndole que encomiende su alma a Dios, como si ella nada supiera de Dios, cuando en realidad ella ya sabe que está participando por su misma condición humana de la condición divina. Y se engaña también enteramente cuando le pide al Tupinambá que renuncie a la antropofagia a cambio de una curación, ya que quien renuncia a comer la carne del hombre no podrá ser a su vez sacrificado para ser dios y morirá de vergüenza. El ofrecimiento que él hace a ese guerrero tupinambá de que para alcanzar la curación de un mal físico tiene que renunciar a la vida espiritual es una sórdida tentación digna de un demonio o como la del sumo sacerdote Caifás a Cristo: renunciar a ser Dios a cambio de la vida terrena.

Los Tupinambá deseaban acabar sus vidas como prisioneros y ser sacrificados del mismo como los primeros cristianos deseaban acabar la suya como mártires. Era éste su honor y su gloria. Durante su vida ellos se realizaban como sacrificadores no en términos simbólicos, sino en términos reales hasta el día en que ellos mismos fueran sacrificados y la carne del espíritu la pagaban con su propia sangre.

RESÚMEN

Siguiendo las instrucciones que el mismo Ignacio de Loyola había sugerido para la correspondencia de los misioneros con Europa, el hermano José de Anchieta se muestra especialmente dotado para describir las singularidades de la vida de las naciones indígenas con las que entra en contacto. Y lo hace desde tres perspectivas altamente productivas:

1. la **etnográfica y etnológica**. A partir de la repetida observación de detalles ordinarios y curiosos registra un enorme cúmulo de datos de vida material, así como de usos y costumbres. Esta **visión etnográfica** le permite construir el modo de ser general de la vida indígena en lo que tiene de ordinario y “mecánico” en una **visión etnológica** que da razón de los aspectos fundamentales de la organización social, política y religiosa, de la familia y de las relaciones intratribales e intertribales.

2. la **etnohistórica**. A partir de hechos provocados por el contacto y conflicto entre dos modos de vida y de cultura, indígena y europea, y en los cuales él mismo se ve envuelto Anchieta consigna las reacciones de aquellas naciones y ofrece datos que permiten escribir una historia no sólo de la entrada y de la misión, sino también de la visión que los mismos indígenas tienen de los hechos. De esa lectura surge la posibilidad de una bien fundada **etnohistoria**.

3. la **etnolingüística**. La escucha de la lengua y su apropiación en Anchieta rebasa la intención gramatical de “entender y ser entendido” y de recreación semántica poder decir con palabras y frases tupí un mensaje cristiano. La lengua tupí no sólo es dominada sino que en cierto modo domina el imaginario de Anchieta, quien queda tocado por su simbolismo, y procura exorcizarlo sobre todo mediante el teatro.



BEATRIZ VASCONCELOS FRANZEN

Brasil, Universidade do Vale do Rio dos Sinos

ANCHIETA E A AÇÃO MISSIONÁRIA DOS COLÉGIOS JESUÍTICOS NO BRASIL - SÉCULO XVI

José de Anchieta chegou ao Brasil em julho de 1553. No mês de dezembro do mesmo ano, juntamente com outros jesuítas, instalou-se na Capitania de São Vicente, na época o extremo sul da colônia portuguesa. Ali passaria a maior parte de sua vida. Entre 1553 e 1597, os quarenta e quatro anos que Anchieta viveu no Brasil, os jesuítas criaram seus primeiros colégios na colônia. Dos quatro primeiros instalados – o da Bahia, o de São Paulo, o do Rio de Janeiro e o de Pernambuco – na fundação de dois: São Paulo e Rio de Janeiro, José de Anchieta participou.

O objetivo fundamental da ação missionária dos jesuítas, nas áreas coloniais do Império Português, era catequizar, levar o Evangelho a todos os povos, como verdadeiros apóstolos de Cristo, divulgando Sua palavra, ensinando o catecismo, salvando as almas dos infiéis e dos gentios, onde estes se encontrassem. Muito cedo, os inicianos perceberam que entre os indígenas americanos a conquista espiritual dos adultos apresentava problemas maiores, visto a resistência que, geralmente, estes demonstravam. As crianças, entretanto, eram mais receptivas à aproximação dos padres, às suas pregações e aos seus ensinamentos. «A instrução foi um meio»¹ utilizado, alcançando excelentes resultados.

Assim sendo, os Colégios - que já vinham apresentando, na Europa, grandes possibilidades como instrumento para a propagação do ensino religioso e para a formação de novos missionários - foram instalados na América, a partir da chegada dos jesuítas no Brasil, em 1549. Foi na Bahia, em Salvador, que o Padre Manuel da Nóbrega criou o primeiro estabelecimento de ensino jesuítico no Novo Mundo. Era o Colégio dos Meninos de Jesus, cujo objetivo era ensinar os filhos dos colonos e dos índios a ler, escrever e cantar. Para atrair, especialmente, estes últimos, vieram de Portugal meninos órfãos, crianças retiradas das ruas e abrigadas pelos jesuítas. Aprendendo os princípios da fé cristã, esses meninos transformaram-se, no Brasil, em verdadeiros pequenos apóstolos que cativavam os filhos dos gentios e conseguiam trazê-los para o colégio onde, ao lado dos ensinamentos religiosos, aprendiam a ler, escrever e contar. Por meio dos filhos, eram atraídos os pais, alcançando, os jesuítas, seus objetivos. Por vezes, à medida que os meninos índios cresciam, os hábitos ancestrais e a própria natureza fazia com que retornassem à sua vida primitiva, ao mato e seus chamamentos. As dificuldades iniciais enfrentadas pelos padres da Companhia foram grandes, entre elas, a manutenção das crianças e dos religiosos e a luta contra a persistência das superstições, mas nada impediu que a obra fosse levada avante.

Os Colégios eram «centro de cultura e de piedade, de doutrina e de assistência: na Praça, nos Hospitais, na Botica do Colégio, na Cadeia e na Igreja, com suas Congregações, Sacramentos, Jubileus e Festas»². Estes eram os ministérios diários. Todos eram utilizados com os mesmos objetivos: a catequização do gentio, a moralização dos colonos e a assistência material e espiritual aos necessitados de ajuda. Os colégios eram criados a partir de ordem expressa do Rei com dotação real – eram os Reais Colégios – ou com autorização real, mas com doações de particulares, que recebiam o título de “fundador”. No Brasil, eram três os colégios que recebiam dotação real e possuíam o título de Real Colégio: o da Bahia, o do Rio de Janeiro³ e o de Pernambuco.

.....

¹ Serafim Leite S.J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Lisboa, Livraria Portuguesa, 1938-1949, 10 tomos, Tomo I, p. 31.

² Bras. 9, 373 citada por Serafim Leite S.J., *op. cit.*, tomo V, p. 435.

³ Carta Régia mandando fundar o Colégio da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro, na Capitania de São Vicente. Lisboa, 15 de Março de 1568. Publicada In: Serafim Leite S.J.,

O Colégio da Bahia - cidade, então capital do Brasil, e na qual estava localizada a sede da Província Jesuítica - serve de exemplo para os demais colégios da colônia. Começou como colégio dos meninos e, nessa tarefa, alcançou bons resultados. Entretanto, surgiram problemas relacionados com a questão de impostos. Como instituição eclesiástica, de acordo com a legislação da época, o colégio devia ser isento, mas os colonos começaram a reclamar, pois os padres tinham casas, terras e escravos. Além disso, abrigava meninos órfãos que, como tal, estavam sujeitos à legislação especial. As dificuldades, na Colônia, e opiniões contrárias, na Europa, levaram Inácio de Loyola a não aceitar mais o encargo de instituições de órfãos. Ao mesmo tempo, chegava à Bahia carta de El-Rei para que se fundasse, naquela cidade, um colégio à semelhança do de Santo Antão de Lisboa⁴.

Em 1556, o Colégio dos Meninos de Jesus foi elevado a colégio canônico, com o nome de Colégio de Jesus. A escola de ler e escrever progredira bastante. A alguns alunos era ensinada a “gramática”, isto é, o latim. O colégio passara de elementar para secundário. A instituição cresceu; em 1568, já havia uma sala de aula grande para os cursos de Casos e Latinidade. O Padre Inácio Tolosa, quando Provincial (1572-1577), deu início às obras do novo prédio, que somente foi inaugurado em 1591. Mas, já em 1585, escrevia Fernão Cardim que o colégio possuía uma boa capela, livraria e “alguns trinta cubículos; os mais deles têm as janelas para o mar”⁵. No Brasil, segundo Serafim Leite⁶, nos colégios devia haver aulas de ensino secundário, pelo menos Gramática ou Humanidades.

O estudo do latim era considerado fundamental na época⁷. No

.....
op. cit., tomo I, p. 545-547 e Joaquim Veríssimo Serrão, *O Rio de Janeiro no século XVI*, II, Documentos dos Arquivos Portugueses, Lisboa, Edição da Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965, p. 61-64.

⁴ Translado da carta de D’ El-Rei ao Governador Duarte da Costa. 20 de agosto de 1556. Lisboa. In: Serafim Leite S.J., *op. cit.*, tomo I, p. 41.

⁵ Fernão Cardim, “Informação da missão do Padre Christovão Gouvêa às partes do Brasil - Anno de 83, ou Narrativa Epistolar de uma viagem e missão jesuítica”, *Tratados da terra e gente do Brasil* (Introdução e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia), S. Paulo, Edit. Nacional; Brasília, INL, 1978, 3ª ed., p. 175.

⁶ Serafim Leite S.J., *op. cit.*, tomo I, p. 71-72.

⁷ O estudo do grego - influência do Renascimento - só foi introduzido no Brasil, no século XVII, mas o latim continuou predominando.

Colégio da Bahia, os exercícios escolares eram escritos em latim, nas aulas falava-se latim. O português só era permitido durante o recreio e nos dias feriados. A língua indígena cedo foi a grande preocupação dos padres que procuravam dominá-la, a fim de melhor se comunicarem com os nativos. Desde o momento em que chegou em São Vicente, José de Anchieta preocupou-se em estudar a língua dos índios, escrevendo sua primeira gramática: *“Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil”*. Desde 1555, em forma de manuscritos, o livro era utilizado em Piratininga. E, em 1560, o Padre Luis da Grã ordenou que fosse utilizado no Colégio da Bahia, onde a língua dos índios passou a ser ensinada.

No curso de Letras Humanas estudavam-se todos os clássicos, especialmente Virgílio e Cícero, recomendados pela *Ratio Studiorum*⁸. Os estudos de Lógica, Física, Metafísica, Ética e Matemática faziam parte do Curso de Artes ou Ciências Naturais. Em 1572, iniciava-se o curso de Dialética e Teologia, o qual se subdividia em: Moral e Especulativa. A Teologia Moral estudava os atos, virtudes, vícios (“lição de casos” que sempre existiu nas casas do Brasil). A Teologia Especulativa tinha por objetivo o estudo do dogma católico. Os cursos eram ministrados para alunos internos e externos. Em geral, predominavam os externos. A escassez de vocações era lamentada pelos padres, visto que a necessidade de maior número de jesuítas era permanente e os que vinham da Europa eram sempre insuficientes. Os documentos mostram, também, que os padres se preocupavam com a falta de interesse dos alunos. Anchieta comenta que, em geral, os alunos eram inteligentes, «bem dotados de talento», mas «tudo se vai em festas, folgar, cantar»⁹. A desistência era grande. Se analisarmos o testemunho de Anchieta podemos levantar a hipótese que as dificuldades encontradas pelos padres na educação dos meninos índios e dos filhos dos colonos seria uma conseqüência da falta de interesse dos alunos. O difícil latim, a repetida doutrina e a rígida disciplina não atraíam os meninos acostumados à vida livre dos matos e dos povoados portugueses na colônia. É por esse motivo, sem dúvida, que o Padre Manuel da Nóbrega prega a

.....

⁸ Promulgada como lei geral da Companhia de Jesus, em 08 de janeiro de 1599.

⁹ José de Anchieta S.J., *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*, Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, Edit. da Universidade de São Paulo, 1988, p. 415.

“pedagogia do medo” como recurso para ensinar os gentios. Anchieta declara que somente “com varas” é possível conseguir algum resultado.

Por esta razão, grande era a preocupação com a formação dos professores. Para tal, existiam, nos colégios, as Academias de Letras Humanas. Os professores vindos da Europa eram poucos; havia, então, necessidade de prepará-los na terra. Foram feitas concessões a fim de permitir melhores condições àqueles que se destinavam a esta missão. No fim do século XVI, havia, nos três colégios do Brasil – Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco –, doze professores, alguns graduados e prontos para ensinar Teologia, Artes e Humanidades. Ao longo do século XVII, o Real Colégio da Bahia, Colégio Máximo da Província Jesuítica do Brasil, viveu momentos de esplendor e, também, dificuldades. Um dos períodos mais difíceis foi durante a invasão holandesa da Bahia (1624-1625), mas as novas tentativas de invasão dos batavos encontrou a resistência dos jovens estudantes, organizados, a partir de 1638, «na primeira Companhia de estudantes que aparece na História do Brasil com caráter oficial»¹⁰. Por outro lado, foi no século XVII que ali viveu, por longos anos, como aluno e, posteriormente, como professor, o Padre Antonio Vieira, que, por si só, serve para exemplificar a importância cultural e educacional que o Colégio da Bahia teve na vida das populações baianas da época. No século XVIII, nele foi fundada a Faculdade de Matemática, demonstrando que os jesuítas, no Brasil, acompanhavam o desenvolvimento científico da época. Apesar de nunca ter sido elevado à condição de Universidade, o Colégio da Bahia, na prática, era-o, pois possuía quatro Faculdades superiores e concedia graus acadêmicos¹¹. Em 1759, o Colégio da Bahia foi fechado, como os demais do Brasil, e seus professores, obrigados a abandonar a colônia. Era a consequência dos atos do Marquês de Pombal, primeiro Ministro de Portugal, que havia ordenado a expulsão dos jesuítas dos territórios do Império Português.

A exemplo do Colégio da Bahia, os outros dois – do Rio de Janeiro e de Pernambuco – foram centros de cultura, fundamentais na formação das populações que habitavam o Brasil.

.....

¹⁰ Serafim Leite S.J., *op. cit.*, tomo V, p. 69-70.

¹¹ Faculdade de Matemática, Curso de Artes ou de Filosofia e os Cursos de Ciências Sacras: Curso de Teologia e curso de Sagrada Escritura e Direito Canônico.

Além dos Colégios Reais, os jesuítas, com autorização real, criaram colégios em várias capitanias. Dentre eles destaca-se o Colégio de São Paulo, origem de uma das maiores cidades do mundo atual, São Paulo.

A pequena casa que o Padre Manuel da Nóbrega pediu aos índios de Piratininga que construíssem, em agosto de 1553, para abrigar os jesuítas que ali chegariam, em janeiro de 1554, recebeu o nome de São Paulo em virtude de sua inauguração ter ocorrido em 25 de Janeiro, com missa rezada pelos inacianos ali presentes. O jovem estudante José de Anchieta, recém chegado, dela participou. Segundo Serafim Leite, em alguns testamentos, a casa é denominada de “Casa de São Paulo” ou do “Senhor São Paulo”¹². Em 1611, passou a denominar-se “Casa de Santo Inácio”, homenagem a Inácio de Loyola que havia, então, sido canonizado. Entretanto, o colégio ali instalado continuou sendo sempre chamado de São Paulo.

Em 1631, o Colégio de São Paulo passou a ter personalidade jurídica, independente do Colégio do Rio de Janeiro, ao qual era, então, subordinado¹³.

Em 1640, o colégio foi fechado face a expulsão dos jesuítas da vila de São Paulo, devido aos conflitos entre os padres da Companhia e os colonos¹⁴. Nesta época, o estabelecimento possuía cento e cinquenta alunos, distribuídos em duas classes: a de Português contava com cem alunos, e a de Latindade, com cinquenta alunos. O colégio seria reaberto em 1653, voltando a funcionar o curso de Letras Humanas. No início do século XVIII, foram organizados os cursos de Teologia Moral e de Artes ou Filosofia. Nem sempre o número de alunos era suficiente para a manutenção destes cursos superiores; quando os alunos eram insuficientes, os jovens paulistas eram enviados para os Colégios do Rio de Janeiro e/ou da Bahia. O Colégio de São Paulo foi o grande centro de cultura no qual os paulistas se formaram ao longo do século XVII e XVIII até que, em 1759, cerrou suas portas, devido à expulsão dos jesuítas do Brasil.

.....
¹² Serafim Leite S.J., *op. cit.*, tomo VI, p. 394.

¹³ *Idem*, tomo VI, p. 399.

¹⁴ Ver tese de doutoramento de Beatriz Vasconcelos Franzen, *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no Sul do Brasil e Paraguai (1580-1640). Um estudo comparativo*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1997.

O Colégio de São Paulo, à semelhança dos demais, possuía uma ótima biblioteca, bem como uma “botica”, que atendia a todos os paulistas doentes. Os remédios eram vendidos aos ricos e dados aos pobres. Sem dotação real, o colégio sustentava-se com «suas fazendas, com as oficinas de caldeireiro, ferreiro, tecelões e curtumes, com o seu forno de cal, e com a renda do porto de Cubatão»¹⁵. O ensino para os alunos externos era gratuito. O Colégio de São Paulo, por suas características próprias e pelas dificuldades que vivenciou, nas lutas a favor da liberdade dos índios, não conseguiu, na época, alcançar a grandiosidade do da Bahia ou do Rio de Janeiro.

O papel dos colégios não se limitou ao de estabelecimentos de ensino; eles foram, também, centros de irradiação doutrinária, estendendo a acção missionária a toda a região circunvizinha. Assim é que, dos colégios, fossem os Reais Colégios da Bahia, do Rio de Janeiro, de Pernambuco ou os demais colégios jesuíticos, saíam os padres da Companhia a pregar as missões. Nessa atividade missionária, atendiam aos engenhos, fazendas, pequenos povoados próximos e aldeias indígenas, distantes, às vezes, mais de vinte léguas do colégio. Aos portugueses, pregavam durante o dia e aos negros e índios, à noite. A preocupação com a assistência religiosa dos negros e índios se fazia necessária, pois, como Anchieta refere, “ainda que têm curas, [estes] não sabem a língua da terra nem se matam muito por acudir aos de Guiné”¹⁶. Em suas cartas, Anchieta demonstra a preocupação que os jesuítas tinham com a assistência espiritual dos negros (“escravos da Guiné”) que eram encontrados nos engenhos e fazendas, nos arredores dos Colégios da Bahia e de Pernambuco. A grande dificuldade no atendimento dos negros era decorrência de que a maioria dos clérigos existentes na região não conhecia a língua dos africanos. Por este motivo, Anchieta manifesta sua alegria com o fato de que

as excursões aos engenhos de açúcar, que encerram grande quantidade de Africanos, com o favor de Deus se farão mais frequentes, visto que foi admitido, este ano [1584], em o número de Irmãos, certo rapaz habilissimo naque-

.....

¹⁵ Serafim Leite S.J., *op. cit.*, tomo VI, p. 413.

¹⁶ José de Anchieta S.J., “Informação do Brasil e de suas capitánias” In: José de Anchieta S.J., *op. cit.*, 1988, p. 326.

le idioma (...) Por meio desse intérprete e sendo ele seu mestre, grande será o fruto que se deverá colher das missões¹⁷.

O método adotado pelos jesuítas atendia às necessidades da catequese e divulgação da palavra de Cristo. Escravos africanos e índios da terra, também escravos ou livres, eram reunidos num mesmo lugar; ali lhes era ensinada e explicada a doutrina, os que estavam em condições eram batizados, confissões eram ouvidas, os que se encontravam em concubinato eram separados ou, quando possível, casados. Segundo Anchieta, tudo isto «nesta província é trabalho quotidiano, necessário e utilíssimo à salvação das almas»¹⁸. Os batizados, as confissões e as comunhões eram em número muito grande. Daí resultava, também, uma renovação espiritual da população com excelentes efeitos na moral da colônia. Este efeito correspondia aos interesses das autoridades civis que, em geral, colaboravam com os padres.

É nas cartas e outros escritos de Anchieta que tomamos conhecimento de fatos relativos aos colégios jesuíticos existentes no Brasil, em sua época. A maioria destes relatos se referem aos primeiros estabelecimentos fundados pelos inacianos na Capitania de São Vicente. A razão disto é que Anchieta passou grande parte de sua vida no sul do Brasil. Até 1576, quando viajou para a Bahia e, logo após, assumiu o cargo de Provincial, só por duas vezes tinha estado na então capital do Brasil, e, mesmo assim, por pouco tempo. Foram vinte e três anos (1553-1576), durante os quais esteve presente na fundação da Casa de São Paulo (1554), onde funcionaria, mais tarde, o Colégio de São Paulo, e na fundação do Colégio do Rio de Janeiro (1567).

Em 1556, quando Nóbrega ordenou a transferência do Colégio de São Vicente para Piratininga, Anchieta – cuja formação em Coimbra lhe permitia maiores conhecimentos de latim do que seus companheiros – foi designado para professor desta disciplina. Sobre este colégio, Anchieta escreve: «foi o primeiro colégio de catecúmenos que houve no Brasil...»¹⁹ Nele, segundo o Canarino, Nóbrega havia reunido: «alguns

.....
¹⁷ José de Anchieta S.J., “Breve Narração das Coisas Relativas aos Colégios e Residências da Companhia nesta Província Brasília, no ano de 1584” In: José de Anchieta S.J., *op. cit.*, p. 410.

¹⁸ *Idem*, p. 407.

¹⁹ José de Anchieta, *op. cit.*, 1988, p. 324.

moços orfãos que vieram de Portugal (...) e alguns mestiços da terra, onde todos eram doutrinados: e os de Portugal aprendiam a língua da terra»²⁰. Ali, continuava ele, «tinham doutrina ordinaria pela manhã e à tarde e missa nos dias santos, e a primeira se disse no dia da conversão de São Paulo do mesmo ano [1554] e se começaram a batizar e casar e viver como cristãos, o qual até aquele tempo não se tinha feito nem na Baía nem em alguma outra parte da costa»²¹.

Devido a insegurança em São Paulo (ataques indígenas), em 1560, o colégio voltou a São Vicente, medida apoiada pelo governador Mem de Sá, mas logo retornaria a Piratininga. Anchieta explica-nos os motivos deste retorno: «mas foi tanta a esterilidade de mantimentos que nem por muito trabalho que em isto se pôs pode haver provisão bastante de farinha e pão da terra, nem os moradores o tinham para si nem para nós outros pelo qual foi necessário que nós viessemos a esta Piratininga, onde é a abundância maior»²². A casa de São Vicente continuou com o título de colégio, até que, em 1566, o Visitador Inácio de Azevedo ordenou que dali em diante, se «houvesse de haver colégio, se mudasse para o Rio de Janeiro...»²³

A fundação do Real Colégio do Rio de Janeiro também contou com a presença de Anchieta, que para lá viajara na Companhia do bispo D. Pedro de Leitão – em visita às Capitânicas do Sul –, do Visitador Inácio de Azevedo e do Padre Manuel da Nóbrega, – todos vindos de São Vicente. No Rio, Anchieta permanece como auxiliar de Nóbrega na direcção do colégio, até que, em outubro de 1567, regressa para São Vicente como Superior da Casa. Em 1573, foi eleito Reitor do Colégio do Rio de Janeiro, mas permaneceu em São Vicente, conservado ali pelo Provincial Inácio de Tolosa que considerava indispensável sua presença naquela casa. Em 1575 ou 1576 viaja para a Bahia, deixando o cargo em São Vicente. Na Bahia, prestou profissão solene dos quatro votos e recebeu a patente de reitor do Colégio da Bahia, mas não chegou a exercer o cargo por ter sido nomeado provincial em 1578. Após o término de seu provincialato (1587), Anchieta retirou-se para a Capitania do

.....
²⁰ *Idem, ibidem.*

²¹ *Idem, ibidem.*

²² *Idem*, p. 188.

²³ *Idem*, p. 333.

Espírito Santo na qual exerceu o cargo de Superior do Colégio de São Tiago.

Sua grande experiência como professor e superior nas casas e colégios permitiu que Anchieta deixasse-nos muitas informações a respeito destes estabelecimentos e do papel missionário desenvolvido por eles, quer junto aos habitantes das cidades onde estavam instalados, quer junto às populações das áreas circunvizinhas. Em sua *Breve narração das coisas relativas aos Colégios e Residências da Companhia nesta província brasilica, no ano de 1584*²⁴, Anchieta informa que naquele ano havia na Província do Brasil três colégios e cinco residências. Os colégios eram aqueles fundados e dotados pelos soberanos portugueses²⁵: Bahia (1556), Rio de Janeiro (1567) e o de Pernambuco-Olinda (1576). As residências eram as de: Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente e São Paulo. As duas primeiras dependentes do colégio da Bahia e as três últimas (Espírito Santo, São Vicente e São Paulo) subordinadas ao Colégio do Rio de Janeiro. É interessante observar que Anchieta não designa São Paulo como colégio mas como residência²⁶. Na Província havia cento e quarenta e dois jesuítas: setenta sacerdotes, dos demais trinta e seis eram estudantes.

Sobre o colégio da Bahia, escreve Anchieta, que a procura de assistência espiritual por parte da população local era tão intensa que: «algumas vezes é tão considerável a serie de pedidos, que não se pode satisfazer ao desejo de todos»²⁷. Segundo ele era em número de cinco mil setecentos e quarenta e dois aqueles que «se confortam com o pão eucarístico»²⁸. Além do trabalho missionário desenvolvido junto aos moradores da cidade, os jesuítas dedicavam-se a visitas periódicas às áreas circunvizinhas – fazendas, engenhos, pequenos povoados –, dando assistência espiritual a estas populações que careciam de qualquer atendimento desta natureza.

Conta-nos Anchieta que por ocasião da visita do Padre Cristovão de Gouveia, este – reconhecendo o mérito do trabalho dos padres que

.....
²⁴ *Idem*, p. 403-416.

²⁵ D. João III e D. Sebastião.

²⁶ O Colégio de S. Paulo só teria jurisdição própria em 1631.

²⁷ *Idem*, p. 405.

²⁸ *Idem*, *ibidem*.

visitavam as regiões vizinhas, desenvolvendo um belo trabalho missionário –

ordenou que em quasi todo o correr do ano, dois padres designados para o desempenho dessa comissão, e considerados os mais aptos, visitassem todas as fazendas, todos os engenhos de açúcar, e todas as paróquias, situadas neste recôncavo, para exercer os ministérios da Companhia²⁹.

O trabalho desenvolvido por José de Anchieta, quer como professor, quer como missionário, confunde-se com a acção missionária dos colégios jesuíticos onde atuou. A grandeza de um mistura-se à grandeza dos outros. Mas foi graças ao talento e à pena de Anchieta que muito da história destes colégios pode chegar até nós. É necessário considerar, também, que a história dos jesuítas no Brasil, especialmente a de seus colégios, confunde-se com a própria história brasileira e, face à escassez de fontes sobre este período, as cartas e outros escritos de José Anchieta tornam-se de fundamental importância.

Bibliografia Básica

Anchieta, José de, *Cartas, Informações, Fragmentos históricos e Sermões*, Cartas Jesuíticas 3, Belo Horizonte, Itatiaia – São Paulo, Edit. da Universidade de S. Paulo, 1988, (Coleção Reconquista do Brasil, 2ª série, v. 149).

Cardim, Fernão, *Tratados da terra e da gente do Brasil* (Introdução e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia), S. Paulo, Edit. Nacional – Brasília, INL, 1978, 3ª ed..

Caxa, Quirício, *Vida e morte do Padre José de Anchieta* (Introdução e aparato crítico de Joaquim Ribeiro), Rio de Janeiro, Ed. Organização Cultural Vida / Prefeitura do Distrito Federal.

.....
²⁹ *Idem*, p. 407.

Franzen, Beatriz Vasconcelos, *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no Sul do Brasil e Paraguai (1580-1640). Um estudo comparativo*, Tese de doutorado, Lisboa, Universidade de Lisboa, Junho de 1998.

Leite, Serafim, S.J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro/Civilização Brasileira – Lisboa, Livraria Portugália, 1938-1949, 10 tomos.

Mattos, Anibal, *Escritos e apontamentos sobre a vida de José de Anchieta*, Belo Horizonte, Ed. Apólo, 1934.

“Monumenta Brasiliae”, In: *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Introdução e notas de Serafim Leite S.J.), Roma, 1956-1968, 5 v.

Nóbrega e Anchieta (Antologia. Coord. e seleção Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J.), São Paulo, Melhoramentos, 1978.

Rodrigues, Pero, *Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, quinto provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil*, 2ª ed., São Paulo, Loyola, 1978.

Serrão, Joaquim Veríssimo, *O Rio de Janeiro no século XVI*, II, Documentos dos Arquivos Portugueses, Lisboa, Edição da Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965, 2 v.

Thomas, Joaquim, *Anchieta*, Rio de Janeiro, Cia. Ed. Americana, 1954.



BERNARD POTTIER

*França, Universidade de Paris - Sorbonne
Instituto de França*

ANCHIETA, ETNOLINGUISTA

De há alguns meses a esta data (1998), as celebrações relativas à obra de Padre José de Anchieta sucedem-se em diferentes países que se orgulham de neles ter nascido, estudado ou evangelizado.

A riqueza das suas actividades conduziu centenas de especialistas a apresentarem ou a publicarem estudos sobre todos os aspectos da sua personalidade e das suas produções.

Podemos reportar-nos, no que diz respeito aos últimos anos, aos dois Colóquios que se realizaram em La Laguna e em São Paulo e, no que concerne mais particularmente a *Arte* de Anchieta, ao excelente artigo do professor Aryon dall'Igna Rodrigues publicado nas *Actas* do Colóquio de Berlim em 1995 sobre *La descripción del tupinamba en el período colonial*, cuja conclusão é que esse linguista “describe... los hechos del tupinambá con notable independencia y con particular capacidad de percibir claramente fenómenos lingüísticos nuevos.”

Gostaríamos de debruçar-nos aqui sobre a originalidade etnolingüística de Anchieta que podemos descobrir através duma leitura atenta da sua *Arte*.

É habitual acusar os primeiros gramáticos das línguas ameríndias de terem seguido demasiadamente de perto os modelos de descrição das línguas clássicas.

Um especialista do tupi, Frederico Edelweiss (1969) diz claramente que:

como as gramáticas de Anchieta e Figueira eram destinadas a europeus e a tarefa primordial dos missionários consistia em transmitir aos tupis o conteúdo de textos latinos ou portugueses, o conhecimento das formas correspondentes nas respectivas línguas era-lhes indispensável. Isso exigia, como em todos os compêndios para estrangeiros, o uso da terminologia e dos paradigmas conhecidos. (p. 45).

Com efeito, se Anchieta pôde compor na sua época uma *Arte* tão rica, foi justamente graças ao seu grande conhecimento do latim. A sua gramática dirigia-se aos jovens jesuítas que chegavam da metrópole, e após Nebrija e durante todo o século XVI as gramáticas europeias inspiravam-se muito naturalmente na do latim.

Podemos também lembrar o papel desempenhado pelas *Introductiones latinae*, depois *Introducciones latinas* de Nebrija, publicadas em 1481 e 1486 e reeditadas com frequência.

Ainda recentemente, por ocasião do Congresso de Murcia *Nebrija V Centenario*, Konrad Koerner interpreta o modelo latino como um entrave à homogeneidade desejada na descrição do tupi:

Se aplicó el sistema tradicional de las partes de la oración en la medida de lo posible, y se anotaron las diferencias; a veces se anotaban como meras ausencias de una categoría gramatical determinada o, a la inversa, como una adición a las características que se daban en el latín. Pero no se hizo ningún intento para analizar estas lenguas como estructuras sui generis.

Os autores antigos tiveram clara consciência dessa dependência do latim e justificam-na. Eis, por exemplo, o que escreve Domingo de Santo Tomás no Prefácio da sua *Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*: «como está dicho, esta arte principalmente se haze y ordena para personas ecclesiasticas y latinas, que se presupone que ya de la grammatica del Antonio de Nebrixa, y de la lengua latina, saben la diffinición y declaración de cada una de las dichas ocho partes» (p. 2).

Que o quechua – ou o tupi – não possuem as “ocho partes de la

oración” é evidente; apenas se trata de um enquadramento para a descrição que o gramático será depressa levado a modificar.

No entanto, o recurso ao latim para explicar melhor uma diferença na língua indígena é frequentemente a solução mais eficaz.

Citemos dois exemplos:

– quando se trata de opor as duas marcas do possessivo de terceira pessoa como em português

a sua mãe / a mãe dele

Anchieta recorre à tradução latina:

“sua mater: ó-ci”

“eius mater: y-xi” (15b)

– ou ainda, a propósito da correspondência de pessoas entre o verbo principal e o gerúndio:

“Quando a oração se refere à mesma pessoa agente... como no latim:

anheêng uixóbo loquor eundo...

não se referindo à mesma pessoa, usa-se do futuro do conjuntivo...

anheêng nde-çò-reme loquor te eunte” (29b).

O papel do latim, nesse mundo trilingue pode portanto ser extremamente útil, e Francisco González Luis tem razão em dizer que

la gramática latina en su contacto con semejantes peculiaridades realiza todavía una segunda función, cual es la de contraste –quatenus a latina differt–, al señalar las diferencias que se observan entre una y otra lengua. Se trata, no cabe duda, del inicio igualmente del método contrastivo y comparativo.

Esta técnica encontra-se em todas as obras dessas épocas.

Cerca de 1625 aparece a primeira gramática do guarani, a de Alonso de Aragona, editada recentemente pelo Padre Bartomeu Melià na revista *Amerindia* de Paris em 1979. Partilhamos totalmente da sua opinião:

La gramática de ARAGONA, aunque ciertamente elaborada desde esta perspectiva de la traducción, no se reduce, sin embargo, a marcar las analogías existentes entre las dos estructuras lingüísticas del latín (y del “romance” castellano) y del guaraní y así vaciar la lengua guaraní en los moldes pretendidamente

universales del latín, sino que releva numerosos contrastes específicos y propios de esta lengua indígena y que exceden la norma inicialmente adoptada.

Vejamos o que diz Anchieta sobre a categoria dos casos. No seu estudo sobre a gramática de Anchieta, Fremiot Hernández González nota que nela é dito que

“Os pronomes têm alguns casos, ut Ego”

e depois aparecem formas de nominativo ou dativo (10b).

Ora trata-se precisamente da categoria que, nas línguas românicas, conserva formas específicas para as funções casuais:

eu / me / mim, etc.

Por outro lado, a linguística moderna pôs em relevo o interesse em considerar um conjunto de casos conceptuais aos quais nos podemos referir para caracterizar e comparar as soluções retidas por cada língua. Anchieta diz com efeito:

“Os nomes não tem casos” (8a).

Não podemos pois criticá-lo a este respeito.

É certo que Anchieta realizou um trabalho neológico, forçosamente inovador, com os riscos que isso comporta. Contudo, os limites impostos à criação encontram-se na necessidade de comunicar com os Índios, como o notou muito justamente o Padre Lemos Barbosa:

nos documentas missionários, a artificialidade não atinge a medula da língua. Confina-se dentro do vocabulário, e isto mesmo só em casos excepcionais. Tendo sido indispensável aos Padres fazerem-se entender, em assunto inteiramente novo para os índios, não é crível que se dessem ao trabalho de compor, corrigir, limar por anos a fio, e afinal imprimir, com tantos sacrifícios, cousas que não tivessem sentido para os destinatários.

Anchieta insistiu frequentemente no papel fundamental do uso:

“o mesmo uso, et viva voz ensinarâ melhor as muitas variedades” (8a).

A propósito do que se chama a sexta vogal do tupi, Anchieta evoca igualmente o papel do contexto na compreensão duma mensagem:

“Ou se ha de deixar ao uso porque alguns muito bons lingoas o não podem pronunciar: mas ex adiunctis se entende o que quer dizer” (6b).

Do mesmo modo, a propósito da construção dos verbos activos, quando duas entidades são de terceira pessoa, Anchieta precisa:

“ainda q̄ pode auer algũa amphibologia, cõtudo pella materia q̄ se trata cõmunẽte fica claro” (36a)

Anchieta também foi criticado a propósito do comprimento das palavras nos seus textos poéticos

uma das características dos “senhores da fala” e um dos sinais de sua famosa eloquência era o de formar longas palavras de inesperadas conceituações, com exatidão de prefixos e sufixos. Assim aparecem em Anchieta termos que enchem sozinhos um verso de sete sílabas.

(em *Lírica portuguesa e tupi*, p. 82)

Podemos com efeito levantar na *Arte* sequências gráficas bastante longas, mas como se sabe há numerosas instabilidades na tipografia.

Temos, por exemplo:

“xe çó agoéra / recé por meu ir que foy”

em duas sequências e, na linha seguinte:

“xeçôramarecê porque ey dir”

numa única sequência (27b).

É certo que se encontram frases complexas cuja grafia é aglutinada, como em:

“araçõndembaêxembaêpupê levo tuas cousas com as minhas” (40b)

[a raço nde mbae xe mbae pupê]

mas isso nunca corresponde, pelo menos na *Arte*, a um desejo de eloquência desmedida.

Vamos agora apresentar alguns exemplos

- da sutileza da sua análise linguística
- da sua sensibilidade às modalizações enunciativas
- do seu dom de observação etnolinguística

I. – As suas análises linguísticas revelam que sabe identificar fun-

cionamentos morfossintáticos e semânticos originais do tupi. Eis três ilustrações:

(a) Um dos casos mais citados é o do paralelismo da expressão do futuro e do passado, tanto para os verbos como para os nomes. Como muito bem o sublinha Francisco González Luis (Murcia, 111-112), Nebrija evocava apenas o particípio do futuro:

“tiempo venidero, que a de venir,
cosa matadera, que a de matar”.

Em Anchieta, lê-se:

“Em todos os nomes ha praeterito que he ôera, vel vèra,
e futuro, âma, ut

mbaê, cousa

mbaêpoéra cousa que foy

mbaêráma cousa que ha de ser” (33a).

Na conjugação dos verbos são utilizados os mesmos sufixos com iucaçâra ‘matador’:

“iucaçâr-oéra, iucâçar-âma” (19a).

Um pouco adiante na *Arte*, trata-se duma estrutura mais complexa:

“Quero que vas, Aipotâ nde çô”

assim comentada:

“que câ soa, quero teu ir”

isto é, Anchieta dá uma tradução literal (que câ soa).

Daí as formas

“ai-potâ-nde-çô-agoéra,

quis teu ir que foy : quis que fosses

ai-potâ-nde-çó-aôâma,

quero teu ir que ha de ser: quero que vas de futuro” (27a)

Além disso, Anchieta cita a combinação dos dois sufixos para exprimir um irreal do passado:

“iucaçâr-amboéra o que ouuera de matar

iucá-ramboéra matar que ouuera de ser e não foy” (19a)

combinação essa que existe com o mesmo valor em numerosas línguas do mundo.

(b) A relação “agente/paciente” é fundamental em todas as construções transitivas. Quando estes dois actantes são animados, pode

haver ambigüidade. As línguas encontram então uma solução que lhes é própria: a ordem das palavras em francês, o emprego da preposição a em espanhol, etc.

Eis o que diz Anchieta a propósito do tupi:

Quando ha igualdade, então he a duvida, como: Pedro matou a Ioanne, Pedro Ioanne ojucâ, porque ambos podem ser nominativos e accusativos. Mas quando na pratica não se declara bem, usase dos participios, âra, îra, como dizendo, Pedro foy o matador, Ioanne foy o morto, Pedro yjucaçâra, Ioanne yju-capîra (36 b).

Esta solução paratáxica é igualmente a que descreve Aragona para o guarani do princípio do século XVII:

Quando agente, y pasiente son terceras personas ai alguna duda; pero por la materia se conocen como quando es cosa animada é inanimada ó de mayor calidad a menor, quando ay total igualdad es la duda, Para cuiu solucion es menester recurrir a lo dho antecedente, o preguntarlo al que habla, que se podra valer del participio. hara y pîra Vg. Ant.º mato a Pedro, si Antonio es matador y Pedro el muerto, Anto yyucahare, Peru yyucapire

(c) Anchieta teve a exacta percepção de que a ordem das palavras podia modificar a incidência dum termo sobre outro.

Opõe por exemplo:

xe caguár sou bebedor, “adjective”

caguàraixê sou bebedor, “substantive” (47a)

No primeiro caso, xe é a base e caguar é incidente a essa base. No segundo caso, caguara é a base e ixê exprime a identificação.

Em português teríamos:

eu caracterizado como bebedor, adjectivado

/v/ bebedor com a precisão de que sou eu quem bebe.

II. – A sensibilidade de Anchieta aos fenómenos de modalização.

Uma leitura atenta da *Arte* permite encontrar com frequência comentários ligados às modalizações dos enunciados.

= a eventualidade, a possibilidade, a incerteza opõem-se à efectivação, à realização, em:

“xêçóimebê ‘antes de eu ir, quer vaa, quer não”

“xêçóyanôdê ‘antes de eu ir, auendo cõ effeito dir” (45a)

= uma outra partícula, aúbi, é uma espécie de ‘simulativo’:

“açôaçôaub” finjo q vou”

“naipotareîmaúbi” faço que não quero” (35a)

ou ainda

“açáuçûbaûb: amo o fracamente, sem effeito” (35a).

É raro, nas gramáticas europeias actuais incluir esta categoria modal da simulação do tipo

“fazer como se ...”

= oêr exprime “muita inclinação a huma cousa”

“xenheéngixoêr” sou falador, tenho inclinação a falar” (51b).

Trata-se dum frequentativo como o espanhol soler, português soer, agora costumar.

= citemos igualmente raê que parece ter dois efeitos de sentido:

“açôraê diz que vou”

“oçôraéne dizem que iras” (57b)

e que corresponde ao saber não assumido pelo locutor, categoria muito estudada pela linguística moderna sob a designação de testimonial, evidencial ou mediativo.

O segundo valor é assim descrito:

“as vezes se usa delle como maravillhandose ou caindo na conta” (57b).

Trata-se duma outra maneira de ‘não saber’ directamente, valor que se nomeia por vezes o ‘admirativo’.

III. – Debrucemo-nos por fim nas passagens da *Arte* que põem em evidência a longa experiência de Anchieta em contacto com os Índios, assim como os seus dons de observação da realidade etnolinguística.

= a diferença de falar entre os homens e as mulheres é pouco referida. A propósito do futuro de ir

“açône yrei, ei dir “ (22b)

“taçô yrei, tendo intenção” (22b)

das formas negativas como

açóumènecâ (23a)

acrescentando

“a molher diz quî em lugar de câ” (23a).

= consideremos duas observações relativas aos peixes. Os hispanistas estão habituados à distinção entre

pez / pescado.

Anchieta nota um outro tipo de diferença entre o peixe e a vaca. Diz, a propósito da expressão da posse:

“Tapiíra vaca, não se diz xétapiíra, minha vaca, senão xéreimbába tapiíra”

porque se emprega mimbába por

“qualquer animal manso que homem cria ou amansa”.

Mas “pirâ, peixe, não se diz xépirâ senão xérembiara pirâ” comentando que

“mbiàra quer dizer preza” (14b).

Eis portanto uma oposição entre os animais domésticos e os que são por assim dizer selvagens, livres e capturáveis. Aplica-se uma outra característica aos peixes: o seu meio natural é o mar, o que não é o caso dum pedaço de madeira ou duma garrafa. Eis o comentário:

Paranâmbôra ‘cousas q̄ se crião no mar como peixe, marisco’

paranâpora ‘qualquer outra cousa que esta no mar, como pao, pedra’ (31b).

O sufixo significa uma coisa que se encontra noutra. Seria mais ou menos:

- ‘coisa marinha’ (há normalmente peixes no mar), com relação forte, dependência semântica e morfofonologia de concatenação: mbora

- ‘coisa do mar’ (pode ser que haja pedaços de madeira) com independência semântica e a conservação de p em pora.

= Outros comentários há relacionados com a gestualidade das práticas quotidianas, como a que diz respeito ao sufixo

guíra, pars inferior:

“xèpòguíripè: debaixo de minha mão, como debaixo de hũa parte della somentes”

“xèpòguíribò”: debaixo de minha mão em muitas partes della, ou em meu poder” (42b)

ou ainda a maneira de transportar cargas a propósito da particula i:

“esta serue pera partes de sitio, como debaixo, deriba, ao longo, a algumas do corpo, como no pescoço, na ceruiz” (40b),

e ainda

“cúai, na cintura. Amîi, vel ambîi, na ilharga como trazendo alguma

cousa debaixo do braço, ou quando esta hũa cousa junta doutra” (41a).

A análise não é levada tão longe como, por exemplo, a que é fornecida por Ludovico Bertonio no seu *Vocabulario de la lengua aymara* (1612), de que cito algumas entradas:

aatha llevar cosas largas

anaquitha llevar por delante muchas personas o animales

catatitha llevar arrastrando

hahotha llevar en la manta ceñida al cuello

e também por dezenas de verbos, alguns dos quais são claramente compostos lexicais.

Nestas condições, ficamos perplexos perante certas apreciações que foram formuladas sobre a língua tupi em si mesma. Eis o que se pode ler no volume *Lírica portuguesa e tupi* (São Paulo, 1984):

Para apreciar Anchieta em sua lírica tupi, é preciso conhecer mais profundamente a índole da língua indígena, de teor extremamente concreto, a serviço de uma raça que vivia preocupada com as realidades presentes, mais corriqueiras: suas lavouras rudimentares, suas pescas e caças quotidianas, suas relações de família e tribo, suas guerras e festas, suas tradições ancestrais. Língua quase sem abstrações, porque a luta de cada dia não favorecia divagações da mente. ...

Língua quase sem tempos de verbos, porque de fato só lhes interessa o presente, e este, sem muita preocupação, porque vai passando e dando vez ao futuro, sem se distinguirem muito entre si.

Depois destas reflexões bastante criticáveis sobre o conteúdo conceptual implicado pelo estudo da gramática da língua tupi, terminarei estabelecendo um paralelo com as descrições contemporâneas do guarani.

Durante muito tempo, a única gramática representativa do guarani paraguaio era a do padre Antonio Guasch, reeditada em Assunção em 1976, e também depois.

Um dos melhores especialistas dos dialectos guaranis, Léon Cadogan, foi convidado pelo Padre Guasch em 1959 a fazer um exame crítico da sua obra. Tendo encontrado o manuscrito de Cadogan, não

deixei de o publicar no número 12 da revista *Amerindia*. São cerca de duzentas correções que são introduzidas nos exemplos da gramática, no intuito de restituir uma maior pureza e sempre na busca do que melhor corresponde ao uso da língua pelos nativos.

Na sua carta de agradecimento a Cadogan, o Padre Guasch reconhece o seu isolamento, o que não era absolutamente nada o caso de Anchieta. Diz assim:

“¡Quién le tuviera siempre cerca para consultas frecuentes! Topo con sujetos poco competentes en el buen guaraní actual”

De modo que me associo plenamente às palavras seguintes de Francisco González Luis:

“el material que ofrece el arte anchietana del tupí se muestra tan genuino y auténtico que no podrían superarlo ni siquiera los métodos lingüísticos modernos o los recursos actuales” (Murcia, 114).

Algumas obras citadas

CARDOSO, Armando, *Lírica portuguesa e tupi*, Obras completas, vol. 5, São Paulo, ed. Loyola, 1984.

DALL'IGNA RODRIGUES, Aryon, “Os estudos de linguística indígena no Brasil”, *Revista de Antropologia* XI, (São Paulo, 1963).

DALL'IGNA RODRIGUES, Aryon, “Descripción del tupinambá en el período colonial”, *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* [Klaus Zimmermann (ed.)], Frankfurt – Madrid, 1997, p. 371-400.

EDELWEISS, Frederico, *Estudios tupis e tupi-guaranis. Confrontos e revisões*, Rio de Janeiro, 1969.

GONZÁLEZ LUIS, Francisco, “La gramática de la lengua tupí de José de Anchieta y su dependencia de la gramática latina”, *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística*, Murcia, 1994, II, 101-114.

GONZÁLEZ LUIS, José (Ed. de), *José de Anchieta, poeta, humanista y apóstol de América*, La Laguna, 1997.

GUASCH, Antonio, *El idioma guaraní*, Asunción, 1976.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Fremiot, in *José de Anchieta, Vida, Obra* (ed. Fr. González Luis), La Laguna, 1988.

KOERNER, Konrad, "Gramática de la lengua castellana de Antonio de Nebrija y el estudio de las lenguas indígenas de las Américas", *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística*, Murcia, 1994, p. 17-36.

LEMON BARBOSA, A., *Curso de Tupi antigo*, Rio de Janeiro, 1956.

MELIÀ, Bartolomeu "Breve introducción para aprender la lengua guaraní por el P. Alonso de Aragona", *Amerindia* 4, (Paris, 1979) 23-61.

POTTIER, Bernard, "Comentarios de León Cadogan a la Gramática guaraní del Padre Antonio Guasch", *Amerindia* 12, (Paris, 1987) 113-132.

BESMA MASSAD

Brasil, Universidade Estadual Paulista

ANCHIETA NO BRASIL - MEMÓRIA EM ESCULTURAS

A leitura das esculturas de Anchieta, encontradas no Brasil, revelam a tradição técnica e sua função de co(memorar), de perpetuar a memória deste grande vulto da nossa história e sobretudo da história de São Paulo.

Espalhadas pelo imenso território brasileiro, encontramos estátuas e bustos do jesuíta Anchieta, missionário, catequista, desbravador, escritor, pacificador e colaborador do Pe. Manuel da Nóbrega, que fundou a aldeia de Piratininga e dentro dela o Colégio de São Paulo, o qual deu origem à cidade de São Paulo, hoje a maior cidade da América do Sul.

Como expressão artística, a escultura, juntamente com a arquitetura e a pintura, integra as chamadas artes plásticas, predispostas a assumir formas, a ser modelada ou representada por traços e cores.

Parafraseando Hegel¹, quando a arquitetura (arte da exterioridade e do continente) interioriza um conteúdo, a matéria se espiritualiza e

.....

¹ No Prefácio de sua obra *La Phénoménologie de l'esprit* (Trad. Jean Hyppolite), Paris, Aubier, 1980, tomos I e II, p. 23 ss e p. 218-222. Ver também Décio Pignatari, *Semiótica da Arte e da Arquitetura*, São Paulo, Cultrix, 1989, p.10 -19.

incorpora a escultura, arte em que forma e conteúdo atingem a unidade perfeita em tridimensionalidade.

A pintura se realiza na bidimensionalidade e é privilegiada por seus valores visuais; a escultura, sem prejuízo do visual, é realmente apreciada através do contato com a obra, predominando, pois, a sensibilidade tátil.

Pela sensibilidade tátil, o espectador percebe a **superfície**, o **volume** e a **massa**, os três elementos estruturais ou formais que consubstanciam a escultura².

Na Idade Média, para cristianizar o povo iletrado, era preciso materializar idéias e revesti-las de formas sensíveis – a catedral e as estátuas de seus portais, seus vitrais e inclusive as ilustrações e as vinhetas nos textos bíblicos manuscritos serviam a esse propósito.

Dentre os processos escultóricos tradicionais, o modelado³ se consagrou como uma técnica de composição importante na escultura européia, sobretudo no século XIX. Comin lembra Vasari, pintor, arquiteto e verdadeiro criador da História da Arte (1511-1574), o qual indica dois processos de elaboração da escultura: por redução da massa (pedra, mármore) e por adição de matéria (modelado). As substâncias plásticas usadas no modelado são: argila, cera, gesso, estuque.

Embora para Vasari a verdadeira escultura seja aquela em que o escultor remove o material supérfluo, para obter a forma desejada, é importante ressaltar a consagração do processo ou da técnica do modelado como categoria escultórica escolhida por renomados artistas, por exemplo Rodin, na transição da escultura européia do século XIX.⁴

Enfim, numa tabela de sua dissertação Comin⁵ apresenta a divisão

² Conforme Herbert Read, citado por Gonzalo M. Borrás Gualis, *Teoría del Arte I, Las obras de arte*, Madrid, Historia 16, 1996, p.70.

³ O prof. Ms. Antonio Morais Comin, em sua dissertação de Mestrado recentemente defendida na Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação (FAAC), da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), campus de Bauru/SP, Brasil, sob o título *O Modelado Picassiano: Rupturas e Transformações* (1998), faz uma retrospectiva da arte escultória, definindo escultura, os procedimentos escultórios tradicionais, distinguindo as categorias de modeladores (uso de modelo) e entalhadores (uso de talha, cinzel). Focaliza no capítulo I o modelado com interferências pictóricas e cruzamentos plásticos, pelo emprego da cor, atribuindo à escultura o caráter de uma pintura em relevo, p. 84-85.

⁴ *Idem, Ibidem*, p. 84-85.

⁵ *Idem, Ibidem*, p. 88.

tradicional das artes plásticas em três categorias: escultura plástica (arte de trabalhar argila, cera e gesso - modelado); escultura fundida (arte de fundir metal: bronze) e escultura entalhada (arte de trabalhar substâncias duras: pedra, madeira, ossos). Os agentes ou os artistas seriam o modelador, o estatuário e o entalhista ou o escultor, respectivamente.

Dentre as esculturas de Anchieta, cujas fotos estão apresentadas no livro *Anchieta nas Artes*⁶, escolhemos para análise três esculturas em bronze (figuras 1, 2 e 3), uma escultura em terracota (figura 4), uma escultura em mármore (figura 5) e outra em gesso ou argila (figura 6). Os escultores usaram técnicas tradicionais: a talha e o modelado, de inspiração neoclássica.

A figura 1 retrata um busto de Anchieta do escultor Rosadas, escultura que se encontra em Reritiba, onde Anchieta faleceu aos 09 de junho de 1597, atual Anchieta, cidade do Estado de Espírito Santo.

A figura 2 é outro busto de Anchieta pelo escultor Luiz Morrone, o qual se encontra no Museu do Pátio do Colégio, na cidade de São Paulo, no Estado de São Paulo.

A figura 3 de autoria de Antonio Eduardo Sá é uma estátua de bronze do altar-mor da atual Igreja do Pátio do Colégio, em São Paulo/SP.

A figura 4, a única estátua em terracota, argila esculpida e modelada, traz apenas a indicação do escultor Van de Wiel.

A figura 5, monumento em mármore, está situado em Belém do Pará, é de agosto de 1952 e foi encomendado pela prefeitura local em homenagem ao VI Congresso Eucarístico Nacional realizado naquele município.

A figura 6, pela brancura, parece ser uma estátua feita em gesso ou argila, e se encontra em Campanha, cidade do Estado de Minas Gerais⁷.

As esculturas neoclássicas são fundamentalmente descritivas⁸, uma característica própria dessa tendência artística e literária (fim do século

.....

⁶ Pe. Hélio Abranches Viotti S.J. & Pe Murillo Moutinho S. J., São Paulo, Loyola, 1991.

⁷ Em anexo cópias xerográficas das figuras 1, 2, 3, 4, 5 e 6.

⁸ A leitura das esculturas desta comunicação foi feita pelo prof. Ms. Antonio Morais Comin, professor de escultura do Departamento de Artes da FAAC-UNESP-Bauru e tem ainda a participação do prof. Ms. Fábio Grossi do Departamento de Desenho Industrial da mesma FAAC-UNESP-Bauru.

XVII ao início do século XX) a qual defendia o retorno da arte e da literatura ao Renascimento. Em geral são esculturas que reproduzem uma figura retratada em fotografia, em ilustração ou expressa em narrativas.

Harmonia, simetria eram elementos básicos da teoria das proporções humanas na Renascença, requisito da criação artística e um princípio basilar da perfeição estética, conforme explica o prof. Ms. Comin, em um texto denominado : *O Renascimento, a modernidade e o universo escultórico*, apresentado na disciplina “O Discurso ideológico da Arte”, ministrada pela prof^a. Dra. Nelyse Aparecida Melro Salzedas, no curso de pós-graduação da FAAC-UNESP-Bauru em 1993.

Nas figuras 1, 2 e 3, em bronze, o processo utilizado foi o modelado, uma técnica aditiva. O artista constrói o modelo e a parte de fundição e de preencher o molde fica a cargo dos seus assistentes. O acabamento final é dado pelo artista.

O bronze é o elo de tradição entre a talha e o modelado e tem uma característica interessante de escultura pictórica, pelas cores verde, marrom e negro. Além de escultura tátil, é ótica, pictórica. É que o dourado do bronze, exposto ao ar e à umidade, com o tempo oxida e solta o zinabre, que tem uma tonalidade esverdeada, mais acentuada nas reentrâncias e saliências, e se torna marrom e preto.

Não houve polimento da peça da figura 1, como se observa pela superfície áspera. A figura 2, além de ter detalhes óticos e sombras provocadas pelos vazios, é uma peça bastante tátil pela rugosidade da superfície. Em ambas é evidente a finalidade descritiva e a questão neoclássica, presa aos modelos greco-romanos, obedecendo a uma estrutura anatômica de efeitos plásticos sem a preocupação da expressão fiel do modelo.

A escultura da figura 3 tem aspecto severo, pesado, pela cor escura. O artista trata a massa quase sem reentrâncias, o panejamento e a abertura da roupa desenhada em detalhes mais próprios do desenho que do trabalho escultórico. Além de descritiva ela é também narrativa pela atitude e pela fisionomia de Anchieta, empunhando a cruz em direção à menina, que representa a Virgem Maria.

«A representação da Virgem Maria muito mais jovem do que a sua idade suporia é justificada por Michelângelo que para ele as mulheres castas se conservavam mais jovens que as que não são» (Comin,

1993, p.93). Sem dúvida, trata-se de uma alusão ao *Poema à Virgem Maria*, que Anchieta escreveu nas areias da praia de Iperoig.

A figura 4 entra na categoria modelado esboçado e se impõe como tratamento plástico pela fluência da massa do cabelo; sente-se o poder da argila, material de que foi feita. A expressão do rosto é severa, a linha da sobrancelha reforçada, deixando claro o instrumental – a mão do escultor. Isto não é tão aparente nas vestes, nos cabelos, na gola, a superfície mais lisa. Tratamento irregular. O gesto da mão bem nítida, segurando a bíblia.

A figura 5 é esculpida em mármore, com a talha, pelo uso da técnica subtrativa. É bem neoclássica, inclusive pela estrutura piramidal: o ápice da pirâmide é a cabeça. A partir da 2ª metade do século XIX, a estrutura passa a ser mais retangular, mais prismática; com Rodin, os escultores vão romper com os modelos neoclássicos e vão trabalhar mais os elementos puros: volume, luz e sombra, profundidade, movimento, tensão, superposição de planos. É detalhista e além de descritiva é também narrativa, nos gestos, nas figuras do curumim, representando o índio, e da serpente, símbolo ambivalente, opõe o mal e o bem - a sabedoria. É evidente o valor histórico.

A figura 6 tem traços de escultura romana. A superfície é lisa, diferente da superfície irregular de Rodin. Dá impressão de obra inacabada. Anchieta parece mais velho, sem cabelos, numa das mãos, a bíblia e noutra, a cruz. Na expressão circunspecta do rosto, na magreza do rosto, no gesto, na representação é mais arte que a expressão da própria figura de Anchieta. Capaz de despertar emoção estética, a escultura afeta a sensibilidade tátil, pictórica, visual e mental do espectador ou receptor. Das seis esculturas escolhidas para análise, nenhuma tem as mesmas feições, o que evidencia que os escultores devem ter-se baseado em ilustrações ou então em narrativas da época, talvez apoiados mais em textos, em descrições.

A expressão facial em uns é mais severa, em outros é mais humilde, conforme a interpretação pessoal do artista. Estas esculturas constituem verdadeiros documentos histórico-artísticos, pelo valor estético da criação artística e pelo valor histórico, lembrando a vida e a obra do Pe. José de Anchieta, no Brasil, onde foi cognominado **O Apóstolo do Novo Mundo**.



Figura 1



Figura 2



Figura 3



Figura 4



Figura 5



Figura 6



BRIAN FRANKLIN HEAD

Portugal, Universidade do Minho

CONTRIBUTOS DA ARTE DE GRAMMÁTICA
PARA O ESTUDO DA FONÉTICA HISTÓRICA
TUPI-PORTUGUESA

ARTE DE GRAM-
MÁTICA DA LINGOA
mais vfada na cofta do Brazil.

*Feyta pelo padre Iofeph de Anchieta da Cõpanhia de
I E S V.*



Com licença do Ordinario & do Preposito geral
da Companhia de I E S V.
Em Coimbra per Antonio de Mariz. 1595.

1. Introdução. Inclui-se na extensa obra do Padre José Anchieta, a primeira gramática sobre a língua que maior influência teve nos contactos entre os colonos portugueses e os povos indígenas do Brasil: a *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*. Embora o trabalho tenha sido impresso só em 1595, servia para o ensino no Colégio da Bahia já em 1556 (A. Magne, 1946: i).

O Padre Anchieta identifica o objecto de estudo da sua *Arte de grammatica* como a “língua mais falada na costa do Brasil”; outros autores do período colonial empregavam termos tais como “a língua do Brasil” (como se fosse a única!), a “língua da terra” (isto é, da terra do Brasil), a “língua do mar” (isto é, a língua falada na costa).¹ Essa língua era dos índios tupinambá e, no século XVI, era falada numa extensão geográfica ao longo da costa atlântica desde o Rio de Janeiro, ao sul, até ao Maranhão, ao norte, ou seja: numa área que abrangia os principais focos da colonização portuguesa na época. Trata-se da língua tradicionalmente mais conhecida do Brasil, referida principalmente apenas pelo nome de um dos seus dialectos: tupi.²

O antigo “tupi”, tratado na *Arte de grammatica* do Padre Anchieta, representa uma forma anterior do idioma ameríndio que mais influência teve no léxico do português do Brasil, devido ao intenso e prolongado contacto entre essas duas línguas. Como se sabe, os colonizadores portugueses tinham a prática geral de não levar mulheres do

¹ O nome que se firmou no século XVII foi “Língua Brasílica”; o nome “tupinambá” aparece no século XVIII, com mais de um sentido; o nome “tupi” tornou-se comum só no século XIX (Rodrigues, 1986, 99-100).

² Anchieta iniciou a sua aprendizagem da língua indígena a partir dos primeiros contactos com os tupinambás na Bahia, onde chegou em Janeiro de 1553. Em Novembro do mesmo ano, saíu para o sul, tendo chegado a São Vicente em fins de Dezembro. Em Janeiro de 1554, seguiu com o superior, Padre Manuel de Nóbrega, a Piratininga, onde permaneceu, como professor de latim, durante onze anos. Ao contrário da Bahia (e outras regiões do litoral na extensão desde o Rio de Janeiro até ao Maranhão), a região que incluía São Vicente e Piratininga era povoada pelos tupi (ou “tupiniquim”). Portanto, é nesse dialecto (e não no dos tupinambá) que o Padre Anchieta terá baseado a versão inicial da sua gramática. Mas, como observa Rodrigues (1997, 373-5), é provável que a obra tenha sido reelaborada mais de uma vez e que tenha recebido a colaboração de outros padres (*apud* Anchieta, 1990, 143). Não obstante o Autor ter dominado primeiro o conhecimento do tupi de São Vicente e Piratininga, e nessa variedade ter composto a primeira versão da gramática, a obra publicada em 1595 representa, segundo Rodrigues (*ibidem*), uma adaptação sistemática ao tupinambá, cujo uso ao longo do litoral justificava o título: *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*.

continente para a nova colónia, onde muitos passaram a coabitar com indígenas. Por isso, o tupinambá era a língua materna dos filhos mestiços e, com o passar do tempo, tornou-se a língua de uso geral na colónia, certamente com algumas diferenças em relação à forma anterior (devidas, sem dúvida, a adaptações no contexto linguístico da transmissão e aprendizagem). No fim do século XVII, o uso da língua indígena como meio de comunicação no domínio familiar é caracterizado pelo Padre António Vieira nestes termos: “É certo que as famílias dos portugueses e índios estão tão ligadas hoje umas com as outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua, que nas ditas famílias se fala, é a dos índios, e a Portuguesa a vão os meninos aprender à escola.” (Vieira, 1856, v. II, 249, citado por Rodrigues, 1986, 101, n. 7). Tal é a importância linguística dessa situação de íntima convivência que se cita com frequência, em trabalhos que se referem à história da língua portuguesa no Brasil nessa época, a caracterização da situação das línguas segundo o Padre António Vieira. Com efeito, o emprego do tupinambá (modificado, com relação a formas anteriores) pelos luso-descendentes (e na colónia em geral, inclusive por povos de outros grupos indígenas) chegou a ser tão comum que, perante a ameaça representada pelo predomínio sobre a língua de origem dos próprios colonizadores, o governo de Portugal acabou por proibir o seu uso – mas só na época pombalina, quando, com a expulsão dos Jesuítas em 1757, o uso da “língua geral” foi abandonado. Entretanto, havia decorrido um longo período (de bem mais de um século!) de influência especialmente intensa por parte do tupinambá (ou do “antigo tupi”).

Uma das consequências do contacto dos colonos e dos seus descendentes com os índios tupinambá foi a incorporação de numerosos termos desta língua no português do Brasil. A influência reflecte-se especialmente nos domínios da fauna e da flora,³ mas também se estende a outros campos semânticos, tais como o culinário, a vestiária, a religião e as crenças míticas, etc. Os melhores dicionários brasileiros averbam um grande número de brasileirismos de origem indígena, especialmente o

.....

³ Segundo o maior especialista da actualidade em línguas indígenas brasileiras, “numa amostra de pouco mais de mil nomes brasileiros populares de aves, um terço, cerca de 350 nomes, são oriundos do Tupinambá” enquanto “numa amostra de 550 nomes populares de peixes, quase a metade ... veio da língua indígena”. O mesmo investigador considera notável a quantidade de topónimos de origem tupinambá. (Rodrigues, 1986, 21).

Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa (PDB) e o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (NDLP, comumente conhecido pelo nome “Aurélio”), que representa uma expansão do PDB. Para o estudo das palavras portuguesas de origem tupi e a sua respectiva documentação ao longo da história, é de especial utilidade o *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi* (DHPT).

2. A fonética histórica tupi-portuguesa. O estudo da fonética histórica tupi-portuguesa ocupa-se da relação entre as formas das palavras portuguesas oriundas das línguas do tronco tupi-guarani (muitas das quais são de origem tupinambá) e as formas dos respectivos étimos indígenas.⁴ Nesta área de investigação, como em outros domínios, é de grande proveito a consulta da *Arte de grammatica* do Padre Anchieta, autêntico precursor nos estudos de linguística indígena no Brasil.

São diversas as relações que se encontram entre segmentos correspondentes de palavras brasileiras de origem indígena e dos seus respectivos étimos. Embora frequentes, algumas dessas correspondências parecem complexas e variáveis: seriam de difícil compreensão sem uma descrição precisa do tupi antigo da época, tal como oferece a *Arte de grammatica da lingoa mais falada na costa do Brasil*. No intuito de mostrar as qualidades de observação, análise e descrição linguísticas do Padre Anchieta e, conseqüentemente, a grande importância da sua obra como referência para o estudo da fonética histórica tupi-portuguesa, o presente trabalho apresenta dados que exemplificam alguns dos casos de correspondências mais notáveis, junto com a citação, com comentários, de trechos relevantes da *Arte de grammatica*.

Nos casos citados, observa-se que cada unidade fonémica do Tupi deu origem a mais de uma correspondência em vocábulos do Português. A diversidade nas correspondências resulta de propriedades peculiares à fonologia da referida língua indígena (diferentes das da fonologia portuguesa), as quais são reconhecidas, analisadas e descritas de forma muito precisa pelo Padre Anchieta.

.....

⁴ Veja-se especialmente Rodrigues, 1959. Encontra-se um breve estudo introdutório da fonética histórica tupi-portuguesa em Guérios, 1938, 159-164.

2.1. Correspondências com o Tupi /m/ em inicial de palavra.

2.1.1. Tupi /m/- > Português /m/-.

/mani´i/ > *mandi*, “peixe de rio da família dos pimelodídeos”.

O NDLP regista *mandi*, com a variante *mandim*, e numerosas formas compostas: *mandiaçu*, *mandiguaçu*, *mandi-amarelo*, *mandijuba*, *mandi-branco*, *manditinga*, *mandi-casaca*, *mandi-chorão*, *mandi-da-pedra*, *mandi-peruano*, *mandi-pintado*, *mandiúba*, *mandiúva*, etc.

A palavra *mandi* encontra-se em M. Andrade (*Macunaíma*, 1928) e Guimarães Rosa (*Saragana*, 1948), entre outros.

2.1.2. Tupi /m/- > Português /b/-.

/moy/ + diversos sufixos, p. ex.: *boiçu* (/´moy/, ‘cobra’ + /u´su/, sufixo aumentativo).

O NDLP regista *boiçu*, *boiobi*, *boipeba*, *boipeva*, *boipevaçu*, *boicinga*, entre outras. Segundo A. G. Cunha, DHPT, a referida raiz, com o significado de ‘cobra’, encontra-se em “inúmeros topónimos”.

A palavra *boiçu* ocorre em Simões Lopes (*Lendas do Sul*, 1913), *boiuna* ‘cobra preta’ em M. Andrade (*Macunaíma*, 1928).

O motivo da dupla correspondência, pela qual o fonema /m/- do tupi corresponde ora a *-m-* (= port. /m/) ora a *-b-* (= port. /b/), na representação em português das palavras indígenas com /m/ no início, torna-se claro no seguinte trecho da *Arte* (p. 2f. e v.), do segundo capítulo, “Da Orthographia ou pronunciação”:

- P** M. mb. muitas vezes se vñão húa por outra, desta maneira, q̄ as dições in principio tomadas absolute se pronunção com m. vel, mb. vt *Mô*, vel *mbô*, *Afanus*. Præcedente o genitiuo, ou adiectiuo mudafe em P. vt *Pedro p̄o*, *Petri manus*, *Mépô*, *mca manus*. Excipe, *mbaê*, que nunca se muda, vt *xémbaê*, *mcares*, *Pedro mbaê*, *Petri res*.
- ¶ Da mesma maneira o P. in medio dictionis, fica em mb: posto absolute in principio, vt *Abá*, *acabome*, *Mbáda*, *acabamento*, pro *Paba*, &c.
- ¶ Conforme a isto nunca se pronuncia B. in principio dictionis sem m. & posto que por incuria se efcreueffe sem m. sempre se lhe ha de prepôr, vt pro *Baê*, dizse, *Mbaê*, porque precedente o genitiuo, ou adiectiuo não he soffriuel pronunciar-se sem m. vt *xébaê*, senão *xémbaê*: ou se ha de pronunciar, m. fomentes, vt *maê*, *mobi*^o, vel, *mbobi*, *morú*, l. *mború*, &c.
- ¶ No meyo da dição tambem se poem, b. post, m. & he mais cõmum pronunção como nos verbaes, *Timára*, *Timáda*, *Timára*, *Timáda*.
- Nos verbos compostos com, e. in fine, vt *Acém*, *Acemê*, *Acembê*.
- Em nomes compostos, nos quaes se tira a vltima vogal do primeiro, vt *nhauúma*, *barro*, *oca*, *cala*. *nhauúmboca*, *nhauúmboca*, *cala de barro*.

Com notável capacidade de observação, acuidade de análise e qualidade descritiva, o Padre Anchieta nota a permuta entre [m] e [mb] nas posições inicial e média de palavra, associa tal propriedade à ausência de [b] nesses contextos, e descreve o caso de forma clara e sucinta.

A alternância que se manifesta nas formas correspondentes em português explica-se da perspectiva da fonologia contrastiva: incapazes de realizarem uma pronúncia estranha à sua própria língua materna (na qual não ocorre o grupo /mb/ em posição inicial de palavra) e sem recorrerem à intercalação de alguma vogal protética (isto é, no início da palavra) ou anaptíctica (no meio do grupo de consoantes) para desfazer o referido grupo consonântico inicial, estranho às línguas da Europa, os portugueses, perante às pronúncias indígenas em alternância uma com a outra, podiam realizar, foneticamente, com [m]- (variante no próprio tupinambá), ou então com [b]- (redução do incómodo grupo inicial), as formas de origem indígena que, nesta língua, começavam com o grupo consonântico inicial [mb]-. Resulta que são justamente estas as duas pronúncias representadas comumente nos empréstimos oriundos de étimos do tupinambá com o grupo [mb] em posição inicial de palavra. (É de notar que a primeira opção – a adoção da pronúncia alternativa

na própria língua indígena, [m]-, – não constitui problema, uma vez que coincide com a realização de um fonema que é comum em inicial de palavra em português. Sem dúvida, a referida pronúncia alternativa entre os próprios indígenas contribuiu para incrementar a frequência de /m/- nas formas correspondentes portuguesas).

2.2. Correspondências com o Tupi -/n/-.

2.2.1. Tupi -/n/- > Português -/n/-.

/mani´iba/ > *manaíba*, “pé de mandioca” (DHPT, *q.v.*)

O NDLP regista *manaíba* como “Bras. Tolete do caule do aipim ou do mandioca, cortado para plantio; muda de aipim ou de mandioca”. O mesmo dicionário averba *mandiba*, com a variante *mandiva*, no sentido de “espécie de mandioca,” e inclui *maniva* (mas omite *maniba*) com o sentido de “manaíba”. O PDB indica as mesmas formas (igualmente com a omissão de *maniba*), com os mesmos significados. A documentação do APFB (*Atlas Prévio dos Falares Baianos*, Rossi *et alii*, 1963, carta 29; cf. Rossi, 1965, 101-3) torna evidente o facto de que, na linguagem popular rural contemporânea, tal como representada pelos informantes dos inquéritos do referido *Atlas*, são variantes lexicais, com o mesmo sentido de “caule da mandioca”, as formas *manaíba*, *manaíva* (forma também ausente do NDLP e do PDB), *mandiba*, *mandiva*, *maniba* e *maniva*.

A forma *mandaíba* encontra-se em J. Alencar (*Iracema*, 1865), M. Andrade (*Macunaíma*, 1928) e Guimarães Rosa (*Grande Sertão: Veredas*, 1956), entre muitos outros autores.

2.2.2. Tupi -/n/- > Português -/nd/-.

/mani´oca/ > *mandioca*, “Planta da família das euforbiáceas (*Manihot utilissima*); raíz tuberosa, comestível, que fornece amido, tapioca e farinha, e com a qual se preparam inúmeras iguarias”. (DHPT, *q.v.*).

O NDLP e o PDB trazem extensos verbetes sobre *mandioca*; ambos indicam nomes de diversos

tipos, tais como *mandioca-baroa*, *mandioca-brava*, *mandioca-doce* e *mandioca-mansa*, e as formas portuguesas derivadas do nome genérico: *mandiocaba*, um tipo de mingau; *mandiocal*, conjunto de várias plantas de mandioca (sendo sinónimo, nalguns estados, a palavra *manival*); *mandioqueiro*, no sentido de certo tipo de lavrador.

A palavra *mandioca* encontra-se em numerosos textos desde o século XVI (de F. Cardim, P. Gândavo, Anchieta, Nóbrega, *Coisas notáveis do Brasil*, etc) até aos escritores modernos (Monteiro Lobato, M. Andrade, A. Peixoto, G. Ramos, J. L. Rego, etc.). Cf. DHPT, *q.v.*

Observa-se a mesma correspondência (Tupi *-/n/-* > Port. *-/nd/-*) em formas portuguesas incluídas entre os exemplos dados em 2.1.1 e 2.2.1, *supra*, tais como Tupi */mani'í/* > Port. *mandi*, e *mandaíba*, *mandiba*, *mandiva* como variantes de *manaíba*.

O seguinte trecho da *Arte* (p. 2v. e 3f.), do capítulo sobre “Orthographia ou pronunçiação”, torna evidentes as causas da dupla correspondência:

¶ D. in principio dictionis nunqua fe pronúcia fem, n. atraz, ou n. fomentes tirado o D. vt *ndé*, l, *ne*, tu, *naçoi*, l, *ndaçoi*, não vou, *yxé ndaçoi*, l, *naçot* & não, *yxé daçoi*.

¶ No meio da dição metefe d. post, n. & he mais commum pronunçiação vt.

Nos verbaes, *pinàra*, *pindàra*, *pindába*.

Nos Præteritos, vt *mèna*, *mendoéra*, pro *menoéra*.

Nos verbos compostos com, e. infine, vt *Anhân*, *An-cànê*, *Anhandê*.

Em nomes compostos pode se interpor, ou não; quod vsus docebit, vt *Amána*, *ibá*, *Amánibá*, *Amán-dibá*.

Se o seguinte nome he dos começados por t. que se muda em, r. o mais commum he por lhe, d. vt *mèna*, *túba*, *méndúba*.

Neste caso, a dupla correspondência em português, ou *-/nd/-* ou então simplesmente *-/n/-*, explica-se pela alternância entre essas mesmas pronúncias na própria língua indígena, de acordo com a descrição apresentada pelo Padre Anchieta.

São semelhantes os dois casos acima apresentados. Em suma, as respectivas descrições na *Arte* deixam claro o facto de que as consoantes oclusivas [d] e [b] não ocorrem nem em posição inicial de palavra, nem em posição interna, excepto quando precedidas, respectivamente, pela consoante nasal do mesmo ponto de articulação. Em ambos os casos, ocorre alternância entre a sequência de nasal e oclusiva, por um lado, e a simples nasal (sem estar seguida pela oclusiva), por outro.

2.3. Correspondências com o Tupi -/b/-.

2.3.1. Tupi -/b/- > Português -/b/-.

/wa´riba/ > *guariba*, “macaco do gén. *Alouatta*”.

Tanto o PDB como o NDLP abonam a palavra, como designação comum de certa variedade de macaco, assim como formas compostas, *guariba-preto* e *guariba-vermelho*, que designam determinados tipos dentro da classe geral.

A palavra *guariba* encontra-se em M. Andrade (*Macunaíma*, 1928), J. L. Rego (*Pureza*, 1937) e Guimarães Rosa (*Grande Sertão: Veredas*, 1956), entre outros. Existe como topónimo no Estado de São Paulo.

2.3.2. Tupi -/b/- > Português -/v/-.

*/ya´wa´peba/ > *jaguapeba*, *jaguapeva*. (/ya´war/, ‘jaguar, cão’ + /´peb/, ‘chato’ + /a/, nominalizador). (Rodrigues, 1959, 31).

PDB: ‘variedade de cães domésticos, que têm as pernas curtas’.

Existem várias formas compostas ou derivadas com a mesma raiz, tais como *jaguara*, *jaguaraíva*, *jaguaruçu*, *jaguarapinima*, *jaguarê*, *jaguarundi* e várias outras. A palavra *jaguapeva* encontra-se em Ribeiro Couto (*Cabocla*, 1931) e a variante *jaguapé* em Guimarães Rosa (*Sagarana*, 1948).

É muito comum a alternância, em posição média intervocálica, entre [b] e [v], em palavras de origem tupinambá, especialmente em qualificativos que ocorrem na composição lexical, tais como /yub/ ‘amarelo’, /peb/ ‘chato’, /rob/ ‘amargoso’, /aib/ ‘ruim’. Ao contrário da alternância entre [b] e [v] que se encontra no Brasil tipicamente em lin-

guagem popular rural, e que se restringe a um pequeno número de palavras que fazem parte do fundo lexical tradicional (p. ex., *vagem*, *varrão*, *varrer*, *vasculhar*, *vassoura*, *verruga*, *vespa*, *sovaco*, *assobiar*) (Head, 1996), a alternância entre [b] e [v] em palavras de origem indígena parece ser um processo activo de variação, atingindo um grande número de formas: *pacova*, *pacoba* (e derivados afins, terminados em *-al* e *-eira*), *jabuticaba* e *jabuticava* (e derivados afins, terminados em *-al* e *-eira*), *maniva* e *maniba*, *manáiva* e *manáiba*, etc.⁵

Também neste caso, a respectiva descrição na gramática do Padre Anchieta (*Arte*, 4v.) ajuda-nos a compreender a causa da alternância:

¶ V. confoante não se acha conforme a cômum,
& melhor pronunçiação faluo nos que mudão, o,
b. em v. como os gallêgos, vt pro *abâ*, dizendo,
aiiâ.

Em face dos termos da descrição feita pelo Padre Anchieta, é plausível que o som que correspondia à pronúncia mais comum em tupinambá tenha sido intermédiano entre o “b” e o “v”, provavelmente uma consoante bilabial contínua.⁶ Tal carácter intermediário serviria para explicar a notável frequência da alternância entre as duas correspondências em português, uma vez que nem uma nem outra coincidiria exactamente com a pronúncia indígena (sem que houvesse outra realização mais próxima na pronúncia portuguesa).

3. Conclusão e perspectivas para estudos de outros aspectos da *Arte*. Nos casos das correspondências acima apresentadas, verificamos ser de grande utilidade, para o estudo da fonética histórica tupi-portuguesa, a obra pioneira, no domínio da análise e descrição das línguas indígenas do Brasil, que é a *Arte de grammatica da lingua mais falada na costa do Brasil*, da autoria do Padre José Anchieta. Pelos trechos citados no presente trabalho, torna-se evidente que o Padre Anchieta tinha noções claras referentes a estruturas e processos linguísticos, as quais

⁵ Numerosos exemplos da alternância entre [b] e [v] em palavras brasileiras de origem indígena são citados em Head, 1995.

⁶ Vejam-se as descrições de Barbosa (1956, 28) e Navarro (1998, xvii).

correspondiam a conceitos modernos, tais como a oposição fonológica, o condicionamento de variantes pelos contextos fonológicos e morfológicos, a morfo-fonémica, a ocorrência de variedades numa mesma língua e outros, revelando uma capacidade de raciocínio linguístico muito notável. Sem dúvida, a maior importância da *Arte* está nos contributos que oferece à linguística indígena, quer descritiva, quer histórica. No entanto, é também importante para estudos em outros domínios o conhecimento das informações contidas na *Arte*: por exemplo, no estudo da fonética histórica tupi-portuguesa, como mostra o presente trabalho.

Em suma, devido ao tema e às qualidades da obra, deve-se reconhecer que a *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil* é de grande interesse para estudos de vária natureza. No presente contexto, talvez seja suficiente mencionar apenas mais uma área das ciências da linguagem em que a gramática de Anchieta tem uma relevância muito especial: a história dos conceitos e da terminologia gramaticais em língua portuguesa. Neste domínio, é notável o carácter inovador e criativo da obra, embora tais qualidades tenham sido geralmente ignoradas durante muito tempo. Bastará um par de exemplos, entre os muitos possíveis. Observa-se que os principais dicionários etimológicos contemporâneos do Português (Machado, 1977 e Cunha, 1982) datam, vagamente, no “século XVII” o uso inicial dos termos *optativo* e *supino*, sem exemplificação. (Na indicação citada, Machado segue, explicitamente, a 2ª ed. de Morais, de 1813, a qual também não dá exemplos; ao que parece, Cunha segue Machado, embora sem citação). Ambos os termos encontram-se, porém, empregados devidamente na *Arte de grammatica*, de Anchieta, cuja primeira edição data de 1595, algumas décadas depois do manuscrito original.⁷

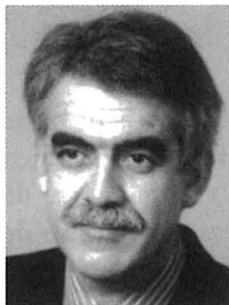
.....
⁷ Informações mais amplas sobre a inovação de conceitos e termos gramaticais na obra de Anchieta encontram-se em Rodrigues, 1997 e 1998.

Bibliografia

- Anchieta, Joseph de. (1595). *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*, Coimbra, Antonio de Mariz.
- Anchieta, José de. (1946). *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Edição facsimilar, com prefácio de Augusto Magne, São Paulo, Editora Anchieta.
- Anchieta, José de. (1990). *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Edição fac-similar. [Obras Completas, v. 11]. Apresentação do Prof. Dr. Carlos Drummond, aditamentos do Pe. Armando Cardoso, S.J. São Paulo, Edições Loyola.
- APFB = *Atlas Prévio dos Falares Baianos*. Veja-se Rossi *et alii* (1963).
- Barbosa, A. Lemos. (1956). *Curso de Tupi Antigo. Gramática, exercícios, textos*, Rio de Janeiro, Livraria São José.
- Cunha, António Geraldo da. (1978). *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*, Rio de Janeiro, Melhoramentos. (2ª ed., 1982).
- Cunha, António Geraldo da. (1982). *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- DHPT = *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. Veja-se Cunha (1978).
- Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. (1986). *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- Guérios, Rosário Farani Mansur (1937). *Pontos de gramática histórica portuguesa*. São Paulo, Saraiva. (Veja-se especialmente “Apêndice”, p. 159-164).
- Head, Brian F. (1995). “A alternância entre ‘b’ e ‘v’ em palavras de origem indígena no português do Brasil”, in *Actas*, X Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística (Évora, 1994), Lisboa, Colibri, p. 239-253.
- Head, Brian F. (1996). “A ‘troca do v pelo b’: uma alternância do norte de Portugal também encontrada no português popular do Brasil?”, *Diacrítica* 11 (Braga) 767-782.

- Machado, José Pedro. (1977). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 3ª ed., 5 v., Lisboa, Livros Horizonte.
- Magne, Augusto. (1946). Veja-se Anchieta (1946).
- Morais. (1813). Veja-se Silva (1813).
- Navarro, Eduardo de Almeida. (1998). *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*, Petrópolis, RJ, Vozes.
- NDLP = *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Veja-se Ferreira (1986).
- PDB = *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. (1983). Supervisionado e consideravelmente aumentado até a 10ª edição por Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira, com a assistência de José Baptista da Luz e revista e aumentado por inúmeros especialistas..., 11ª ed., Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, S.A.
- Rodrigues, Aryon Dall'Ígna. (1959). "Contribuição para a etimologia dos brasileirismos", *Revista Portuguesa de Filologia* 9 (Coimbra) 1-54.
- Rodrigues, Aryon Dall'Ígna. (1986). *Línguas brasileiras. Para o conhecimento da línguas indígenas*, São Paulo, Edições Loyola.
- Rodrigues, Aryon Dall'Ígna. (1997). "Descripción del tupinambá en el periodo colonial: el *Arte* de José de Anchieta" in Klaus Zimmermann (ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* [= Publicaciones de Instituto Ibero-Americano, vol. 63], Berlin, Ibero-Amerikanisches Institut.
- Rodrigues, Aryon Dall'Ígna. (1998). "O Conceito de Língua Indígena no Brasil, I: os Primeiros Cem Anos (1550-1650)", *Línguas e Instrumentos Linguísticos* 1 (Campinas) 59-78.
- Rossi, Nelson. (1965). *Atlas Prévio dos Falares Baianos. Introdução. Questionário comentado. Elenco das respostas transcritas*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.
- Rossi, Nelson *et alii*. (1963). *Atlas Prévio dos Falares Baianos*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.
- Silva, António de Moraes. (1813). *Diccionario da lingua portugueza*, 2ª ed., 2 v., Lisboa, Tipografia Lacerdina.

Vieira, António. (1856). *Obras várias*, 2 vols., Lisboa.



CARLOS ASCENSO ANDRÉ

Portugal, Universidade de Coimbra

O DE GESTIS DE ANCHIETA ENQUANTO DOCUMENTO CULTURAL

A frequência de textos de natureza épica entre a produção dos poetas novilatinos portugueses é razoavelmente escassa. O caminho inaugurado por Cataldo, logo nos começos do nosso Humanismo, com a *Arcitinge*, não teve, a bem dizer, continuadores. Ainda que decalcados dos poetas clássicos (com destaque para Virgílio), como é usual e como seria de esperar, mormente em género tão específico como é a epopeia, a tendência épica não parece ter atraído os nossos humanistas.

Diogo Paiva de Andrade, em momento já tardio, a par de alguns quantos lampejos de bem menor extensão e significado em outros autores, constitui uma excepção, com os seus *Chauleidos libri duodecim*, sobre o cerco de Chaul de 1593-1594, saídos a lume em Lisboa, em 1628.¹

Dir-se-ia que o clima de euforia reinante, propício ao engrandecimento poético dos feitos que envolvem a expansão, encontrou eco, como sabemos, em língua portuguesa, mas não em latim.

Este facto não deve, em si mesmo, constituir surpresa. Não é a

.....

¹ A. M. L. Andrade, *A Chauleida de Diogo Paiva de Andrade (canto oitavo)*, Coimbra, 1994 (diss. mestrado policopiada).

primeira vez que sustento a tese da reduzida qualidade literária de parte considerável da poesia dos nossos humanistas, mais afeiçoados a vários outros sub-géneros, em prosa, mas incapazes, por via de regra, de ombrear, no texto poético, com os melhores dos poetas portugueses de então. Algumas excepções não são bastantes para desvirtuar o retrato geral. Ora, sendo a epopeia um género nobre – posto que se discuta a sua natureza poética –, é plausível que também aí se verifique o mesmo fenómeno.

José de Anchieta não foge à regra. Nem outra coisa seria de esperar, atendendo à sua inserção epocal. O auge do Humanismo começava já a ficar longe no tempo e, no seu caso, no espaço, e viera dando lugar, progressivamente, a novas ideias, novas formas, novos códigos, novas matrizes. O Barroco, muito embora ainda nascituro, fazia-se já pressentir no tecnicismo verbal e conceptual do Maneirismo, e a Contra-Reforma era uma realidade incontornável, com o peso e o rigor violento da intolerância, sob uma aparente capa de austeridade e candura.

A leitura da poesia composta pelos Jesuítas confirma, de resto, esta impressão. Os textos impressos, tal como os inéditos (que constituem a maioria) raro documentam exemplos de obras literárias de relevo. O que lhes falta em emoção e expressividade sobeja-lhes em artificialismo compositivo.²

São os sinais dos tempos. Um novo período vinha-se desenhando na história literária, com duas características, entre outras:

– o peso da forma, do código, do rebuscado entrelaçar de artifícios técnico-compositivos;

– a opção pela língua nacional, para cujo manejo com destreza o poeta-artífice se sente, porventura, bem mais apto.

É aí que devemos situar José de Anchieta. Homem do seu tempo, havia-se já distanciado dessa Coimbra em que se formara, a escola que envolveu e proporcionou o florescimento de nomes como Diogo de Teive, André de Resende ou Buchanan, entre tantos mais, de maior ou menor valia, como Inácio de Moraes ou Diogo Mendes de Vasconcelos.

.....
² Um bom sumário desse vasto *corpus*, onde avulta a colectânea *Rerum Scholasticarum*, dispersa por várias bibliotecas, pode ver-se em S. T. Pinho, “Literatura humanística inédita do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra no século XVI”, *Universidade(s): História, memória, perspectivas. Actas. Congresso História da Universidade, 7º centenário*, Coimbra, 1991, vol. 4, p. 67-86.

Verdade seja que os nossos humanistas avultaram bem mais na prosa, qualquer que seja o seu domínio temático; aí, não faltam exemplos notáveis, como D. Jerónimo Osório, Damião de Góis, António de Gouveia, Amato Lusitano ou os mesmos André de Resende e Diogo de Teive.

Nem por isso deve subestimar-se o estudo desta nossa poesia humanista, mais tentada que consumada, mal conseguida, diríamos hoje, em formulação verbal tão característica quanto expressiva.

Seja como for, Anchieta abalançou-se ao versejar. Ao contrário dos seus irmãos da Companhia, que preferiram engrossar o *corpus* desse subgénero literário que neles alcançou tão larga fortuna, a epistolografia.

Entre as suas obras em latim, sobressai a tentativa épica sobre os feitos de Mem de Sá, o Governador do Brasil, irmão de Sá de Miranda.

O texto longo, pesado, apostado em seguir de perto os cânones da epopeia e os autores que a enobreceram, não é imune a quanto fica dito. Como obra literária, o *De gestis* peca pelo embrenhado da narrativa, pela aridez de grande parte dos seus fragmentos, pelo excessivo rebuscado da linguagem, em suma, pelo artificialismo técnico-compositivo.

É, todavia, um texto particularmente interessante, sob diversos pontos de vista, e possui algumas peculiaridades que são, só por si, merecedoras de atenção³:

a) É espacialmente situado – escrito no Brasil, sobre o Brasil, sem que, em momento algum, a diegese nos conduza para fora desse espaço geográfico.

b) É escrito por alguém que conhece de perto a realidade narrada e os múltiplos contextos em que a envolve.

c) A acção – de raiz histórica – é próxima, no tempo, de quem escreve.

d) Versa um tema característico – a colonização. Característico, entre outras razões, porque a experiência brasileira é bem diferente da asiática ou da africana que dão corpo a outras narrativas, como as de Cataldo, de Teive ou de Paiva de Andrade.

.....

³ Vd. uma excelente síntese do poema em L. Matos, *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, cap. X — “Le poème d’Anchieta sur le Brésil”, p. 475-505.

e) É, por isso mesmo e finalmente, um texto onde, vindo de quem vem, ou seja, de um participante-actor da mesma acção colonizadora, não é irrelevante decifrar a ideologia do autor, descortinar-lhe a estratégia e, porventura, indagar dos seus objectivos.

É essa peculiaridade que, neste breve espaço, se tentará articular, em dois aspectos essenciais: a expressividade e a ideologia. Apectos, aliás, que detêm entre si íntimas e profundas relações, como sempre acontece e como cumpre a texto escrito por um missionário da Contra-Reforma, onde o zelo proselitista se confunde com a adesão aos projectos expansionistas do país que lhe dá base de apoio. Será aí, de resto, que terá validade questionarmos a isenção deste narrador, mal distanciado no espaço e no tempo, mas, sobretudo, demasiado apegado, do ponto de vista afectivo, à história que narra e aos seus actores, a ponto de permitir, como usualmente sucede, que a emoção lhe desfoque o olhar.

Anchieta, missionário jesuíta, viveu no Brasil. Conheceu de perto a realidade brasileira, deixou-se fascinar por ela, sentiu-a. Pinta-a, por isso, com o realismo afectivo de quem se apega a uma paisagem (mesmo que falemos de paisagem idealizada, como, por vezes, parece ser o caso).

A natureza pujante e esplendorosa de Terras de Santa Cruz é elemento comum a quantos, ontem como hoje, pararam a contemplá-la, tolhidos de surpresa ao primeiro olhar. Destoa, desde logo – e isso, diga-se desde já, é uma nota dominante em Anchieta, que não pode passar despercebida – a imagem de destruição que a acção guerreira dos nativos vai deixando. Em solo fértil e enfeitado de verdura permanente, sementes de fartura enchem leiras fecundas, entre a alegria de campos repletos de cana de açúcar. Tudo isso, no entanto, o indígena arrasou: pôs fim à fartura, incendiou casas, chacinou homens⁴.

O mesmo olhar minucioso é o que se detém na descrição topográfica, precioso no pormenor, atento aos cambiantes, abundante nas notas, nem sempre ingénuas, como quando pretende sublinhar a coragem dos Portugueses que empreendem um assalto. O retrato de Villegagnon é um bom exemplo, ao mostrar a ilha pequena em meio do golfo, rochas e praias a fechá-la a toda a volta, o estreito por onde as naus buscam o mar⁵ e (realce para a onomatopeia)

.....

⁴ *De gestis*, 1365-1367; 1375-1378.

[.....] *raucoque fremunt caua saxa tumultu.*⁶

[.....] onde cavernas profundas ressoam em surdo tumulto.

De não menor expressividade é o recurso à fauna, quando, em sugestivo símile, se recorre ao quadro de um combate entre baleias para tornar mais vivo e intenso o relato de um combate contra os índios, na água. O recurso a este elemento exótico da fauna brasileira não é inédito. Tanto Gabriel Soares de Sousa quanto o P. Fernão Cardim se revelam impressionados com o seu tamanho descomunal, quando acorrem à Baía, em tempo de reprodução⁷. No *De gestis* são estes mesmos elementos que predominam:

*Sic, ubi liquerunt immania monstra profundum
et curuos petiere sinus, quo tempore proli
dant operam, circum Brasillis littora terrae;
crudeles miscent pugnas, turgentibus undis,
altaque spumantem iactant ad sidera pontum.
Stant pauidae in ripa turbae et pignantia spectant,
turbatos inter fluctus ingentia cete;
illa graues ictus horrendaque uulnera acutis
dentibus et cauda ingeminant, immania donec
torquet et in siccis uomit unda cadauera arenas.*⁸

Quando os monstros descomunais deixam as profundezas e buscam o aconchego das enseadas, no tempo em que se entregam à reprodução, nas cercanias das praias do Brasil, enlaçam-se em horrendas batalhas nas águas agigantadas e lançam à vastidão do firmamento o mar revoltado em espuma; queda-se nas praias a multidão estarecida de pavor e observa o combate das imensas baleias no entrecocar das vagas; e elas multiplicam pesadas pancadas e golpes tremendos

.....
⁵ 2540-2544.

⁶ 2549.

⁷ M. Bettencourt, "A fauna brasileira": A. L. Ferronha *et alii*, *A fauna exótica dos Descobrimentos*, Lisboa, Edição Elo, p. 59-104. A referência às baleias e aos autores citados vem a p. 66.

com as aguçadas mandíbulas e com a cauda, ao mesmo tempo que carcaças colossais, as ondas as revolvem e as lançam na areia enxuta.

Ao passar da natureza para o homem, o preciosismo descritivo não se atenua, antes persiste o ofício de pintor, empenhado em trazer diante do olhar os quadros sobre que se debruça. Também aqui, quando a atenção se concentra sobre usos e costumes dos indígenas, é a guerra que domina e não a paz. Realçar a agressividade dos nativos, o seu caráter bárbaro, desumanizá-lo, numa palavra, parece ser esse o desígnio; e, quando assim é, há que admitir que pode sair defraudada a intenção de realismo, por tropeçar em segundas intenções que o poeta jamais deixa de ter presentes.

As paliçadas onde se abrigam no combate são feitas de troncos enormes, dispostos em seis círculos, cravados no chão, presos por espessos cipós e protegidos por um largo fosso, três baluartes e duas torres⁹. Aí fazem os preparativos para a guerra, ao som de música estranha e arrepiante:

*His edit raucos curvata cucurbita cantus,
inserta oblongis calamis resonantibus; illi
horrendum cochleas sinuosas flatibus implent
et saevum reboant. Ea dirae classica gentis.*¹⁰

Nas mãos de uns, uma cabaça recurva, espetada de compridas canas, onde ecoa o som, faz ouvir uma música enrouquecida; outros sopram em búzios retorcidos e soltam um urro horrendo e terrível. Essa é a trombeta da gente selvagem.

A imagem agreste concretiza-se na descrição das armas. Entre o equipamento bélico dos índios, feroz desde a concepção e instrumentos de fabrico, o aspecto medonho das suas pinturas e máscaras e o espírito de destruição que os anima, parece propagar-se, como que por metonímia ou contágio, o espectro de uma selvajaria inumana:

.....
⁸ 1548-1557.

⁹ 307-313.

¹⁰ 411-414.

[.....] *arcus celeresque sagittas
lignaue picta auuium pennis, quae barbara ferro
spumiferique dolat peracuto dente politique
dextra suis, gestatque feros crudelis in usus.*¹¹

[.....] o arco e as setas velozes,
e madeiros enfeitados de penas, que mão bárbara com ferro
talha e faz polir com um dente aguçado de porco a escorrer baba e
espuma
e que o selvagem empunha em suas cruentas usanças.

Possuem ainda escudos impenetráveis, feitos de couro de feras e secos ao sol.

As pinturas de guerra encerram o quadro:

*Omnes uestiti patrio robusta colore
membra: genas illi et frontem mediasque rubenti
turparunt suras; hi nigro corpora sulco
pingentes totos diuersis nexibus artus,
et picto ueras imitantes corpore uestes.*¹²

Todos apresentam os membros descomunais revestidos das cores da tribo:

uns, as faces, a testa e o meio das pernas, tingem-nos de rubro;
outros, traçam o corpo com uma lista negra
e pintam, por inteiro, os membros, com múltiplos entrançados,
e, em tal pintura do corpo, imitam autênticas vestes.

Há os que colam penas ao corpo, os que as usam em profusão a enfeitar a cabeça, os que dependuram enfeites nos cabelos entrançados.¹³

A policromia das penas com que se adornam os nativos fascina o narrador: no cabelo, à volta do corpo, nos braços e nas pernas, uma profusão de penas brancas, vermelhas, verdes, a que se juntam brincos cor de mármore ou translúcidos, pendentes dos lábios.¹⁴

.....
¹¹ 319-323.

¹² 326-330.

¹³ 334-338.

¹⁴ 1644-1647.

O olhar de Anchieta, de facto, parece recair sobre o índio, insistente e, talvez, obsessivamente. Neste aspecto, não se distingue de outros cronistas, viajantes, missionários ou simples curiosos que, pela mesma altura, escreveram sobre o Brasil e sua população nativa. A atracção, por via de regra simpática, pelo exotismo do índio em seus usos e costumes, na paz e na guerra, é uma constante; a atenção dada à profusão cromática de seus ornamentos repete-se em todos os autores, sejam eles estrangeiros, como Jean de Léry, Hans Staden ou André Thévet, ou portugueses, como Pêro de Magalhães Gândavo, Fernão Cardim, Gabriel Soares de Sousa ou Manuel da Nóbrega, para citar apenas alguns exemplos.¹⁵

No caso do nosso poeta, porém, não pode dizer-se que seja um olhar isento, descomprometido, imparcial. A abertura do poema já o prenunciava, de forma bem significativa, nas primeiras referências aos povos que habitavam aquelas paragens – gente bárbara, hostil, de hábitos e aspecto monstruosos, dominada pelo paganismo:

*Obtenebrata diu barathri caligine caeci,
gens fuit australis, saeui subiecta tyranni
colla iugo, cassum diuini luminis aeuum
traducens, multisque malis immersa; superba,
efrenis, crudelis, atrox fusoque cruenta
sanguine, docta necem rapidis inferre sagittis,
immanesque tigres feritate luposque uoraces
et rabidos superare canes saeuosque leones,
humanis auidam pascebat carnibus aluum.
Multa diu scelera intentans, immanibus atri
regnatorem Erebi (qui mortem primus in orbem*

.....
¹⁵ Abundam os estudos sobre estes autores. *Vd.*, a título de exemplo, L. Scalambryn, “Jean de Léry e o Brasil”, *Associação Internacional de Lusitanistas, Actas do Primeiro Congresso*, Poitiers, 1988, p. 117-128; J. T. M. O. lo Greco, “Os humanistas e os «selvagens» (os discursos de Jean Léry, Hans Staden e André Thévet)”, *Associação Internacional de Lusitanistas, Actas do Terceiro Congresso*, Coimbra, 1992, p. 881-901; L. Albuquerque *et alii*, *O confronto do olhar – o encontro dos povos na época das navegações portuguesas*, Lisboa, Caminho, 1991; I. Santos, “«Negaças e espantalhos...», arte de contar como arte de viajar na literatura portuguesa de viagens ao Brasil (meados do século XVI – início do século XVII). Do exótico ao endótico”, *Associação Internacional de Lusitanistas – Actas do Quinto Congresso*, Coimbra, 1988, vol. III, p. 1409-1427.

induxit, primus seducens fraude parentes)
sponte sequens factis, multorum corpora saeuo
discerpens leto, crudele superba furore
*Christicolas multo populabat funere gentes.*¹⁶

Há muito envolta nas trevas escuras do negro abismo,
 havia um povo nas terras do sul, de cerviz sujeita ao jugo
 do cruel tirano, a levar uma vida vazia de luz divina,
 mergulhada em tristezas sem conto; arrogante,
 descomedida, cruel, medonha, banhada
 de sangue, experimentada na arte de matar com a seta ligeira,
 superava em ferocidade os monstruosos tigres, os lobos vorazes,
 os cães raivosos e os terríveis leões
 e apascentava a pança esfaimada com carnes humanas.
 Longamente se afadigava em crimes sem fim; por natureza, seguia,
 na crueldade de seus actos, o senhor do Érebo (o primeiro a trazer
 a morte ao mundo, o primeiro a levar ao engano nossos pais); corpos aos
 montes,
 dilacerava-os em terrível chacina; assim, com a altivez de uma fúria
 cruel,
 dizimava os povos cristãos em luto sem fim.

Nesta mesma ideia insiste, não muito adiante, quando alude à verdadeira razia feita pelos índios em homens e culturas. Começa a a repetir-se com insistência a afirmação de que o nativo farta de sangue as panças esfaimadas (*avidos uentres* – palavras que o evoluir do texto revelará recorrentes).¹⁷

A selvajaria é nota dominante. Não será por acaso que se detém a descrever as práticas de feitiçaria; aqui, no entanto, o quadro pouco além vai de generalidades, como a alusão a mãos mentirosas, enganadoras, ou aos lábios que chupam o corpo febril; fica a sensação de um conhecimento vago e difuso, de quem conta por imaginar, mais do que por viver ou conhecer de perto a realidade narrada. O que, atendendo aos termos utilizados, torna ainda mais evidente a falta de isenção do narrador.

.....
¹⁶ 131-145.

¹⁷ 199-215.

Uma tal visão do índio culmina na atenção que repetidamente é conferida aos costumes antropofágicos.

Os índios têm por hábito

*humana insanis absumens corpore malis*¹⁸

estraçalhar corpos humanos com monstruosas mandíbulas.

O cerco que erguem em volta do inimigo é sugestivamente comparado, em símile, a um ataque desencadeado por lobos esfomeados contra um redil de cordeiros transidos de pavor. Além da reminiscência clássica, posto que amplificada na sua brutalidade, ressaltam as marcas próprias do proselitismo jesuíta: o acto é ímpio, as vítimas são cristãos, a comparação tem raízes bíblicas – lobos contra ovelhas.¹⁹

Na boca dos colonos que apresentam uma petição a Mem de Sá – um angustiante pedido de socorro – esse é o argumento primeiro. A embaixada refere, em termos de grande crueza, as práticas canibalescas dos indígenas que “estraçalham as carnes” (*carnes discerpant*), as “assam” (*assent*) e as “mastigam” (*corrodant*).²⁰

Também aqui a expressão de monstruosidade é merecedora de realce. O relato da preparação do banquete canibalesco constitui um retrato de perfídia, onde o desenho do ardil, da cilada enganosa, documenta requintes de perversão e crueldade.

Quando os náufragos dão à costa, espera-os, sem que o suspeitem, a pior das sortes, disfarçada de acolhimento caloroso – bondade aparente, enganador conforto, repouso ilusório. A refeição que lhes é preparada mais não visa que engordar a vítima e tornar mais apetecido o repasto. As fogueiras que lhes aquecem os membros enregelados repõem nas carnes um viço mais grato ao paladar. A *auri sacra fames* de Virgílio é, aqui, com mudança de uma só palavra, *carnis sacra fames*. Ao mesmo tempo que, na aparência de hospitalidade, o festim se prepara, hordas selvagens chamam os vizinhos ao banquete.²¹

.....
¹⁸ 824.

¹⁹ 825-836.

²⁰ 969-978.

²¹ 2195-2205.

Nada de que o leitor não pudesse, antes, suspeitar. Poucas dezenas de versos atrás, era precioso de pormenores o retrato da praia onde os barcos haveriam de acostar. O *habitat* das tribos canibais constitui, em si mesmo, uma pintura macabra:

*Proxima crudelis circumstant littora terrae,
saeuus inaccessas ubi siluas hostis et atra
tectata collit multum fumum eructantia, cantus
assiduos resonans, magno spumantia uina
igne coquens, caelumque replens clamore profundum.
Humano hic semper tellus perfusa madescit
sanguine, quem, miserum confringens tempora, fundit
dextera saeuorum, tectis pendentque sub atris
humanae assatae uulcani ad lumina carnes
et nudata suis caluaria crinibus ipso
portarum ingressu spoliataque carnibus ossa.*²²

Ali em volta, alongam-se as praias da terra cruel,
onde o horrendo inimigo habita selvas inacessíveis e tenebrosas
casas que despejam aos golfões um fumo cerrado;
aí entoa cantos sem cessar, cozinha, em fogueira enorme,
vinhos espumejantes e enche de gritaria a vastidão do firmamento.
Aí sem cessar se encharca a terra, empapada de sangue
humano que a mão dos selvagens, ao despedaçar os crânios dos degra-
[çados,
vai espalhando; dos tectos enegrecidos pendem
carnes humanas, assadas ao lume das fogueiras,
e surgem pendurados à entrada dos portais crâneos desnudados
de cabelos e ossos rapados de carnes.

Todo este realismo descritivo não é ingênuo e dificilmente esconde estar ao serviço de uma finalidade previamente anunciada. De há muito o contraste havia sido estabelecido, proclamado: antes era a selvajaria, a crueldade, os costumes bárbaros e inumanos, hábitos bem enraizados no mais íntimo da personalidade indígena, pois resultavam

.....
²² 2153-2163.

de um *sanguinolentus edendi amor* (“uma sanguinária paixão pela comida”, 1096) que levava incessantemente a *hominum carpentes dentibus artus* (“triturar com os dentes corpos humanos”, 1103).

A descrição avançava e adensava-se o retrato chocante.

A poligamia leva os índios a espojarem-se no esterco, como porcos (1105), mergulhados na bebedeira do nascer ao pôr do sol, noites a fio, sempre a encher a pança de vinho²³. O retrato da embriaguez era habilmente pintado com um preciosismo repugnante, a que leitor algum deixaria de ser sensível:

*Impletum exonerant stomachum, potata uomentes
uina; bibunt iterum pleno de uentre uomenda;
hic uomit, ille capit uomitum cratera bibitque.*²⁴

O bandulho empanturrado, aliviam-no, vomitando o vinho que beberam; e voltam a beber quanto hão-de vomitar da pança farta; um vomita, outro apanha o vômito num vaso e bebe-o.

Não menos monstruosa era a pintura do churrasco humano, as carnes dilaceradas espetadas em varolas e a assar ao lume.²⁵

E, logo depois, sobressaía a firmeza do Governador, que determinara a paz, a acalmia, o fim da loucura:

*At nunc cuncta silent, nullis clamoribus aedes
confusae resonare; furor cessauit, habetque
omnia blanda quies.*²⁶

Mas agora tudo se queda em silêncio; nas choupanas nenhum clamor se faz ouvir; a fúria cessou; apoderou-se de tudo uma suave acalmia.

As leis de Mem de Sá, impostas pela força, alcançavam indesmen-

.....

²³ 1114-1120.

²⁴ 1124-1126.

²⁵ 1130-1133.

²⁶ 1136-1138.

tíveis efeitos, ensaiados em mais do que um lugar e concretizados em múltiplos domínios:

- a) Abolição da antropofagia e dos horrendos rituais canibalescos.²⁷
- b) Fim do nomadismo, com a coacção a uma vida sedentária em aldeias.²⁸
- c) A pregação do nome de Cristo, a conversão à fé cristã, a submissão aos preceitos e ritos da Igreja Católica.²⁹
- d) A aceitação do poder português, com imposição do pagamento de um tributo à coroa.³⁰

Reina, enfim, a aparência de felicidade, que transparece dos cânticos, agora bem diferentes, entoados, em meio das celebrações da nova fé, pelos indígenas conversos.³¹

Irrompe, assim, a euforia do missionário catequizador, em quem a conquista e a conversão se confundem e mutuamente se legitimam.

Afinal, a coroa portuguesa não se abalancara aos descobrimentos e à expansão movida pelas gemas do Oriente ou pela opulência do Ganges, antes pelo desejo incontido de levar a povos longínquos a fé cristã:

..... *Sed diuinum deducere ad omnes,
Christe, tuum nomen gentes, quae climata terrae
cumque colunt, mouit mentem succensa cupido
insolitas tentare uias terraeque labores
Oceanique minas, tumidumque furentibus undis
intactum armatis discindere puppibus aequor.*³²

..... mas levar o teu nome divino,
ó Cristo, a todos os povos, qualquer que seja o clima da terra
que habitem; o coração, impele-o um desejo inflamado
a buscar rotas desconhecidas, os padecimentos da terra
e as ameaças do mar; e o Oceano agigantado pela fúria das ondas
e nunca antes navegado, a fendê-lo com a proa das armadas.

.....
²⁷ 906-942.

²⁸ 1027-1059.

²⁹ 1060-1069.

³⁰ 1681-1700.

³¹ 1348-1359.

³² 1704-1709.

Sobressai, portanto, da mudança de costumes levada até ao Brasil pelos Portugueses, nomeadamente pelo herói do poema, o Governador Mem de Sá, o zelo missionário expresso através de um entusiasmo poético incontido e preso de um imenso fervor religioso.³³

Impõe-se, uma vez mais, uma comparação, posto que fugaz, com outros autores que se detiveram a dar conta do seu encontro com o outro por terras brasileiras.

Jean de Léry revela-nos um indígena exótico, diferente dos costumes ocidentais, mas humano. A própria antropofagia é por ele vista com alguma condescendência.³⁴

O mesmo se dirá de outros viajantes não portugueses, onde chega a vislumbrar-se alguma simpatia, no plano filosófico. Tal como Léry, também Hans Staden e Thévet escrevem com algum distanciamento, na óptica de quem pretende conhecer “o outro”. Raro se notam, em suas obras, juízos de valor; mesmo quando o canibalismo é posto em causa (e nunca deixa de ser condenado), limitam-se a adoptar uma atitude que pode ser crítica ou depreciativa, mas não se deixam, por via de regra, tomar por qualquer instinto de agressão; condenam, é certo, mas é como se o assunto lhes não dissesse directamente respeito.³⁵

Entre os Portugueses, Pêro de Magalhães Gândavo parece nutrir, mesmo, acentuada simpatia em relação ao índio, usualmente considerado terreno agreste, natureza em estado bruto, mas apto a ser moldado, para nele cair a sementeira da fé cristã. A antropofagia é considerada pelo autor da *História da Província de Sancta Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* (1576), uma prática brutal e animalésca de quem vive imerso no vício. Gândavo fica-se, porém, pelo relato, tão imparcial quanto possível.³⁶

Esta é, aliás, a posição mais corrente entre os europeus: condenação, sem dúvida, mas distanciamento, misturado com alguma simpatia. O P. Fernão Cardim, também ele jesuíta, chega a ironizar sobre os hábitos canibais. O repúdio é generalizado, mas não a ponto de servir de argumento para legitimar qualquer prática política ou militar.³⁷

.....
³³ *Vd.* também 2088-2108.

³⁴ L. Scalabrín, *op. cit.*.

³⁵ J. T. M. O. lo Greco, *op. cit.*.

³⁶ M. C. Pinto, “O tratado da província do Brasil de Pêro de Magalhães Gândavo - a ideia do Brasil nos cronistas e viajantes portugueses dos séculos XVI e XVII”, *Associação Internacional de Lusitanistas - Actas do Primeiro Congresso*, Poitiers, 1988, p. 129-140.

A comparação torna-se particularmente sugestiva se juntarmos, em rápido olhar, três outros homens que escreveram, em momentos e circunstâncias diversas, sobre o Brasil e o confronto do europeu com a realidade humana e social brasileira: o P. Manuel da Nóbrega, Bartolomé de las Casas e, mais tarde, o P. António Vieira.

Manuel da Nóbrega, jesuíta e missionário, parece oscilar entre alguns resquícios de respeito pelo indígena e a sua concepção de um ser quase brutal; se, por vezes, omite juízos valorativos sobre as práticas índias, outras vezes rende-se a uma atitude pragmática de quem entende ser a sujeição absoluta o modo mais eficaz de alcançar a concretização dos objectivos religiosos (e também económicos e políticos) que animam os Portugueses.

Bartolomé de las Casas coloca-se em posição quase diametralmente oposta. O respeito pelo índio enquanto ser humano determina a recusa da sua humilhação e da violência como via para alcançar a conversão.

Já no século XVII, o P. António Veira há-de olhar criticamente para os métodos de coacção usados pelos seus antecessores. Os tempos eram outros, dir-se-á; e Vieira uma personalidade bem diferente, acrescento. O seu olhar retrospectivo é o de um censor que, com severidade, julga deficientes os resultados da catequização efectuada no século anterior.³⁸

Não assim José de Anchieta, na epopeia como nas cartas, sempre animado de um zelo missionário que o leva a admitir todos os meios, da sedução à violência, para alcançar os objectivos da missionação.³⁹

Dois aspectos ligeiramente marginais a quanto fica dito, mas nem por isso menos significativos, ajudam a completar este retrato de Anchieta e a definir com maior precisão a sua estratégia ideológica na concepção do *De gestis*.

.....
³⁷ A. L. Ferronha, “O encontro inesperado”, L. Albuquerque *et alii*, *op. cit.*, p. 215-255; R. Loureiro, *ibidem*, p. 259-285.

³⁸ J. O. Beozzo, “O Diálogo da conversão dos gentios. A evangelização entre a perversão e a força”, *Actas do Congresso Internacional de História «Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas»*, Braga, Universidade Católica Portuguesa – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses – Fundação Evangelização e Culturas, 1993, p. 551-587.

³⁹ D. M. V. Mindlin, “*Ite, inflamate omnia*, ou nas pegadas de Inácio”, *Associação Internacional de Lusitanistas - Actas do Quinto Congresso*, Coimbra, 1998, vol.III, p. 1791-1798; V. Arêas, “«O pelote domingueiro», um contrafactum de Anchieta”, *ibidem*, vol. I, p. 333-341.

Por um lado, algumas considerações a respeito dos Franceses, expressas no melhor espírito contra-reformista, entre azedas imprecações e proclamações condenatórias. Consigo traziam os Franceses tudo quanto representa o mal, a heresia, a perversidade ímpia que se havia apoderado dos tempos modernos: livros de Lutero, escritos *peruersa mente*, de Melancton, que “vomitou” as suas blasfêmias de um *foetido corde* (“coração nauseabundo”), de Johannes Brenz, o da “boca impura”, de Calvino. Este último será, aparentemente, o mais execrando aos olhos do narrador, atendendo ao tempo que dispense a invectivá-lo: é uma fera (*bellua*), “arrotada” pelas ondas do Tártaro, uma serpente insidiosa a envolver em espirais a fortaleza e a revolver-se em chamas, ao mesmo tempo que faz silvar a língua de três lâminas.⁴⁰

Por outro lado e em sentido inverso, o panegírico da Companhia de Jesus, cujos padres, afadigados nas tarefas da missionação, suportam todos os ardores da canícula, o flagelo das chuvas, a fome e a sede, movidos tão-somente pelo zelo de arrancar às trevas da ignorância e dos Infernos os povos do Brasil.⁴¹

Acresce, ainda, o elogio da violência, a defesa da destruição como forma de impor a lei de Cristo e a verdadeira doutrina. Mem de Sá não hesitou, face aos indígenas, em arrasar campos e povoados, deixando atrás de si um retrato de terra queimada, porventura convertida.

Curiosamente, esse é o quadro pintado pelos próprios índios que se apresentam, suplicantes, ao Governador, a pedir a paz: a paisagem de uma terra calcinada, semeada de morte, um retrato de dor e destruição, com o sangue a tingir a terra e as próprias florestas, viúvas e filhos órfãos recobertos de luto e de lágrimas no meio de aldeias chacinadas. Como se esta paisagem não bastasse, o castigo não menos terrível para quantos recusaram vergar-se ao poderio português e preferiram a fuga – a esses, persegue-os a fome, a dizimá-los sem piedade no meio da floresta onde em vão se abrigaram.⁴²

Com os Franceses, após a vitória, o comportamento não foi diferente: o forte de Villegagnon totalmente arrasado, a euforia do saque e

.....
⁴⁰ 2884-2897.

⁴¹ 1273-1279.

⁴² 2046-2056.

da pilhagem, o fogo purificador a semear de destruição tudo quanto pudesse ser vestígio do inimigo blasfemo reflectem um comportamento típico das tropas conquistadoras, no Brasil como na Ásia; mas a empatia do narrador, nunca disfarçada, diz bem da sua opção consciente e assumida.

Estejam em causa os Índios gentios ou os hereges Franceses, o narrador não esconde a sua satisfação pelos resultados atingidos: a ruína, a destruição, a chacina, o caminho tido por adequado para dar início à tarefa missionária da conversão.

O que fica é um retrato de cinzas, para dar lugar, a partir do caos, à sementeira da fé cristã. Na óptica de Anchieta narrador dos feitos de Mem de Sá, é a pureza a partir da terra queimada, a vida a renascer de um húmus em ruína.

Falar da isenção do narrador, quatro séculos antes de esse conceito ter suscitado amplas reflexões no seio dos estudos literários, é, obviamente, um anacronismo de legitimidade mais que duvidosa. Não era isento Anchieta nem teria de sê-lo. Como o não eram quantos acima se referem, portugueses ou estrangeiros, do seu tempo ou posteriores.

A crítica literária, de resto, não é, em circunstância alguma, um juízo de intenções, muito menos um novo tribunal censório a título póstumo e de efeitos retroactivos. Mas também dela se não pode esperar nem se lhe pode pedir que seja omissa ou desatenta.

Anchieta será, em outros textos – é-o por certo – bem diferente. No *De gestis*, porém, legítima, em muitos e variados passos, esta leitura.

Um olhar sobre o Padre da Companhia de Jesus, missionário e catequizador, homem do seu tempo, revela um discurso proselitista animado do zelo da Contra-Reforma, não raro surpreendentemente violento e intolerante, que encaixa bem no contexto em que se forjou e floresceu a personalidade de quem o escreve.

E um olhar sobre o poeta descobre uma epopeia bem distante de muitas outras que nos legara o passado, próximo ou remoto, uma epopeia que, nem por ter eleito um tema não mítico – ou talvez por isso — se tornou mais humana. Dos poemas clássicos que reflectem as contradições da condição humana, pouco resta aqui. Fica, isso sim, um qua-

dro no qual um outro épico, mil e quinhentos anos antes, Virgílio, não aporia facilmente a sua assinatura: a imagem do vencedor a erguer-se, impante de triunfo e arrogância, sobre o cadáver humilhado do vencido.



CARLOS CASTRO BRUNETTO

Espanha, Universidade de La Laguna

A IMAGEM DO PADRE ANCHIETA EM PORTUGAL E A MENSAGEM ICONOGRÁFICA

No trabalho que agora apresentamos, pretende-se examinar a percepção portuguesa da imagem do Padre Anchieta um século após a sua morte. Há que se considerar o fato de que existe uma iconografia lusa contraposta a uma iconografia espanhola, pois os interesses propagandísticos dos espanhóis com relação à figura de Anchieta são diferentes aos dos portugueses no século do triunfo católico: o Seiscentos.

Com efeito, e como demonstramos em trabalho anterior, a obra de Baltasar de Anchieta Cabrera y San Martin intitulada *Compendio de la Vida de el Apóstol del Brasil...*, publicada em 1677, apresenta em uma gravura no interior do livro o então *Servo de Deus* como místico e escritor do poema *De Beata Virgine Dei Matre Marie*. Entretanto, o significado profundo da imagem é o seu valor místico, pois vê-se Anchieta figurado escrevendo um livro. Tal representação reflete os atributos próprios dos grandes doutores da Igreja e dos santos reformadores das ordens religiosas desde o século XVI, a exemplo da iconografia de Santa Teresa de Jesus, São Pedro de Alcântara ou Santo Inácio de Loyola.

No trabalho acima referido também afirmávamos que a escolha da imagem foi feita pelos próprios descendentes do Padre Anchieta, com a finalidade de apresentá-lo como herói da evangelização no Novo Mun-

do e situá-lo entre os grandes santos do Seiscentos. Assim, a família ganharia um “brasão” que fortaleceria a sua ascensão social.

Mas no caso português tal preocupação era desnecessária porque a consideração da Companhia de Jesus estava mais que garantida, e os biógrafos do Padre Anchieta interessavam-se tanto pelos dados da sua vida como pelas “maravilhas por ele obradas”, assim como pelos seus escritos, ou seja, pelo conjunto da sua obra.

De qualquer forma, seria importante compreender que Anchieta personalizava, no século XVII, a imagem do perfeito construtor português da América lusitana por sua função de evangelizador e gramático da língua tupi, bem como aliado dos interesses da coroa lusa. Nesse sentido, convém lembrar que o próprio Anchieta apoiou Mem de Sá nos seus intentos de pacificar os indígenas, que em muitos casos eram massacrados. Segundo as palavras de Ronaldo Vanifás:

O certo é que, como observou Gabriel Soares, os índios tupi se afastavam do mar, para onde se tinham dirigido em busca da Terra sem Mal. E quando não fugiam do cativoiro e das carnificinas lusitanas, faziam-no dos jesuítas, dos aldeamentos da Companhia de Jesus que, coincidentemente, começaram a ser instalados na mesma época em que se instituiu o governo geral, ganhando impulso exatamente no governo do implacável Mem de Sá. Também por isso, o governador receberia o louvor dos inacianos, e ninguém menos do que Anchieta, autor do poema laudatório *De gestis Mendi de Saa*, feitos de Mem de Sá.¹

Ainda que Anchieta apoiasse os interesses do governo português, também é certo que estava completamente entregue à ação pacificadora e evangelizadora. Portanto, não poderia fugir dos estereótipos existentes na Europa, desde a Idade Média, com referência aos “selvagens”. Bondade e mansidão são características naturais desses povos, e Anchieta, assim como o resto dos mais importantes jesuítas, deixaram testemunhas das suas opiniões a esse respeito. Talvez o aspecto mais importante da obra de Anchieta seja o conceito desenvolvido sobre os índios como “gentio” capaz de aceitar a religião.

Sobre essas idéias observa Ronald Raminelli:

.....

¹ Ronaldo Vanifás, *A Heresia dos Índios*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, p. 48.

No primeiro ano de permanência no Brasil, o Padre Manuel da Nóbrega concebia os nativos como página em branco, acreditando na maleabilidade e flexibilidade espiritual do gentio. Os índios desejavam aprender a doutrina, abraçar o cristianismo e abandonar os maus costumes de matar e comer carne humana. Os meninos demonstravam muito amor aos sacerdotes, sabiam as orações e ensinavam uns aos outros (...) Para José de Anchieta, os ibiraiaras se destacavam entre os povos do litoral pela sua razão, inteligência e mansidão dos costumes, pois mesmo antes da chegada dos religiosos já regiam as suas vidas segundo alguns preceitos cristãos (...)²

Assim, os historiadores apresentam uma imagem de Anchieta nessa dual vertente: de instrumento colonizador e de evangelizador carregado de boas intenções. Entretanto, tal idéia fora concebida desde os inícios do século XVII. Foi o padre Simão de Vasconcelos quem publicou em 1662 a *Chrónica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, sendo um dos primeiros historiadores da Ordem a refletir esse espírito, ou seja, o conceito de “amansador do gentio”.

Entretanto, a obra decisiva nesse sentido foi a hagiografia de sua autoria publicada poucos anos depois, em 1672, intitulada *Vida do Venerável Padre José de Anchieta*. No interior do livro aparece uma gravura não assinada e incluída após as licenças ordinárias, e antes do início do capítulo I, do livro I. Mostra-se o Jesuíta vestido com a roupa própria da sua Ordem e pregando a uma série de animais que, mansamente, o escutam.

.....
² Ronald Raminelli, *Imagens da Colonização*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1996, p. 42-43.



“José de Anchieta pregando às feras”

Gravura anônima do séc. XVII

No interior da “Vida venerável Padre José de Anchieta” 1672

Esses animais são quatro onças, uma cobra, um macaco, um gafanhoto e, na árvore que o cobre, uma arara e uma espécie de águia. A presença das onças faz alusão à ferocidade, força, energia e rotundidade de leões e tigres; e Anchieta amansou-as³. O macaco, por sua vez, e continuando a tradição iconográfica cristã, simboliza o mais baixo da natureza humana, os vícios, e a cobra o princípio do mau, e também Anchieta amansou-os⁴.

Mas o autor da gravura acrescenta a singeleza do gafanhoto; a águia, pousada na árvore, mostra-se como a mensageira dos céus que socorre o Jesuíta. Não podemos evitar de entender ainda, a dupla presença dos princípios contrapostos do bem e do mal nas figuras da águia e da cobra, com o triunfo do bem. E a arara, uma ave, apercebida como símbolo do pensamento e das idéias insufladas por Deus, mas que na gravura torna-se brasileira, como imagem tropicalizada da presença de Cristo perante o gentio através de Anchieta⁵.

³ Vozes “León” e “Leopardo” em Federico Revilla, *Diccionario de Iconografía*, Cátedra, Madrid, 1990, p. 224-225.

⁴ *Ibidem*, p. 261.

O essencial é compreender que na gravura aparecem os princípios geradores da luta entre o bem e o mal, simbolizado pelos animais⁶ que escutam Anchieta, e a própria figura do Jesuíta como instrumento de Deus. A mesma cena apresenta outras imagens em segundo plano. No fundo aparece uma cidade, sem dados geográficos específicos que possam indentificá-la, e à sua esquerda, uma barca com pescadores lançando as redes e as aves voando sobre ela.

A interpretação imediata da gravura mostra-se dificultosa devido às próprias figuras representadas na cena, porque nem todos os seus hagiógrafos se interessam pelos mesmo fatos memoráveis, nem os estudam com a mesma profundidade. Eis que, a melhor maneira de interpretar o seu significado é estudar a obra de Vasconcelos.

Assim, no capítulo XII, do livro IV, da *Vida do Venerável...* encontramos a explicação da gravura. O autor relata a pescaria milagrosa em Maricá, no litoral norte do estado do Rio de Janeiro. Uma série de acontecimentos prodigiosos sucederam no ano de 1584, quando uma expedição, composta por caçadores e índios, acompanhados pelo Padre Anchieta e pelo irmão Pedro Leitão, dirigiu-se para Maricá com a intenção de procurar caça para o sustento dos religiosos, ocasião aproveitada por Anchieta para retirar-se à oração.

A ação descrita por Vasconcelos desenvolve-se em dois momentos; o primeiro aponta a sua relação com as feras, e o segundo, o acontecimento da pescaria.

(...) fizeram noite no caminho ao pê de hum penedo, que chaman Itaipuig em huma choupana de palha; he o lugar suspeito de onças, & tigres feros, que por alli assaltam os que passam; eis que alta noite sentio o companheiro que Ioseph saia fora (parece que a orar mais ao descoberto do ceo), & entrando depois de largo espaço, tomou um cacho de bananas, & lançadandoas poucas, & poucas pera fora, dizia, tomai, tomai vos outras vossa porçam, sem verem com quem falava; sahio o Irmão, & perguntoulhe, vossa Reuerencia a quem lança essas bananas?. Respondeolhe, a estas minhas companheiras; ficou entendendo que eram as onças que o acompanharam (...).

⁵ Para o simbolismo da águia, *cfr.* Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, Labor, Barcelona, 1991, p. 57-58.

⁶ *Cfr.* Voz "Animales", *ibidem*, p. 69-73.

A segunda maravilha seja, que por traça e ajuda de Ioseph colheram os ministros da pesca tam grande quantidade de peixe, de diuersas sortes, que pareceo a todos mais milagre que cazo natural (...) Succedeo depois desta segunda marauilha maior, porque correndo no cheiro de tanta quantidade de peixe, bandos de aues de rapina, maritima & terrestres, chegaram a ser tantas que impediam os officiais que obrauan a salga, soffregas & voraces; queixaramse ao Padre Ioseph que pera enxotallas gastauam muita parte do tempo; acuido elle reprehendo as aues, & lhes mandou que se apartassem, & nam fossem mais importunas aos que trabalhauam, & que acabada a pescaria tornassem, porque achariam seu quinham. Era o imperio de Ioseph efficaz, à vista de todos se despediam pellos ares, sem tornar uma só, té que acabada a obra toda foram vistas tornar os bandos buscar sua prometida porçam.⁷

Esse trecho da obra demonstra a procedência do tema desenvolvido na gravura. Talvez foi escolhido pelo autor da mesma, sob ditado do autor do livro ou de outro jesuíta responsável pela publicação, por reunir em uma só imagem as duas vertentes do significado profundo de Anchieta, qual seja o seu papel como evangelizador das almas – o gentio poderia ser assimilado simbólicamente às feras selvagens, capazes de receber a doutrina, como é o caso das onças– e a sua santidade pelos prodígios obrados na pescaria em Maricá.

Taumaturgia e ação missionária inserem-se uma dentro da outra nesta imagem iconográfica, apresentando em um só motivo o valor de Anchieta. É evidente que não se trata de uma novidade iconográfica, pois apresenta temas recorridos na iconografia do Barroco, onde é freqüente essa duplicidade da mensagem: uma evidente no primeiro plano, e outra, mais oculta, no segundo.

Na obra de Vasconcelos Anchieta é, portanto, figura taumatúrgica, assimilando-se também à imagem do apaziguador das almas que são encaminhadas “à fe e à obediência ao rei de Portugal.” Assim poderia entender-se que a gravura esconde intenções políticas; mas, cuidado, essa idéia de que é uma mensagem oculta seria para nós, homens do século XX, mas não para o leitor do século XVII, que iria entender de maneira lógica a ação de Anchieta em favor da natural expansão da

.....

⁷ Simão de Vasconcelos, *Vida do Venerável Padre José de Anchieta*, Lisboa, 1672, p. 275-276.

monarquia portuguesa, defensora da causa cristã através do seu “direito de padroado.”

Eis que essa efígie reúne ao taumaturgo-evangelizador-e aliado dos interesses da coroa⁸. Por isso mantemos a teoria de que se trata de uma “iconografia portuguesa”, porque defende os três interesses. É, portanto, diferente da iconografia espanhola, mais próxima da conveniência familiar e do misticismo. Aliás, na Espanha não fora tão assimilado o surto evangelizador e a sua missão com os índios; porém, para os jesuítas portugueses esse era o significado principal de Anchieta. Para os espanhóis tratava-se de mais um missionário, como tantos outros existentes na América hispana.

Outra questão bastante relevante ainda deve ser destacada. Não é possível fugir de uma comparação entre a iconografia apresentada e o mito de Orféu⁹. A mitologia e as pinturas que recolhiam a história do filho de Eagro, mostrariam-se como magnífico exemplo para a criação do tema figurativo. O poeta, músico e cantor que transformava o bravo temperamento dos animais selvagens, homens e até rios em recanto de paz e tranqüilidade, seria um precedente cultural de Anchieta para os portugueses do século XVII. Assim, na mitologia, poderia achar-se uma primeira referência iconográfica para o anônimo criador do tema.; eis que “Anchieta transforma-se no novo Orféu”, ou no Orféu cristão. Trata-se, então, da cristanização de um tema pagano, situando a arcádia mitológica em solo brasileiro.

Mais uma vez encontramos a duplicidade na imagem: um primeiro nível ideológico, talvez inspirado na mitologia e dirigido aos leitores mais cultos, e um segundo nível hagiográfico, mais orientado para a leitura complacente da vida do Apóstolo do Brasil.

As referências iconográficas que talvez teve o autor da gravura estariam inseridas no contexto artístico flamengo e italiano. Flamengo porque são vários os artistas, gravadores e pintores que enviaram obras para Espanha e Portugal desde o século XVI, como é o caso de Jan

.....
⁸ Sobre a postura política de Anchieta com relação ao governo filipino, *vide*, Roseli Santaella Stella, “Anchieta Frente ao Governo de Felipe II no Brasil”, *Anais do Congresso Internacional IV Centenario de Anchieta*, Universidad de La Laguna, Tenerife, [No prelo].

⁹ Como simples referência ao mito de Orféu, *cfr.* José Luis Arriaga, *Diccionario de Mitología*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1988, p. 247-248.

Brueghel de Velours (1568-1638) e David Teniers, o Jovem (1610-1690). Ambos nas suas obras trataram de aspectos da natureza, da representação dos animais, e, o próprio Brueghel, do tema de Orféu. Jan Roos (1591-1638), pintor nascido em Antuérpia, pintou uma bela obra onde incluiu animais tranquilamente ouvindo a música e o canto produzidos por Deus. Afinal, interessa notar a existência de motivos iconográficos no mundo flamengo que poderiam ter influenciado no ambiente artístico lusitano, considerando a notável presença de uma colônia artística dessa procedência no País, igualmente de ateliês de impressores e gravadores, em especial, estabelecidos em Lisboa.

Também devemos ressaltar a presença do tema mitológico nas artes em Itália. É o caso de Marcantônio Raimondi que, por volta de 1505, gravou uma estampa de Orféu. No século XVII, e como possíveis referências, contamos com quadros onde mostra-se o tema. O que foi pintado por Sinibaldo Scorza (1589-1631), e pertencente a uma coleção particular, apresenta os animais ouvindo a música de Orféu. Seria um bom exemplo da tendência figurativa italiana cujo surto influenciaria na segunda metade do século XVII, a muitos pintores portugueses que abandonavam os esquemas figurativos barrocos de traços hispanos para abraçar as formas vindas da Itália após da Restauração¹⁰.

A gravura de Anchieta inserida na obra de Vasconcelos teria muito sucesso em Portugal desde a data em que foi publicada, porque chegou ao Brasil pouco tempo depois, servindo de modelo a uma das primeiras imagens pictóricas do Padre Anchieta. Tanto que na sacristia da igreja dos jesuítas de Salvador, hoje Sé da cidade, acha-se um caixitão no qual Anchieta é representado, tendo sobre o ombro direito uma onça. É mais que provável que a fonte iconográfica fosse a gravura portuguesa incluída na obra de Vasconcelos. No geral, a pintura é muito rude e apenas interessa por ter sido inspirada na referida obra, sendo que também não acrescenta nada ao motivo figurativo.

.....
¹⁰ É bastante extensa a bibliografia que poderia ser citada sobre a presença de Orféu na pintura européia dos séculos XVI e XVII. Talvez, como publicações mais interessantes, queremos destacar os seguintes catálogos de exposições: AA.VV.: *David Teniers, Jan Brueghel y los gabinetes de pinturas*, Museo del Prado, Madrid, 1992. Também AA.VV., *Les métamorphoses d'Orphée*, Editions Musée de Beaux-Arts de Tourcoing-Les Musées de la ville de Strasbourg-Musée Communal d'Ixelles, Bruxelles, 1995.



“José de Anchieta e a onça”

Pintura sobre tábuas

Anônimo brasileiro, 1ª metade do séc. XVIII, Sé da Bahia

Há outro óleo sobre tela existente no Colégio de Anchieta, em Novo Friburgo, que segundo o professor Valladares provém da Europa, tendo sido executada no século XVII¹¹. No caso, apreciamos novamente que a fonte de inspiração do anônimo pintor foi a gravura do livro de Vasconcelos. Em primeiro plano, Anchieta acaricia duas onças e outra fera; no plano do fundo reflete-se a cena da pescaria de Maricá, com as aves voando sobre a barca e, à direita, insere-se um motivo novo: um jesuíta que abençoa ou batiza um índio. A comparação entre a mansidão da fera e a do índio é mais que garantida. É o triunfo plástico da idéia do bom selvagem, existente na literatura piedosa brasileira e nas cartas jesuíticas desde o século XVI.

¹¹ Clarival do Prado Valladares, *Nordeste Histórico e Monumental*, Val Editora, Bahia, 1990, vol. IV, p. 60.

Pouco podemos acrescentar sobre a história da pintura em questão, porque não tivemos acesso direto às fontes, apenas ao trabalho do professor Valladares. Porém, é muito complicado afirmar ou negar a procedência européia, porque qualquer escola pictórica portuguesa ou espanhola de pouca qualidade poderia tê-lo representado dessa forma, com os graves defeitos de perspectiva e desenho apreciados. Mas os pintores brasileiros de finais de XVII, ou do limiar do XVIII manteriam os mesmos esquemas figurativos, assim que é muito difícil contrastar a escola de procedência.

A incorporação manifesta do indígena poderia ser um sinal de autoria brasileira, porquanto os portugueses mantiveram-se fiéis à gravura. Por outro lado, um pintor brasileiro familiarizado com os índios entenderia bem essa transposição ideológica entre fera e índio, e poderia perceber que o acréscimo de tais elementos resultasse mais rica. De fato, nas “maravilhas de Maricá” nada se diz a respeito de conversões indígenas, sendo que esse acréscimo provém da piedade do artista ou do mecenas que inspirou a realização do quadro.

Em conclusão, a imagem que se teve em Portugal de Anchieta estava muito relacionada com o seu papel como “amansador” das almas dos índios, como o Orféu cristão. Entretanto, não deve ser ignorado o fato de que o jesuíta era também considerado o braço eclesiástico que justificava a ação da coroa, como foi dito anteriormente¹². Política lusitana e evangelização jesuítica misturam-se na gravura da obra de Vasconcelos; o próprio livro é uma defesa da posição do jesuíta e reflete o sentimento lusitano sobre o Brasil Quinhentista. Assim, a gravura é produto do “olhar português”.

.....

¹² Gostaríamos de sublinhar aqui a edição fac-similar do poema *De gestis Mendi de Saa*, (Curadoria de Paulo Roberto Pereira), Rio de Janeiro, Edição da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1997. Na introdução insiste-se no seu valor como primeira epopéia indígena da América, e seu papel como testemunho das dificuldades dos colonizadores portugueses perante os índios e franceses.



CARLOS ANTONIO KALIL TANNUS

Brasil, Universidade Federal do Rio de Janeiro

EM TORNO DAS *HORAE IMMACULATISSIMAE* *CONCEPTIONIS VIRGINIS MARIAE* DE ANCHIETA E O IDEAL CRISTÃO DE "PERFEITO LOUVOR"

A escolha de determinada forma literária, num gênero poético, já diz muito das intenções de um autor em relação ao tema que se propõe. O modelo de estrofes horacianas, com três versos sáficos de onze sílabas e a *cola aeolia* de um adônico, adotada por Anchieta, parece ter sido especialmente escolhida, como forma clássica, das mais difíceis, a mostrar o encarecimento em que tinha o tema e o poema, composto como paráfrase do *Officium Paruum Beatae Mariae Virginis*.

Em lugar dos hexâmetros e dísticos elegíacos em que é vazada a maior parte de sua obra poética em latim¹, apresenta, nessas *Horae Immaculatissimae Conceptionis Virginis Mariae*, versos trabalhados e “sem elisões”, como o comenta o Pe. Armando Cardoso, seu editor e tradutor, na Introdução às “Notas aos Poemas Vários” de Anchieta, na edição de 1975 dos *Poemas eucarísticos e outros*².

Cardoso acentua que a devoção à Imaculada se manifesta, não só

.....
¹ Cf. distinção entre épica e lírica em: Emil Staiger, *Conceitos fundamentais da poética* (Trad. De Celeste Aída Galeão), Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1975, p.83-22.

² Armando Cardoso, “Poemata varia”, *Poemas eucarísticos e outros. De eucharistia et aliis poemata varia*, São Paulo, Loyola, p. 200.

no longo trecho dos versos 25 a 248 do poema *De Beata Virgine*, como também nas líricas anchietanas em língua castelhana e em tupi, bem como em “muitos fatos da sua vida”³, como na cura de doenças quanto nas muitas graças recebidas no Santuário de Nossa Senhora da Conceição em Itanhaém e, especialmente, no da salvação de um naufrágio, no dia da Imaculada Conceição, atribuída à “reza das *Horas do Ofício da Imaculada Conceição*”⁴. Tais dados concorrem a manifestar a estima de Anchieta por essa composição, escrita, certamente, para uso pessoal e ainda em vias de acabamento, visto que lhe falta a Hora de Laudes. Corrobora esta hipótese o superlativo hiperbólico do título, *Immaculatissimae*, no afã de expressar o moto mariano *De Maria nunquam satis*.

O que se não pode é pretender que o Apóstolo do Brasil não tenha tido a mesma acendrada devoção a esse mistério mariano da Imaculada Conceição que os seus contemporâneos, na piedade ibérica do século XVI, que espalhou igrejas e capelas de Nossa Senhora da Conceição, em quase toda cidade colonial da América Latina, a ponto de ser difícil não encontrar em cidades antigas do Brasil e da América espanhola uma Rua da Conceição, normalmente em pontos centrais.

Vejamos, agora, em que consistiria o “perfeito louvor”, proposto como título e hipótese deste trabalho?

Uma análise das funções da linguagem, nos períodos de cada estrofe, manifesta notável predominância da função referencial, mais própria da descrição e da narrativa épica, em terceira pessoa, do que da subjetividade, praticamente inevitável no gênero lírico, especialmente, na sua vertente religiosa e, mais ainda, no século XVI, em que protestos de sincera humildade se expressam na função emotiva de primeira pessoa do discurso, em deprecações à misericórdia dos céus. Manifestam-se, também, na segunda pessoa do discurso, na função conativa de quem sabe que ainda pode tornar-se eternamente precito e busca dirigir a Deus protestos de fidelidade e súplices imperativos, o que torna, normalmente, quase impossível um poema de cunho lírico, em pura função referencial. E esse é, exatamente, o caso, a ocorrer nessas “Horas da Toda Imaculada Conceição da Virgem Maria”, conforme a feliz tradução de

.....

³ *Idem, ibidem*, p. 199.

⁴ Cf. Armando Cardoso, *op. cit.*, p. 99.

Pe. Armando Cardoso, em redondilhas maiores e fechos trissílabos.

Um louvor, teoricamente, só será perfeito, quando não misturado a nenhum interesse pessoal, por parte do emissor, em funções emotiva ou conativa, que se oporiam, em certo sentido, ao puro desejo de exaltar a glória do receptor, ou destinatário, pelas suas magnificências, e por ser Ele quem é. Um louvor desse quilate, evidentemente, só pode ser atingido por alma plenamente amadurecida pela vida, nos caminhos estreitos da espiritualidade e da ascese, especialmente, no que Santo Inácio tornara conhecido pelo nome técnico de santa indiferença, nos Exercícios Espirituais e também nas Constituições da Companhia de Jesus. A famosa “regra onze” do sumário das Constituições propõe, por ideal jesuítico, a perfeita humildade de desejar cada um para si o que menos agrada à natureza humana e que o “pior de casa lhe seja dado”. Apressa-se, contudo, o santo Fundador em acrescentar o ditame do bom senso: - “não dando eles razão alguma para isso”⁵.

Quem acaso chegue a tais alturas, ou profundezas, da humildade terá alcançado o que já estóicos e epicuristas propuseram como o ideal da ataraxia ou sábia imperturbabilidade, semelhante à do Nirvana dos gurus indianos, com os quais teriam tido contacto os sábios helenísticos que acompanharam Alexandre, na sua expedição até ao rio Indo⁶.

Na mística cristã, com os auxílios da Graça, quem tenha sido alçado a esse perfeito estado de humildade e sabedoria, certamente tenderia a oferecer a Deus uma oração de puro louvor, sem nenhuma complacente concessão a interferências dos desejos do emissor e, menos ainda, com impertinentes e desnecessários pedidos Àquele a quem se destina o “perfeito louvor”.

O ideal jesuítico da perfeita obediência, sob a indiferença dos que se fazem *ueluti cadauera*⁷, tem raízes antigas na tradição ascético-mística dos Santos Padres, em linguagem talvez demasiado viril aos tempos modernos.

Para finalizar esta proposta do ideal do “perfeito louvor”, certamente almejado por Anchieta, no seu poema pessoal, em vias de con-

.....
⁵ Cf. Ignacio Loyola, “Constitutiones”, Examen, cap. 4 [101], *Obras completas*, Madrid, BAC, 1977, p. 465.

⁶ Alain Guillerrou, “L'esprit des jésuites”, *Les jésuites*, Paris, PUF, 1998, 4ª ed., p. 110

⁷ Cf. *idem*, *Constitutiones*, VI Parte Principal, cap. 10 [547] p. 562.

clusão, salientamos alguns dados estilísticos dos poemas de cada Hora. Em lugar da tradução do Pe. Cardoso, em redondilhas rimadas, faremos uso de uma tradução, o mais possível literal, para evitar o excesso de citações latinas.

Relembrando a função referencial da linguagem, em Jakobson⁸, observe-se nessas estrofes líricas o predomínio quase absoluto das formas verbais na terceira pessoa do discurso, com apenas duas exceções, no poema das Vésperas, em que os verbos das orações principais, na primeira e segunda estrofes (v. 89 e 92) estão na segunda pessoa do singular, *uides*, (v. 83) e *toleras* (v. 86), dirigidos a Maria, pelo vocativo *Genitrix Salutis* (v. 82). Uma razão, para esse desvio, pode dar-se pela paráfrase – especialmente, na terceira estrofe – do *Stabat Mater* medieval, do Ofício Litúrgico da festa de Nossa Senhora das Dores, com muitas formas verbais ora na segunda pessoa do imperativo, ora na primeira pessoa do singular, como se mostra abaixo.

Quanto à estrofe isolada da *Recommendatio*, após o *Completorium*, ela é, por essência, toda de função emotiva e conativa, como que numa brusca retomada de consciência do místico, de sua condição ainda mortal, necessitado de constante ajuda para a perseverança em Deus e contra a presunção de si próprio. A oração principal dirige-se à intercessora Virgem Maria, pelo vocativo-síntese, *Virgo Mater*, seguida de uma subordinada adjetiva: *Quae cares naevo*, em que se fundamenta a temática mariana do poema. Nos dois últimos versos, uma oração adverbial final, em função conativa evidente, de quem reconhece que jamais terá a mente pura e casto o corpo, sem o auxílio da Mãe da Graça.

TRADUÇÃO LITERAL E NOTAS AO TEXTO DE ANCHIETA

MATINAS

*Temporis longi miseratus orbis
Conditor fletum, senio gravatam
Angelum summo solio polorum
Mittit ad Annam.*

⁸ Roman Jakobson, *Linguística e comunicação* (Trad. de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes), São Paulo, Culturix, 1969, *passim*.

Compadecido dos prantos de longo tempo, o Criador do Universo envia, do supremo trono dos céus, um anjo a Ana, vergada pela velhice.

A busca intencional de classicismo, numa linha renascentista, aparece, de início, nessa primeira estrofe, com uma certa gradação ascendente, na ordem dos quatro genitivos empregados (*temporis longi, orbis, fletum, polorum*), até à antonomásia de Deus Criador, *Conditor Orbis*.

*Ille: "Suprema paries senecta
Filiam, dicit, superi Parentis
Quae suo claudet genitum beato
Viscere Verbum.*

E ele diz: "Na última idade, darás à luz uma filha que haverá de encerrar no seu útero santo o Verbo do Pai celeste".

Aqui, também, a intenção classicizante é manifesta, com o discurso direto iniciado antes do *verbum dicendi*, como no estilo de Ovídio, nas *Metamorfoses*, então considerado um autor clássico, muito apreciado e imitado.

*Haec creaturas superabit omnes,
Omnibus felix memoranda saeculis.
Nuntio gaudet Ioachim beatus,
Certus eodem.*

Bem-aventurada, ela superará todas as criaturas, devendo ser lembrada por todos os séculos. Certificado pelo mesmo mensageiro, Joaquim, feliz, exulta.

Observem-se a aproximação de *omnes/omnibus* e o sintagma em ablativo *nuntio eodem*, a iniciar e completar o período dos versos 11 e 12, bem como a tríplice repetição de *beato, beatus, beato* em finais de versos, em três estrofes distintas, o que, se pode dar ênfase à alegria, pode ser também uma facilidade métrica.

*Sit Patri, Nato decus et beato
Flamini, et sanctae meriti Puellae,
Quae carens omni macula creatur,
Munus honoris!*

Honra seja ao Pai e ao Filho e à Chama Divina; e à santa menina, que é (então) criada, livre de toda mancha, o (nosso) dever de merecida honra.

A doxologia final segue a mesma estrutura, nas últimas estrofe de cada Hora, tendo o mesmo primeiro verso em cada estrofe, com pequenas variantes, nas Vésperas e nas Completas.

PRIMA

*Terminat noctis tenebras Maria,
Gaudium mundi, iubar exoritur
Praevium Solis, decoratque caelum
Mane rubescens.*

Maria alegria do mundo, delimita as trevas da noite, nasce o brilho que precede o sol e, pela manhã, avermelhado, enfeita o céu.

O uso de *terminat* é clássico e adquire o sentido religioso augural de demarcar o local dos templos, como em *terminare fana*⁹. *Noctis tenebras*, como o domínio anterior e absoluto do pecado original, torna-se metáfora que enriquecerá a densidade já metafórica de *gaudium mundi*, como um vocativo antonomástico à própria Maria. *Iubar praeivium solis* traz reminiscências homéricas, a pintar os róseos dedos da aurora, precursora do sol, que enfeita de cores o berço do nascimento da luz de Apolo, prefiguração do Cristo Deus, luz do mundo.¹⁰

.....

⁹ Lewis & Short, *A latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 1859, *termino*, -as.

¹⁰ *Iubar* pode ser traduzido também por “estrela d’alva”, a *Stella Matutina*, figura de Maria, prenunciadora do Sol.

*Iam Maris pulchra radiante Stella,
Gaudeat tellus, mare noxiique
Criminum: Iesu Genitrix benigna
Nascitur orbi.*

Que já se alegrem, pela linda e fulgurante estrela, a terra, o mar e os maculados pelos crimes: A mãe benigna de Jesus nasce para o mundo

Como a aurora, a Imaculada Conceição é a estrela-guia da esperança: *Maris Stella; benigna Iesu Genitrix.*

*Iubilant cives superi, stupescit
Ordo naturae sterilem parentem;
Virginem nasci sine labe saevus
Ingemit Orcus.*

Exultam os cidadãos celestes, a ordem da Natureza se espanta com uma estéril (tornada) mãe. O cruel inferno geme (sabendo) nascer uma virgem sem pecado.

Observe-se a cuidadosa estruturação das três formas verbais, em torno à forma nominal infinitiva de *nasci*, numa gradação decrescente das reações dos *cives superi*, que se rejubilam; da ordem natural das coisas, que se espanta por tão auspiciosa exceção e da reação de gemidos dos mergulhados no inferno.

*Sit Patri, Nato decus et beato
Flamini, et mira specie decorae
Virgini, cuius radiatur ortu
Machina, laudes!*

Honra seja ao Pai e ao Filho e à Chama Divina; e louvor à linda virgem de admirável beleza, por cujo nascimento o universo reluz.

TERÇA

Missus e caelo Gabriel Mariae

*Nuntiat Verbum fore verginali
Ventre clausuram Patris, unde manet
Gratia mundo.*

Enviado do céu, Gabriel a Maria anuncia que o Verbo do Pai repousará na clausura do ventre virginal, donde haverá de manar a Graça para o mundo.

Atente-se para o apuro estilístico da sintaxe, com a oração completa, dependente do verbo *nuntiat*, no infinitivo futuro: *fore*. Igualmente, o jogo de palavras em palíndrome: AVE/EVA, já explorado por Anchieta em outros textos¹¹ mostra seu apreço pelo hino litúrgico do breviário: *Ave Maris Stella*.

*Hic AVE cantat, reparatur EVA;
Gratiae Virgo fideique plena
Credit et magni Sobolem Parentis
Concipit alvo.*

Aqui (lhe) canta Ave, e Eva é reparada. A virgem, cheia de graça e fé, acredita, e concebe no ventre o Filho do grande Pai.

Em lugar de *gratia* (*et fide*) plena, usado na tradução latina de Lucas, para a dotação divina de Maria, cantada por sua prima Isabel, Anchieta usa de genitivos, certamente, por exigências prosódicas: *Gratiae fideique plena*.

*Spiritus Sanctus refovens obumbrat
Quae Dei sese famulam profatur,
Cumque sacrata gravidam coaptat
Virgine Matrem.*

O Espírito Santo amoroso ensombra a que se proclama a si mesma escrava de Deus, e une na virgem sagrada a grávida mãe.

.....
¹¹ Armando Cardoso, *op. cit.*, p. 202.

O jogo das antíteses no *coaptat sacrata grauidam/Virgine Matrem* parece querer expressar o paradoxo dos termos antitéticos, na ação amorosa do *Spiritus Sanctus refouens*.

*Sit Patri, Nato decus et beato
Flamini, et laudes merita Mariae,
Quae Dei Natum meruit sub arca
Claudere ventris!*

Honra seja ao Pai e ao Filho e à Chama Divina; e merecido louvor a Maria, que mereceu encerrar na arca do ventre o Filho de Deus.

Destaca-se, nesta doxologia, a posição central dos termos cognatos *meritas* e *meruit*, que só se explicam, teologicamente, em relação aos dons divinos da *gratia gratis data*, jamais merecida por qualquer mortal e conferida pela Trindade àquela que, pelo mistério da Imaculada Conceição, é, de nascença, *Gratia plena*.

SEXTA

*Surgit in montes properans Iudaeae
Virgo, praeconem Domini gerentem
Visitans matrem, placida propinquam
Voce salutans.*

A virgem saindo surge nos montes de Judá, a visitar a mãe, gestante do pregoeiro do Senhor e, com plácida voz, saúda a parente.

Os termos virgem e mãe, nas estrofes desta Hora, especificam distintamente, Maria Virgem e Isabel, mãe de João Batista, o precursor. Na primeira estrofe, o sujeito agente é *Virgo*, em relação ao objeto *Matrem*. Nas demais estrofes, será *Mater*, em relação a *Virginem*.

*Audit ut vocem genitrix Mariae,
Ventricis exsultat puer in cubili,
Virginis clausum thalamo supremum
Numen adorans.*

Quando a mãe ouve a fala de Maria, a criança exulta no berço do ventre, adorando a Divindade Suprema, encerrada no ventre da virgem.

O primeiro e último dos profetas, João Batista, já inicia sua missão, antes mesmo de nascer, sacudindo o *uentris cubile* em pré-evangelização a sua própria mãe, que passará a entoar os louvores à Mãe de Deus.

*Virginem mater resonat beatam,
Sed Creatori referens Maria
Gloriam, digno modulatur ore
Iubila laudis.*

A mãe repete que a Virgem é santa. Mas Maria, devolvendo a glória ao Criador, entoa com dignos lábios seus júbilos de louvor.

A conclusão de quem canta esse puro louvor à ação gratuita da Trindade Santa é como que a de verificar que, numa comunidade orante, como a que aí se descreve, o puro louvor começa pela iniciativa de Maria, de visitar a prima e saudá-la; passa de um para outro, sempre se referindo a Deus, e Maria tem a última palavra, como o primeiro e o mais alto fruto da Redenção, com seu hino do *Magnificat*.

*Sit Patri, Nato decus et beato
Flamini, et dignae tibi, Virgo, laudes,
Cuius ad voces hilaratur infans
Viscere clausus!*

Honra seja ao Pai e ao Filho e à Chama Divina; e a ti, Virgem, dignos louvores, a cujas palavras se alegra a criança no ventre encerrada.

NONA

*Sol refulgescit, tenebrae fugantur,
Lux polum vestit, radiatque terris.
Exit effectum caro de Parente
Virgine Verbum.*

O sol refulge, as trevas fogem, a luz veste o céu e se irradia nas terras.
Nasce da virgem mãe o Verbo tornado carne.

O nascimento de Cristo é posto por Anchieta não na hora Sexta, ao meio-dia, mas na hora sagrada da Paixão do mesmo Cristo, *et circa hora nona*, quando o Sol está no seu esplendor, entre o pólo e o poente.

*Gloriam cantant acies polorum
Luminum Patri, placidamque terrae
Nuntiant pacem, puerumque natum
Urbe Davidis.*

Os exércitos do céu entoam o Glória ao Pai das Luzes e anunciam à terra a tranqüila paz, e o menino, nascido na cidade de David.

Acies polorum e *Luminum Patri*, de sabor nitidamente clássico, parecem querer sublinhar toda a beleza da poesia pagã, posta a serviço e louvor de um novo Olimpo revelado, que transcende em santidade e beleza tudo o que a mente humana jamais ousou imaginar, um Deus-Família, supremo e transcendente, com seu *Lógos*, sua Palavra, seu Filho, a Idéia que tem de Si o Pai, traduzida em carne mortal, na imanência humana da que se tornou Filha, Mãe e Amor da Trindade.

*Pastor accurrens videt involutum
Parvulum pannis, paleis iacentem,
Quem sedet iuxta, niveoque lactat
Ubero Mater.*

O pastor acorrentado vê, envolto em panos, o pequenino, deitado em palhas, junto ao qual senta a mãe e amamenta no nêveo seio.

O “perfeito louvor”, que se exalçara até aos píncaros da Divindade, nos mais altos céus, nas duas estrofes anteriores, retorna ao nível terrestre, com a humilde adoração dos pastores a louvar a *Divina Benignitas*, posta, enfim, ao alcance dos mortais, *paleis iacentem* e sendo amamentado pelo casto seio da Virgem.

*Sit Patri, Nato decus et beato
Flamini, intactae gravido pudori,
Quae Patris Verbum peperit superni,
Gloria Matris!*

Honra seja ao Pai e ao Filho e à Chama Divina; e glória ao pudor fecundo da Mãe intata, que deu à luz o Verbo do Pai Celeste.

Unido aos pastores, Anchieta, poeta da Virgem, em louvor ao Filho, canta loas ao *gravido pudori matris intactae*, cujo parto, – lembra ele – teve, sobre o corpo da mãe, efeito semelhante ao da luz que atravessa um vitral, conforme já cantara no poema *De Beata Virgine*.

VÉSPERAS

*O tuum quanti gladius doloris
Cor penetravit, Genitrix salutis,
Dum vides dulcem perimi cruento
Funere Natum!*

Ó Mãe da salvação, com quanta dor a espada varou(-te) o coração, quando vês o doce Filho sucumbir em sangrento suplício.

As metáforas *gladius doloris cor penetravit* e as cordas do sepultamento, como metonímia de morte e luto *cruento funere* põem de chofre o leitor no cenário da Paixão. O morrer do dia é também a hora para a comemoração da paixão e morte do Cristo, muito embora, como um Sol no Ocidente, por trás dele brilha, muito mais forte, a esperança da Ressurreição. A tristeza do cristão não é pelo futuro, mas pelo passado, pela lembrança da tão dolorosa paixão de Cristo. Anchieta, em boa tradição clássica, vai tomar emprestados os sentimentos do autor medieval do hino litúrgico *Stabat Mater*. Isto explica porque a função referencial, tenazmente mantida nos cantos das Horas anteriores, sucumbe aqui à necessidade das funções conativa e emotiva. *Quis est homo Qui non fletet, / Matrem Christi si uideret / In tanto supplicio?*

*Nempe cum serves medio repostum
Corde, quos sentit toleras dolores,
Quae tuum Natum, tibi perforarunt
Vulnera pectus.*

Pois como o serves, recolocado no meio do coração, suportas as dores que ele sente. As chagas que perfuraram teu filho, a ti (perfuram) o peito.

A quase identidade, como efeito do amor unitivo entre a Mãe e seu Filho-Deus, é expressada por Anchieta como a superposição dos dois corações, no ponto de intersecção das duas partes da mesma cruz, ambos perfurados pela mesma lança, ou pela mesma paixão de amor.

*Fac simul tecum crucier dolore,
Eiulans plagas Domini cruentas;
Vepribus, flagris, cruce, morte, dira
Vulnerer hasta.*

Faz, igualmente, que contigo eu me excrucie, lamentando as sangrentas chagas do Senhor. Que eu seja rasgado pelos espinheiros, açoites, cruz, morte e pela terrível lança.

Observe-se, aqui, a perfeita seqüência cronológica dos suplícios.

*Laus Patri, Nato pariterque Sancto
Flamini, et Matri decus ingementi,
Cui dolor Nati penetravit alto
Corda dolore!*

Honra seja ao Pai e ao Filho e à Chama Divina; e louvor à Mãe que geme e a quem a dor do Filho atravessa o imo do coração.

Os vocábulos centrais, nos três versos sáficos dessa doxologia, se destacam até mesmo graficamente: *Nato*, *Matri* e *Nati*, com dois dativos e um genitivo, como que a mostrarem Maria *Matri* cercada do amor de Cristo: *Nato* – *Nati*. O recurso usado na primeira estrofe, de centralizar

Mãe e Filho, na cruz, como que sobrepostos, aqui, centralizam a Mãe, não mais atravessada pelo *gladius doloris* ou pela lança do centurião, mas pela *dolor Nati*.

COMPLETAS

*Tollit ad caelos animam Redemptor
In suis ulnis Genitricis almae:
Candidum fratres niveo recondunt
Marmore corpus.*

O Redentor leva aos céus nos braços a alma da amada Mãe. Os irmãos recobrem o corpo exânime, num mármore de neve.

Pode parecer anacrônico chamar de “impressionismo visual”, ao recurso estilístico que nosso poeta do século XVI usa, nessa estrofe, lembrado do adjetivo *niveo* que emprega no verso 75, na Hora da Noa. A impressão de alvinitência do mármore da lápide, posta pelos cristãos, no que seria o monumento daquela que a terra jamais iria macular, evoca a antítese das fontes de vida, nos níveis seios da que amamenta, com a brancura tumular, epílogo rompido da morte.

*Curia Iesus comitante Olympi
Portat e caelis animam, suoque
Corpori iungit, meritumque Matri
Pendit honorem.*

Jesus, com séquito de almas dos céus, a alma junta ao corpo e a honra merecida confere à Mãe.

O classicismo intencional de Anchieta, nesse poema, não o deixa titubear ante o paganismo da palavra Olimpo, usada aqui, como o paraíso cristão, inaugurado, junto à Trindade, pela chegada, em corpo e alma, daquela “a quem o labéu d’Eva não pudera macular” – como reza o Ofício Parvo da Virgem, modelo desse Ofício particular do Beato Anchieta.

*Manna de sancto tumulo scaturit;
Trinitas Matrem super Angelorum
Ordines tollit, Dominamque toti
Praeficit orbi.*

Maná brota do santo monumento; a Trindade a eleva e sobrepõe, sobre os coros dos anjos, como Mãe e Rainha para todo o Universo.

O verbo *scaturio*, usado pelo poeta, é um freqüentativo de *scateo*, *-es* e de *scato*, *-is*, ambos com o sentido de “brotar, jorrar”, portanto, a denotar tanto matéria sólida, quanto líquida, como se lê no dicionário de F. Gaffiot¹² e, em Horácio, na Ode III,27,26, com o sentido de “estar cheio de”¹³. No caso de maná bíblico, que se solidificava ao contato com o ar, a tradução de *scaturio* por “brotar”, parece bem mais dentro do que pretende mostrar a imagem poética de *manna scaturit* de tumulo do que o verbo jorrar, usado por Cardoso, talvez para associar a idéia de promanar, *manat*, com a de *manna*.¹⁴

*Sit Patri, Nato pariterque Sancto
Flamini virtus: Dominaeque mundi
Quae Deum iuxta residet, perennis
Munera laudis!*

Poder seja (atribuído) ao Pai e ao Filho e, igualmente, à Chama Divina; e à Senhora do mundo, que assiste junto de Deus, os deveres de perene louvor.

ENCOMENDAÇÃO

Has preces fundo, tibi, Virgo Mater,
Quae cares naevo speciosa tota,

¹² F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, 1ª ed., p. 946.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 1253.

¹⁴ *Officium Paruum*, cf. *Hymnus* da Hora Terça, segunda estrofe:

*Decebat tam nobilem
Natum praecauere
Ab originali
Labe matris Evae.*

Ut mihi in casto tribuas pudicam
Corpore mentem.

Estas preces te dedico, Virgem Mãe, toda bela, que está livre da mancha, a fim de que me dê uma mente pura, num corpo casto.

Atente-se para o quiasmo da construção latina: *casto tribuas pudicam, corpore mentem*.

Estes são alguns breves comentários que pudemos tecer às tão elaboradas *Horae*, de Anchieta que, nelas, como procuramos demonstrar, almeja atingir o ideal de “perfeito louvor” do cristão, inspirado nas *Constituições*, nos *Exercícios Espirituais* e nas *Regras* da Companhia de Jesus, aliado à fé na Imaculada Conceição da Virgem Maria, que necessariamente terá aprendido em Coimbra a defender, devoção que certamente lhe foi inspirada ao pé da imagem da Imaculada Conceição, na Sé Velha de Coimbra. Tenho dito.

BIBLIOGRAFIA

1. Anchieta, Josephi de, *Poemas eucarísticos e outros. De eucharistia et aliis poemata varia* (Edição e tradução de Pe. Armando Cardoso SJ), São Paulo, Loyola, 1975, 2 vol.
2. Gaffiot, F., *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934.
3. Guillermou, Alain, *Les jésuites*, Paris, PUF, 1998, 4^a ed., 126 p.
4. Jakobson, Roman, *Linguística e comunicação* (Trad. de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes), São Paulo, Cultrix, 1969, 162 p.
5. Lewis & Short, *A latin dictionary*, Oxford, Clarendon, 1969.
6. Loyola, Ignacio, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1977.
7. Martin et Gaillard, *Les genres littéraires à Rome*, Paris, Scodel, 1981, deux tomes.
8. Martinet, André, *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1967.
9. Nougaret, Louis, *Traité de métrique latine classique*, Paris, Klincksieck, 1948.

10. Reale, Giovanni, *História da filosofia antiga* (Trad. de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz), 5 vol., São Paulo, Ed. Loyola, 1994, Vol. III, “Os sistemas da Era Helenística”, 475 p.
11. Staiger, Emil, *Conceitos fundamentais da poética* (Trad. de Celeste Aída Galeão), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975, 199 p.

(Página deixada propositadamente em branco)



CARLOTA MIRANDA URBANO

Portugal, Universidade de Coimbra

IMAGENS E MOTIVOS INACIANOS DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE ST. INÁCIO NO *DE GESTIS MENDI DE SAA* DE JOSÉ DE ANCHIETA

Dedicado ao louvor dos feitos de Mem de Sá durante os primeiros três anos do seu mandato como Governador Geral do Brasil (1558-1560), o *De Gestis Mendi de Saa* constitui, para além de uma obra de arte, um valioso documento da época de constante descoberta que foi o séc. XVI.

É um mundo novo que Portugal encontra e apresenta à velha Europa, o mundo que no séc. XVI absorve todas energias a este país, pouco interessado no cenário político europeu e inteiramente absorvido por um novo capítulo da História no qual participa plenamente.

Um momento que acrescenta novos dados para a compreensão do mundo e do homem, com todas as suas novas experiências, não podia deixar de constituir para o espírito humanista um motivo inspirador de uma epopeia. Também José de Anchieta, o autor deste poema, se deixou inspirar verdadeiramente por este momento. Como pretendemos demonstrar neste trabalho (sobretudo numa segunda parte), foi sem dúvida um jesuíta formado na pedagogia inaciana dos *Exercícios Espirituais* que levou a cabo tal composição.¹

O fascínio humanista pela contemporaneidade, aliado à consciên-

cia profundamente missionária de José de Anchieta, serão esteio para que a formação clássica do jesuíta venha a dar origem a esta epopeia empenhada no presente.

Com efeito, o *De Gestis* constitui a todos os títulos um poema renascentista, como o demonstra claramente o Doutor Ramalho², e não só pela forma, pela métrica, pelo vocabulário, imagens e motivos mas também pela narrativa histórica de acontecimentos seus contemporâneos, um documento do humanismo de José de Anchieta.

Não cabe a esta comunicação demonstrar exaustivamente essa presença no poema, trabalho que faz o P. Armando Cardoso³ na Introdução à sua tradução do poema. Conforme afirma o autor, o poema segue, nas suas descrições e narrativas, o modelo da *Eneida*, e a maioria das comparações usadas é de uma ou de outra forma eco virgiliano daquela epopeia ou das *Geórgicas*, testemunho do natural ambiente clássico da formação de Anchieta em Coimbra.⁴

Encontramos também no poema, porém, algumas comparações verdadeiramente originais, sobretudo as que recorrem a imagens do mundo novo e revelam o humanismo realista do autor que se compraz na descrição de uma natureza exótica, e, sobretudo dos povos indígenas, nos seus costumes, regime de vida etc.

Também as personagens do *De Gestis* vivem dos ideais clássicos, ainda que transformadas pela informação cristã de Anchieta. Nesta epopeia de um herói (e não de um povo), é sobretudo no Canto I que Anchieta revela inspiração naqueles ideais. Este canto é sobretudo dedicado à glorificação de Fernão de Sá, o filho de Mem de Sá que morreu

.....

¹ Para uma breve leitura da polémica em torno da autoria veja-se o ponto da situação que faz Lavínia Cavalcanti M. T. Santos na sua tese de doutoramento apresentada à Universidade Complutense de Madrid em 1992, *La visión europea del indígena brasileño y la obra del jesuita padre José de Anchieta (1534-1597)*, trabalho policopiado.

² Veja-se a este propósito Américo da Costa Ramalho, "O inferno no *De Gestis Mendi de Saa* de Anchieta" in *Para a História do Humanismo em Portugal*, I, Coimbra, INIC, 1988, p.163-171. Este trabalho demonstra ao pormenor que critérios clássicos presidem à composição do poema.

³ Joseph Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa* (Introdução, versão e notas P. Armando Cardoso), Obras completas, 1º volume, Edições Loyola, São Paulo, 1996, p. 42-61.

⁴ Sobre este tema veja-se o mais recente de entre os trabalhos que tem publicado o Doutor Ramalho, "A formação conimbricense de Anchieta", *Humanitas* L, II (Coimbra, 1998) 709-721.

coberto de glória por ter vencido a batalha na expedição à Capitania do Espírito Santo.⁵

Quanto a nós, parece-nos significativa a exortação do pai ao filho claramente informada pelos valores da *aretê* guerreira, numa unidade indivisa com a *pietas* clássica e uma *timê* cristã (a glorificação pela morte tal como o martírio). Mem de Sá exorta o seu filho a lutar pelas virtudes e pela glória divina, a desprezar a própria vida, se necessário, e a morte do jovem guerreiro vem confirmar a superioridade da sua vida guiada por uma *aretê* guerreira e cristã. Citamos, da edição de Armando Cardoso que vamos usar ao longo deste trabalho, alguns versos mais sugestivos:

Da exortação de Mem de Sá:

*Disce, puer, primis uirtutem quaerere ab annis, / Eximiumque labore decus; non laudis amorem / Humanae (...) Qui te cumque manent casus, quicumque labores / Constanti tolerari animo et superare memento. / Incolumen si te seruabit dextra Tonantis, / Hosteque concedet uictricia signa subacto / Ad patris retulisse oculos clarumque tropaeum, / Illa dies nobis felicior ibit, et alto / Debita uota Deo et dignos soluemus honores; / Partaque bellando diuinae laudis amore / Gloria dulcis erit, quae te manet inclita, nate. / At si te finis primis manet ultimus annis, Florentemque tibi sunt ereptura iuuentam / Funera, et aeterni sic stat sententia Patris, / Hinc immensa manet te gloria, honosque perennis / Fata tua et caeli decus immortale sequetur; / Et bene uita emitur uita praesente polorum.*⁶

Da morte do herói:

.....

⁵ Veja-se o que a este propósito diz Armando Cardoso, *op. cit.*, p. 46-47. «aspira-se por tóda a parte o perfume virgiliano. Fernão de Sá ora é Ascânio, a quem o pai Enéas instrui com seus exemplos; ora é Palante, a quem o velho Evandro augura a vitória com o coração pressago de desgraças. Ora é Niso, a quem o amigo Euríalo pede para acompanhar na guerra e na morte preciosa pela pátria. Ora é Pirro com seus companheiros levando a ferro e fogo os palácios de Tróia. Ora é Turno, o jovem guerreiro rival de Enéas, descrito principalmente em seu combate junto do rio como leão cercado de caçadores. Finalmente a morte de Fernão de Sá é chorada como a de Dafnis por toda a natureza em derredor, que o viu e gemeu então, e o contempla agora no esplendor da glória».

⁶ Armando Cardoso, *op. cit.*, p. 96-98 (vv236-238, 260-274) «aprende, filho, desde os anos mais tenros, a buscar no trabalho as virtudes e a glória, não honras humanas

O felix puer, hostili prostratus arena, / pulchra morte iaces inter tala, inter hostes, / Saeua prius forti deuastans agmina dextra! Non auri tibi sedit amor uel gloriae inanis / Pectore, sed laudis diuinae immensa cupido; Et Christi sincerus honor te funere tali / Immolat ut multos haec per tua ulnera serues. / Vicit amor patriae te libertasque tuorum, / Vt caput offerres leto, primamque iuuentam / Florentesque annos tibi demeret hosticus ensis; / Atque ita pro caris animam contemnens amicis / Intrepidus, uitam per uulnera dira profundens. / Quod te, magne, manet, iuuenis, decus! Omnia noscent / Saecula te saeuam Domini, patriaeque, patrisque Posthabuisse necem laudi (...).⁷

Como podemos ver encontramos na figura de Fernão de Sá os velhos ideais clássicos, embora, como já foi dito, transformados por uma informação cristã. Move o herói o desejo de glória, já não apenas a glória militar, mas uma “glória conquistada em guerra pela honra divina” (cfr. v.267)⁸ e que leva o herói a superar as suas próprias capacidades como mártir cristão. É esta mesma glória que compensa uma vida que termina precocemente, na flor dos anos, confirmando o heróico princípio de que mais vale vida curta coberta de fama, que longa vida abandonada no esquecimento (cfr. vv 271-274). E neste combate, a divindade é também aliada, já não os velhos deuses pagãos, mas a “dextra omnipotente” do Deus cristão (cfr. v 262). Tal como na epopeia clássica, porém, também o herói é sujeito, não à vontade inexorável dos

.....

(...) Qualquer a sorte que te espera, quaisquer os trabalhos, esforça-te por arrostá-los e suplantá-los com brio. Se a dextra omnipotente te conservar são e salvo e te conceder, com a derrota do inimigo, o pendão da vitória e desdobrar ao olhar paterno os sinais do triunfo, ditoso dia nos será a ambos. A glória conquistada em guerra pela honra divina te será muito doce: eis, filho, o teu belo futuro! Se porém por desígnio imutável do Pai sempiterno o último alento te colher na Primavera da vida, se a morte te arrancar em plena flor da existência: então te aguardarão imarcessíveis louros e honra perene, glória imorredoura dourará no céu teus destinos! Trocam-se assim pelo dia eterno efémeros dias».

⁷ *Ibidem*, p. 116-118 (vv 660-674) Trad. «Ó venturoso moço, prostrado na arena sangrenta depois de devastar valente as hordas selvagens. Bela morte juncou teu sepulcro de mil setas e corpos. Não te assediou o peito a fome do ouro nem da vaidade; mas a paixão imensa da glória divina e a honra imaculada de Cristo te imola nesse altar, para que sejam tuas feridas a vida de muitos. Vencido pelo amor da pátria e liberdade dos teus, vergaste a cabeça ante a morte, sob a espada inimiga, tombando na juventude em flor, primavera da vida. Sem tremer, desprezaste a terra pelo bem dos amigos, deixaste escapar, pelas chagas abertas, a vida. Grande jovem, eis a tua glória! os séculos todos saberão que preferiste morte cruel à desonra de Deus, da pátria e do pai».

⁸ Citamos, aqui como em todo o trabalho, a tradução de Armando Cardoso, *op. cit.*.

destinos que ultrapassam os deuses, mas ao “desígnio imutável do Pai sempiterno” (*cfr.* v 269). E embora o nosso herói no sistema homérico de valores perdesse toda a sua honra ao ficar o seu corpo presa do inimigo, neste novo código de valores é detentor de glória inexcedível, pois preferiu a “morte cruel à desonra de Deus, da pátria e do pai” (*cfr.* vv 673-674). Veja-se como o combate é a luta por esta tríade de valores eternizada pelo mítico Eneias, e os frutos da guerra que dessa forma se redime, são, tal como na Eneida, a pacificação: “Apagaste com teu sangue o incêndio da guerra que surgia ameaçador” (*cfr.* v 676).

Não só Fernão de Sá, mas também o pai, mais adiante no Canto II, será glorificado pela sua missão pacificadora. Este canto dedica-se já ao elogio dos feitos do Governador que, qual Eneias no lento trabalho de fundação de uma nova cidade, procura pacificar, aculturando-os, os nativos, impondo-lhes novas regras, a uns e a outros. Nesta missão, Mem de Sá é ajudado pelo laborioso e paciente trabalho dos jesuítas, – cito o poeta (vv1275-6) – “esses heróis, irmãos unidos num só coração, ufanos do nome de companheiros de Cristo Jesus”, que como é sabido nas reduções dos índios, com espírito apostólico, lutaram pela sua dignificação e procuraram viver com e como eles.

Como nos é dado observar, pois, os valores que protagonizam esta epopeia são valores clássicos claramente informados pela matriz cristã do seu tempo, e todo o poema é profundamente religioso. É sobretudo nesta dimensão que Anchieta denuncia uma formação de humanista cristão e uma mundividência inaciana decorrente da experiência dos Exercícios Espirituais de St. Inácio.

Na verdade, vamos encontrar quase omnipresente, mas sobretudo no início do Livro I, em todo o Livro II e no final do Livro IV⁹ o motivo do “Cristo-Rei” que claramente ecoa o tema do Reino, o “chamamento do Rei-temporal que melhor ajuda a contemplar a vida do Rei-eterno”¹⁰ e a “Meditação de duas bandeiras”¹¹ da Segunda Semana dos EE.

Torna-se necessário neste momento contextualizar nos EE este motivo para daí concluir a sua presença no *De Gestis* não só como motivo poético mas também como informador da mundividência humanista

.....

⁹ Aceitando a nova divisão do poema apresentada por Armando Cardoso, *op. cit.*.

¹⁰ *Exercícios Espirituais*, § 91-97. Citamos na tradução do P. Vital Dias Ferreira SJ,

inaciana de José de Anchieta. Antes de mais, convém ir às origens deste pequeno livro.

No ano de 1521, Inácio de Loyola, que na altura contava trinta anos de idade, vítima de um ferimento que sofreu no cerco de Pamplona, é forçado, no leito da convalescença em Loyola, a entreter os seus momentos com a leitura dos apenas dois livros disponíveis em casa, à falta dos romances de cavalaria que fariam as suas preferências. Eram esses livros a *Vita Christi* e o *Flos Sanctorum*. Estas obras que vão operar na vida do leitor uma verdadeira revolução podem ser consideradas as fontes literárias mais próximas dos *Exercícios Espirituais*. Um novo ideal de vida interior move agora Inácio de Loyola, seduzido pelos mistérios da vida de Cristo. Nos *Exercícios* vamos reencontrar o papel fundamental da figura de Cristo que ele decerto bebeu em grande parte da *Vita Christi* e a imagem do Cristo, Rei eterno, cujos cavaleiros são os santos, heróis do *Flos Sanctorum*.

Naturalmente, para além das fontes literárias, devemos ter em consideração não só a experiência de conversão de Inácio de Loyola que já referimos, mas também as representações mentais do século XVI, as suas nostalgias de uma herança feudal perdida, por um lado, e nesta medida temos que ler os *Exercícios* num horizonte hermenêutico do código medieval da cavalaria andante, e, por outro, a sua redescoberta positiva do homem, lendo então os *Exercícios* num horizonte hermenêutico do humanismo cristão.

Uma precaução, no entanto, deve ter o leitor: em Inácio de Loyola, o código de honra do cavaleiro medieval é apenas motivo de inspiração de imagens fundamentais, pois, como nota Santiago Arzubalde¹² no seu estudo dos *Exercícios*, no momento em que Inácio redige o seu livro, transcendeu já o ideal humano do cavaleiro andante, de cujo código de valores faz uma nova leitura, agora, além de teológica, iluminada pela fé e, portanto, mística.

De todo o percurso proposto nos *Exercícios*, interessa-nos fundamentalmente para este trabalho a Segunda Semana. Os *Exercícios*

.....

Edição do Apostolado da Imprensa, 1983.

¹¹ *Exercícios...*, *op. cit.*, § 136 -142.

¹² Santiago Arzubalde SJ, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, Historia y Análisis*, Bilbao, Mensajero – Sal Terrae, 1991 p. 222.

encontram-se divididos em quatro semanas que não devemos ler cronologicamente mas como etapas progressivas do caminho que o exercitante deve percorrer.

Na Primeira Semana, depois do “Princípio e Fundamento”¹³, o exercitante é convidado ‘grosso modo’ a meditar sobre o pecado do homem e a misericórdia divina na pessoa de Jesus Cristo. No final, o exercitante deverá sentir grande desejo de corresponder ao amor divino. Está pois, preparado para ouvir na Segunda Semana o apelo de Cristo à participação do homem na sua missão salvífica. Para ajudar o homem a fazer um bom discernimento, eleição do melhor modo de colaborar com Deus, St. Inácio propõe ao exercitante, entre outros exercícios, a contemplação dos mistérios da vida de Jesus e a meditação das duas bandeiras.

Neste percurso, na Segunda Semana, a meditação do Reino com o Chamamento do Rei e a Meditação das duas bandeiras, ocupa um lugar central nos *Exercícios*. Rahner¹⁴ chega mesmo a afirmar que o Reino é o princípio e o fundamento dos *Exercícios*, não como ponto de partida para o exercitante, que deve começar sempre pelo ‘Princípio e Fundamento’ propriamente dito que precede a Primeira Semana, mas como pedra angular em que tudo o que o precede e tudo o que se segue ganha pleno sentido.

Vejamos o texto que St. Inácio propõe no início da Segunda Semana. Citamos: o **chamamento do rei temporal – ajuda a contemplar a vida do rei eterno**.

O primeiro ponto é pôr diante de mim um rei humano, eleito pela mão de Deus, nosso Senhor, a quem prestavam reverência e obedecem todos os príncipes e todos os homens cristãos.

O segundo ponto é atender como este rei fala a todos os seus, dizendo: É minha vontade conquistar toda a terra de infiéis. Portanto, quem quiser vir comigo, há-de contentar-se com comer como eu, e também com beber e vestir,

.....
¹³ *Exercícios*, § 24. Espécie de texto programático que abre a Primeira Semana e tem como objectivo predispor o exercitante para o percurso espiritual que se segue. Este texto, pelo tom sóbrio, pelo carácter afirmativo, destaca-se do resto do livro, ele é como que uma informação prévia antes de se ‘desenrolar’ a acção em que o exercitante é actor.

¹⁴ Hugo Rahner, *La Genèse des Exercices* (Traduit de l’allemand par Guy de Vaux), Paris, Collection Christus, 1989, p. 49.

etc., para que depois tenha parte comigo na vitória, assim como a teve nos trabalhos.

O terceiro ponto é considerar que devem responder os bons súbditos a rei tão liberal e tão humano; e, por conseguinte, se algum não aceitasse a petição de tal rei, quão digno seria de ser vituperado por todo o mundo e tido por perverso cavaleiro.

A segunda parte deste exercício consiste em aplicar o precedente exemplo do rei temporal a Cristo, nosso Senhor, conforme os três pontos ditos.¹⁵

Mais à frente, Inácio propõe, com o objectivo de ajudar o exercitante a fazer uma boa eleição, reconhecendo os dois caminhos universais entre os quais o homem deve optar, a meditação das duas bandeiras:

Meditação de duas bandeiras, uma de Cristo, sumo Capitão, e Senhor nosso, a outra de Lúcifer, mortal inimigo da nossa natureza humana.

O primeiro preâmbulo é a história: será aqui como Cristo chama e quer a todos debaixo da sua bandeira, e Lúcifer, ao contrário, debaixo da sua.

O segundo preâmbulo é a composição vendo o lugar. Será aqui ver um grande campo, em toda aquela região de Jerusalém, onde o sumo capitão general dos bons é Cristo, nosso Senhor. Outro campo, na região de Babilónia, onde o caudilho dos inimigos é Lúcifer.¹⁶

O exercício inicial do “chamamento” no início da Segunda Semana, a parábola que se reflecte no *De Gestis*, funciona como chave de leitura de todas as contemplações da vida de Jesus Cristo que se seguem. Esta parábola é eminentemente cristológica, dando a Jesus os títulos de Senhor, Rei, Cristo vitorioso à direita de Deus Pai como rei dos reis e príncipe eterno¹⁷. Este exercício denuncia claramente o humanismo cristão de St. Inácio no destaque dado à dimensão humana de Deus, o filho do homem, o Senhor exaltado pela humilhação da

¹⁵ *Op. cit.*, § 63-64.

¹⁶ *Op. cit.*, § 79.

¹⁷ São estes os títulos de Jesus na segunda parte deste exercício: “E quanto ao primeiro ponto, se considerarmos tal apelo do rei temporal a seus súbditos, quanto é coisa mais digna de consideração ver a Cristo, nosso Senhor, rei eterno, e diante dele todo o universo (...)” *Cfr. Exercícios*, 95, 1º ponto; “Os que quiserem aspirar a mais e assinalar-se em todo o serviço do seu rei eterno e Senhor Universal (...)” *Cfr. Exercícios* 97, 3º ponto.

morte na cruz, o rei que domina pela entrega a essa mesma morte. É o Filho, o Homem que fundamenta toda a História da Salvação. O homem é afinal lugar de decisão e de acção, peregrino em direcção a Deus, levando consigo tudo o que é humano e realizando plenamente a sua humanidade nesse encontro.¹⁸

Ao utilizar a imagem do Rei, como já dissemos, Inácio retoma a tradição veterotestamentária que depois reencontramos no *Flos Sanctorum*, seu livro de cabeceira da convalescença.

Também a dialéctica que opõe irredutivelmente os dois mundos antagónicos simbolizados nos dois estandartes bebe, ainda que indirectamente, do pensamento teológico de St^o Agostinho. Com efeito, não é sabido que St^oInácio tenha contactado directamente com a sua obra, mas como se sabe, circulavam na idade Média sumas teológicas em que recorria esta visão esquemática das duas cidades: uma, Babilónia, em que reina Lúcifer, outra Jerusalém em que reina Cristo, as duas se misturam como trigo e joio na sociedade, mas separar-se-ão no fim dos tempos.¹⁹

Constituindo uma figura inegável do humanismo pela sua valorização realista da positividade do homem, pelo seu cristocentrismo, pela centralidade da pessoa, pela sua “universalidade horizontal”²⁰, St. Inácio nos *Exercícios*, nas suas fontes mais próximas, não deixa de denotar uma continuidade pacífica com a tradição medieval .

José de Anchieta, o jesuíta que, para além da sua formação de latinista no Colégio das Artes²¹ passou pela pedagogia inaciana e foi influenciado pela própria experiência dos *Exercícios* que fez necessaria-

¹⁸ Veja-se a propósito desta faceta humanista de Inácio de Loyola a obra de Joseph Thomas, *Le secret des jésuites, les Exercices spirituels*, Paris, Collection Christus, 1984, sobretudo o capítulo “Une certaine idée de l’homme” (p. 29-67).

¹⁹ Veja-se, por exemplo a própria edição latina do “Flos Sanctorum” (*Legenda Aurea Sanctorum* de J. de Voragine, séc. XIII) citada na nota 13 p. 315 Arzubiale, *op cit.*: «De S. Augustino. Librum de Civitate Dei composuit, ubi de duplici civitate, scilicet Jerusalem et Babylone et earum regibus agit: quia rex Jerusalem Christus, rex Babylonis diabolus. Quas duas civitates, ut ibidem dicit, duo amores sibi fabricant; quia civitatem diaboli construxit amor sui crescens usque ad contemptum De civitatem Dei amor Dei crescens usque ad contemptum sui».

²⁰ Na feliz expressão de Manuel Antunes, “A Companhia de Jesus e o seu humanismo”, *Brotéria* 28,40 (Lisboa, 1965) 32.

²¹ Veja-se a este propósito Américo da Costa Ramalho, “Coimbra no tempo de Anchieta” e “José de Anchieta em Coimbra”, *Humanitas* XLIX, (Coimbra, 1997) 215-225.

mente pelo menos duas vezes²², denuncia todo esse património na criação do *De Gestis*.

Logo no início do poema, Anchieta propõe-se cantar o nome de *Rex Christe* e invoca-O como se de musa inspiradora se tratasse²³. Esta imagem de Cristo Rei, rodeada de luz, que “descerrou uma aurora por entre a escuridão das regiões brasileiras”(vv 113-114) (...) “enviando-lhes um herói das plagas do Norte”(v.149) será motivo recorrente ao longo da epopeia, mas é no Canto II que se apresenta mais expressivo.

Deseja o piedoso Mem de Sá “ver adorado o Senhor do Céu, do mar e da terra e venerado nas plagas do Sul o nome de Cristo. Resolve impor leis aos índios que vivem quais feras e refrear seus bárbaros costumes.”²⁴, o que dá ensejo a Anchieta, de cantar a vitória do reino de Cristo sobre o reino de Lúcifer:

Quem cantará a glória que agora se dá a teu nome, ó Cristo?(...) Gemeu o monstro infeliz, chorou a fera cruel, Lúcifer, de lhe terem arrancado dos dentes a presa. Foge da tua face ó Cristo Rei, a escamosa serpente e sepulta-se na treva justiceira da eterna geena. Mal começaram a brilhar as vitoriosas bandeiras da cruz por entre os povos brasílicos que outrora envolvera em espirais mortíferas e envenenara diabolicamente (...) estremeceu de horror o desgraçado e uivando, atirou-se no abismo, e deixou-te os reinos que a ti pertenciam e que êle há tanto usurpara. Teus são os brasílicos reinos, omnipotente Jesus que com o próprio sangue os compraste.²⁵

.....
²² Para além dos Exercícios que possa ter feito regularmente, como era recomendação do plano de formação do jesuíta, José de Anchieta necessariamente fez Exercícios Espirituais uma vez no início do noviciado e outra na terceira provação, espécie de repetição do noviciado no fim da formação filosófica e teológica com incidência na ‘escola dos afectos’.

²³ “Tu, ó Jesus, ó clara luz do firmamento sereno, ó fulgor sem ocaso, ó imagem do brilho paterno, ilumina-me a mente cega, aclara-me a alma com esplêndidos lampejos. Tu és a fonte ubertosa donde, em torrentes, se inebriam os habitantes celestes. Fecunda meu coração de copioso orvalho e derrama sobre mim fontes vitais, ondas de vida: Inunda meu peito árido com teus rios divinos: Assim cantarei os prodígios que o teu braço potente há pouco operou.” vv119-128. Armando Cardoso, *op. cit.*, p. 91.

²⁴ Cfr. Armando Cardoso, *op. cit.* vv 903-907.

²⁵ *Ibidem*, vv 1160-1183, p. 143. Cfr. Texto latino p. 142 «*Quis memoret quali nomen celebretus honore / Christe tuum? (...) Ingemuit monstrum infelix, fera Belua, luxit / Lucifer ereptam saeuo sibi gutture praeda; / Squameus umbrosae Chaos in poenale Gehennae / A facie, Rex Christe, tua, collabitur Anguis. / Nam radiare tui uictricia signa triumphi / Vt primum coepere, Crucis uictricia signa, / Brasilles inter populos quos uolse-*

E mais à frente:

Só a Cristo Jesus, eterna vida, se cantam louvores: as bandeiras fulgurantes do augusto Rei se desfraldam e a obra da cruz rebrilha imortal. Rei é Cristo e o seu império se estende na terra, nas ondas, no espaço. Que teu nome e teu preço tua glória inefável se espalhe pelo mundo inteiro.²⁶

Mas esta paz não duraria muito, e chega a triste notícia da insurreição de alguns nativos. É na imagem do rei temporal dos *Exercícios* que chama os seus súbditos à missão, que Mem de Sá convoca “os principais da cidade” e os chama à guerra. Mem de Sá e os seus soldados também eles índios, vão “alegres”, são “os brasís que seguiam a bandeira de Cristo”²⁷. Os que a renegaram e quebraram os pactos, derrotados, apressam-se a pedir paz, perdão e nova aliança e “Submetem-se alegres à invencível bandeira do Rei Supremo e regozijam-se de seguir, no futuro as divinas campanhas de Cristo”²⁸

Finalmente o Canto IV, o mais rico em informações históricas, narra a expedição do Rio de Janeiro, sem dúvida a guerra mais difícil que Mem de Sá travou. A bandeira de Lúcifer é agora empunhada pelos calvinistas franceses. Instalados na França Antártica desde 1555, colónia fundada por Durand de Villegaignon na Baía de Guanabara, os franceses começavam a alargar a sua influência entre os colonos portugueses, nomeadamente na difusão do protestantismo com os pregadores calvinistas que em 1557 ali tinham chegado. Os versos que se ocupam deste combate não poupam os franceses em acusações: “Aprisionam os homens traiçoeiramente, saqueiam as propriedades sem guarda (...) cometem mil assassínios (...) de há pouco tempo, com o cor-

.....
rat olim / Mortiferis spiris, infernalique ueneno (...) / Horrui ad spectu infelix, petiitque recessus / Exululans Erebi, tua iam tibi regna relinquens / Usurpata diu. Tua sunt Brasilica regna, / Omnipotens Iesus, proprio tibi sanguine parta, (...)»

²⁶ *Ibidem*, vv1323-1329, p. 151. Cfr. Texto latino p. 150 “*Solus, in aeternum qui uiuit, Christus Iesus / Laudatur; Vexilla almi iam fulgida Regis / Egrediuntur; opus Crucis immortale coruscet; / Rex habet imperium Christus terrae, aetheris, undae; / Iure: tuum nomen, tua laus, tua gloria toto, / Christe, decus caeli, celebretur in orbe!*”

²⁷ *Ibidem*, v 1533, p. 159. Cfr. Texto latino p. 158 “*Brasilles igitur, qui Christi signa secuti*”

²⁸ *Ibidem*, v 1692, p. 167. Cfr. Texto latino p. 166. “*Subiiciunt laeti se sub uictricia summi / Signa Ducis; Christique alacres diuina deinceps / Castra secuturi gaudent...*”

rer silencioso dos anos erguem a cabeça altivos e arrastados pela cobiça querem para si o que os lusos com grande trabalho alcançaram.”²⁹

E como se não bastasse a sujeição deste povo aos crimes e à cobiça do mundo de Lúcifer, qual Babilónia perdida, estes homens ainda “com o coração infeccionado pela heresia, e com a mente opressa pelas trevas do erro, não só todos se afastam do reto caminho da crença mas procuram perverter, assim dizem, com falsas doutrinas os míseros povos índios, de todo ignorantes.”³⁰

Mem de Sá mais uma vez expõe os seus intentos e invocando a protecção do “estandarte fulgente do triunfo de Cristo”³¹ arrasta as almas generosas dos seus homens prontos a combater os infiéis. E assim, não obstante as pesadas dificuldades, como a de terem ficado sem pólvora, o “exército cristão”³² sai vitorioso. Depois de fervorosa prece dos “jesuítas e povos fiéis”³³ os franceses são tomados de um medo inexplicável e deixam o forte que logo é tomado. Aí se encontram livros vários com “doutrinas crivadas de impiedades e erros”³⁴ Anchieta deixa escapar imprecações:

“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? em que fúrias ardentes te consumias, que loucura de ti se apossava quando, desprezando a bandeira triunfante de Cristo pensavas defender com teus venenos de monstro os muros do forte?”³⁵ .

O mundo de Cristo, da Luz, da civilização e da ordem que é constituído, não apenas pelos colonizadores, mas também pelos índios e missionários; e o mundo de Lúcifer, dos costumes desumanos, da antropofagia, das trevas, e da heresia, os índios rebeldes e os franceses

²⁹ *Ibidem*, v 2311-2313, 2321-2324, p. 195.

³⁰ *Ibidem*, v 23267-23301, p. 195.

³¹ *Ibidem* v 2509, p. 203.

³² *Ibidem*, v 2804, p. 217.

³³ *Ibidem*, v 2807, p. 217.

³⁴ *Ibidem*, v 2883, p. 221.

³⁵ *Ibidem*, v 2899-2905, p. 221. Cfr. texto latino p. 220: “*Impie Galle, tibi? Caeli terraeque potentem / Caluinus Christum superaret? Qualibus actus / Ardebas furiis; quae te dementia agebat, / Cum spernens Christi uictricia signa, uenenis / sperabas diri defendi posse colubri / Moenia...*”

calvinistas. Assim se opõem nesta epopeia os dois universos antagônicos simbolicamente representados nas duas bandeiras inicianas. Vence glorioso nesta epopeia o herói Mem de Sá, instrumento de Cristo Rei, aquele que, ponto de referência ao longo de toda a obra, no dizer de Armando Cardoso é o “verdadeiro herói invisível do poema”.³⁶

Como pretendeu demonstrar esta comunicação, o *de Gestis* revela claramente a formação jesuítica do seu autor. As duas bandeiras e a imagem do Rei, são motivos dos *Exercícios* que se refletem naturalmente na composição desta epopeia. Eles não resultam da emulação de St. Inácio, que não é considerado modelo literário pelos seus companheiros, de modo algum, mas constituem imagens naturalmente adquiridas na formação jesuítica de José de Anchieta e, portanto, recursos disponíveis na sua *forma mentis*, denunciando a sua mundividência humanista, cristã e iniciano.

³⁶ Armando Cardoso, “O Primeiro Humanista do Brasil”, *Verbum* XIX, (Rio de Janeiro, 1962) 69.

(Página deixada propositadamente em branco)



CÉSAR AUGUSTO DOS SANTOS

Brasil, Faculdade São Luís, São Paulo

ANCHIETA E A CULTURA INDÍGENA

... e venerado nas plagas do Sul o nome de Cristo..
Resolve impor leis ao índios que vivem quais feras
e refrear seus bárbaros costumes. Logo desterra
a antropofagia cruel: não permite mais que movidos
de gula infrene bebam o sangue fraterno,
nem mais se violem os santos direitos da mãe natureza
e as leis do Criador. Para logo o ignóbil vulgacho
a quem movia ora ambição mal inspirada
ora verdadeiro terror, pôs-se a espalhar estes rumores:
“que novo governador é este? com que direito posterga
as leis antigas e tenta impor novos costumes,
novas normas de vida a indômitas gentes?
Poderá ele agora persuadir a povos selvagens
tratados de aliança? Deixará a raça brasílica
de comer carne humana, banindo do seio
de seus filhos ódios cruéis e guerras antigas?

José de Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa*, vv. 905-920

ANCHIETA E A CULTURA INDÍGENA

Uma das grandes polêmicas envolvendo a figura do APÓSTOLO DO BRASIL, é a respeito da aculturação. Foi José de Anchieta um missionário aculturado, que se adaptou à cultura brasílica, ou sua chegada a esta terra poderá ser vista como a de um representante de uma cultura alienígena que se impõe a todo custo?

Se partirmos do conceito tradicional de aculturação¹, certamente não será fácil classificá-lo como alguém aculturado. Contudo, se levarmos em consideração seu desejo de entender a cultura indígena para, a partir dela, exercer o seu objetivo de se assemelhar a Jesus Cristo, isto é, encarnar-se totalmente na realidade brasílica, poderemos afirmar com segurança que ele se aculturou no mais moderno sentido da palavra: «Interpenetração de culturas. Conjunto de fenômenos provenientes do contato direto e contínuo de grupos de indivíduos representantes de culturas diferentes.»²

FORMAÇÃO CULTURAL EUROPÉIA DE ANCHIETA

Até seus catorze anos de idade, José de Anchieta viveu nas Ilhas Canárias e recebeu uma educação simples, de acordo com os padrões da época. Aprendeu a Língua mãe e o latim desde tenra idade. A formação religiosa, profundamente cristã, foi favorecida com o ambiente religioso de La Lagunas, através de seus templos, sua arte sacra e as festas de suas comunidades eclesiais.³

Em 1548 viaja para Coimbra e matricula-se no Colégio das Artes. É o seu grande contato com a cultura do Velho Mundo. Lá vai viver cerca de cinco anos, três como estudante do curso superior de letras e dois como noviço da Companhia de Jesus.

Em Coimbra o humanismo e o cristianismo deram-se as mãos⁴. Lá

.....
¹ Cf. Ralph Linton, *O Homem: Uma Introdução à Antologia*, 3 edição, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1959, p. 364.

² Aurélio Buarque de Holanda, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, 2ª edição, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986, verbete “aculturação”.

³ Cf. Armando Cardoso, *Um carismático que fez história*, São Paulo, Paulus, 1997, p. 42 e 43.

Anchieta vai encontrar aquele que se tornou o seu grande preceptor, o Mestre Diogo de Teive, grande professor de retórica, poesia e também excelente dramaturgo.

Segundo Viotti, ao entrar para a Ordem, Anchieta prossegue com seus estudos no Colégio das Artes, agora iniciando os estudos filosóficos⁵, certamente em seu segundo ano de noviço.

Ao chegar a esta terra, deixa-se fascinar pelos seus naturais e encanta-se com a exuberante e exótica natureza. Ele se interna no país e vive totalmente voltado para a missão de anunciar o seu Deus aos habitantes desta terra, agora sua nova e definitiva terra. Preocupa-se com os problemas relacionados a ela e ao seu povo. Seu contato com o exterior só é mantido pelas cartas recebidas e enviadas aos seus irmãos de hábito, mormente ao Superior Geral, em Roma, além das correspondências relacionadas a governantes e a algum benfeitor.

Podemos dizer que Anchieta foi transplantado para o Brasil, com o curso de letras, bacharel em Artes pelo afamado Colégio. No Brasil, em poucos meses, aprenderá a língua Tupi.

Os demais estudos humanísticos, filosóficos e teológicos, exigidos para a ordenação sacerdotal, ele os fará aqui, nesta terra, embora parcos fossem os recursos acadêmicos e exíguo seu tempo.

Os problemas brasileiros farão o contraponto de reflexão para que o nosso apóstolo se forme como homem, como religioso e sobretudo como defensor dos direitos dos índios.

Seu ideal missionário o faz optar preferencialmente, pelo indígena. Em carta dirigida ao Pe. Inácio Tolosa, no dia 6 de dezembro de 1595, Anchieta deixa claro o objetivo de sua consagração: Deus o ordenara a acompanhar ao Pe. Diogo Fernandes na aldeia de Reritiba, «para o ajudar na doutrina dos índios, com os quais me dou melhor do que com portugueses, porque àqueles vim buscar e não a estes.»⁶

.....
⁴ Cf. Armando Cardoso, *op. cit.*, p. 51, citando Sebastião da Silva Dias, *Polit. Cultur. I*, p. 507.

⁵ Cf. Hélio A. Viotti, *Anchieta, o apóstolo do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1996, p. 29.

⁶ Cf. Hélio A. Viotti, *Cartas de Anchieta – Correspondência ativa e passiva*, São Paulo, Edições Loyola, 1984, p. 422.

VALORIZAÇÃO DOS DADOS CULTURAIS INDÍGENAS

Anchieta evangeliza não só trazendo a bagagem do Evangelho, mas tentando escutar o modelo que já estava na cultura local quando aqui chegou.

Em sua época a colonização se fazia pela imposição do modelo, e civilizações foram dizimadas em nome da Fé. Confundia-se anúncio da Boa-Nova com a imposição de cultura e a cultura ocidental da época como a única aceitável. O diferente era rejeitado e deveria ser subjulgado. Anchieta, ao contrário, presta muita atenção no que vê e não se debruça sobre a cultura local, mas nela mergulha de corpo e alma.

Sua primeira observação vai para o habitante da terra. Não é uma atitude curiosa, mas é o procedimento daquele que ama. Contemplar porque se ama e porque se deseja aprofundar no conhecimento do ser amado; e porque conheço mais esse ser eu sou levado a crescer em meu amor. Anchieta fica fascinado pelo índio. Não um fascínio ingênuo, mas um envolvimento que procurará, por toda vida, o crescimento do HOMEM BRASÍLICO, não apenas cultural ou religioso, mas do Homem Total. Ele jamais duvidou se o aborígene era ser humano, seu encontro com ele sugeria uma nova Criação. Suas cartas nos revelam seu coração e o Homem desta terra. A carta quadrimestral de maio a setembro de 1554, dirigida a Inácio de Loyola, nos fala como outras tantas da vida e dos costumes dos primeiros habitantes do Brasil. «O principal alimento desta terra é farinha de pau que se faz de certas raízes que se plantam, e se chamam mandioca, ...; em vez de vinho bebemos água cozida com milho, ao qual se mistura mel, se o há.»⁷; a variedade de tribos e de nações se distintas ou não «quanto à alimentação, modo de viver e língua» e se propensos ou não às coisas de Deus.⁸

[...] desde Pernambuco, que é a primeira povoação de cristãos até aqui e mais além, toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios, que sem exceção comem carne humana; nisso sentem muito prazer e doçura que freqüentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada,

⁷ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 74

⁸ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 78

regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comem, de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda vida se gloriam daquela egrégia vitória. 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 entre os quais trabalhamos, estão espalhados pelo interior na extensão de 300 milhas, como julgamos, e todos comem carne humana, andam nus e habitam casa de madeira e barro, cobertas de palha ou cascas de árvores.⁹

[...] certos povos que chamam ibiraiaras, os quais julgamos que se avantajam a todos estes no uso da razão, na inteligência e mansidão dos costumes. Todos estes obedecem a um só senhor, têm horror a comer carne humana, contentam-se com uma só mulher, guardam diligentemente as filhas virgens – coisas que os outros não cuidam – não as entregam a ninguém senão ao seu próprio marido, e se a esposa comete adultério o marido mata-a. Mas se está fugindo às mãos do marido, se refugia na casa do chefe, é recebida por ele com bondade e é conservada lá até se aplacar completamente a ira do marido. Se alguém se apodera duma coisa alheia, é levado diante do chefe e ele manda-o açoitar por um algoz. Não crêem em nenhuma idolatria ou feiticeiro, e avantajam-se a muitíssimos outros nos bons costumes, de maneira que parecem muito próximos da lei da natureza. Só parece neles digno de repreensão matarem às vezes na guerra os cativos e guardarem as cabeças deles como troféus¹⁰

Os trechos acima transcritos nos apontam a minuciosa e atenta observação do Apóstolo sobre a vida e os costumes de seu rebanho. Ele distingue as relações sociais e suas leis, os costumes de guerra, as vestes, as crenças, a moradia, etc.

Anchieta não apenas evangelizava, mas preocupava-se bastante em favorecer o indígena com uma vida mais humana. Os aspectos pessoal e comunitário não eram esquecidos por causa do espiritual. Na mente de Anchieta o homem todo deveria ser evangelizado. Ele já se adiantava ao espírito da Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, do Papa Paulo VI.

Sua ação era voltada para a integração do índio consigo mesmo,

.....

⁹ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 75-76

¹⁰ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 79

com o outro, com a natureza, com o estrangeiro e com Deus. Os aldeamentos, uma grande estratégia, nos ajudarão a compreender tudo isso. Integração consigo mesmo enquanto o índio vai se reconhecendo como ser que possui um destino eterno; integração com o outro ao desenvolver o respeito mútuo, a vida comunitária, a luta pelos seus direitos e o respeito pelos seus líderes. Lembremo-nos de Tibiriçá e Araribóia, por exemplo; integração com a natureza, ao apontar uma vida sedentária, voltada para uma agricultura mais organizada e a uma sobrevivência menos predatória; integração com os estrangeiros, ao lhes ensinar a língua portuguesa e lhes facilitar o conhecimento da cultura européia, procurando fazer paralelos ou comparações com a cultura indígena; integração com Deus, ao lhes anunciar um Deus que se faz criança, que sofre, carrega a cruz e morre por seus filhos, redimensionando a visão animista.

Os aldeamentos, com certeza, foram uma estratégia contrária à política colonizadora que desintegrava e dizimava as tribos além, de facilitar a cristianização deles. Eles temperavam a socialização e eram instrumento de autodefesa. Com toda certeza os aldeamentos estavam na manutenção da sociedade tribal e no oportuno afastamento do individualismo, competitivismo e demais vícios da sociedade ocidental.

ANCHIETA E A NATUREZA PARADISIÁCA

Sem dúvida a carta ânua de 31 de maio de 1560, dirigida ao Geral Diogo Laínes, é o marco do êxtase de José de Anchieta pela natureza brasileira. Que o digam os biólogos deste país ao conseguirem que a data em que ela foi escrita se tornasse o “Dia Nacional da Mata Atlântica”. Nela Anchieta relata ao seu Superior Geral as novidades que encontra. Usa e abusa de detalhes e minúcias em suas descrições, nem sempre de acordo com a botânica e a biologia, mas sempre de um modo delicioso, aguçando a curiosidade de seus leitores.

São dados etnológicos sobre os indígenas, descrição geográfica das regiões percorridas, conhecimentos terapêuticos, etc. Certamente esse seu amor à natureza foi incentivado pelo mestre Teive em seus descansos dominicais «passeando pelos arredores de Coimbra, especialmente pelas margens do Mondego, colecionando pedras e vegetais. Acompa-

nhavam-no vários de seus alunos, cultivando o amor da natureza e o espírito de observação,...» como escreve Armando Cardoso.¹¹

Desde a descrição do céu e seus astros, comentando as forças da natureza, as estações do ano, usando termos indígenas para explicar fenômenos da natureza, novos para ele, como a piracema “que quer dizer saída do peixe”, descrevendo os peixes e dando destaque ao peixe-boi, explicando o “piraiquê”, entrada de peixes e uso do “timbô”, uma papilonácea produtora de um suco que embriaga os peixes e facilita sua captura; descrevendo as cobras e usando nomes indígenas, além de comentar os efeitos de suas mordeduras e hábitos; os jacarés, capivaras, lontras, caranguejos, escorpiões, aranhas, taturanas, onças, tamanduás, antas, preguiças, gambás, porcos-espinhos, macacos, tatus, veados, jaguatiricas, porcos-do-mato, mariposas, formigas, tanajuras, bem-te-vis, abelhas, moscas e mosquitos, maruins, aves (papagaios, emas, nhandus, colibris, guarás, garças, mergulhões, gaviões, perdizes, codornizes, inambus, macucos, urus, jacus, jacutingas, mutuns), e dando valor às lendas indígenas como a do gavião de penacho que se passasse muitos dias sem comer nenhum mal lhe aconteceria e também a do colibri, que só se alimentaria de orvalho. Ele também aproveita do conhecimento indígena para distinguir um mel diferente que causa dor e tremura a quem o bebe, além de provocar vômitos e desarranjos intestinais, o eiraaquãyetã.

A seguir temos a descrição da flora: mandiocas, jacatupês, sensíveis, copobaíbas, mangues, sapucaias, araucárias, gameleiras, ipecacuanha, etc. O uso e serventia desses presentes da natureza, nosso herói vai aprender também com os indígenas. As mandiocas deverão ser preparadas para comer, caso contrário “cruas, assadas, ou cozidas matam os homens”. O óleo de certa árvore que é um bálsamo é “muitíssimo próprio para curar feridas”.

Neste momento abrimos um espaço para falar de Anchieta e a medicina indígena. Ele faz um verdadeiro curso de medicina alternativa com os pajés. Aprende a observar, a manipular, usar e reconhecer a eficácia do uso das ervas. “Úteis à medicina há muitas árvores e raízes de plantas, mas direi alguma coisa sobretudo das plantas que servem para purgantes”. E aí Anchieta ensina como coletar o material, como produzir o remédio e seu emprego. É a medicina indígena entrando na iamotecnia ocidental.

.....

¹¹ Armando Cardoso, *op. cit.*, p. 52.

Outros métodos de enfermagem, adaptados à terra, Anchieta aprendeu com seus habitantes, como fazer tala: imobilizando o membro atingido por meio de talas feitas com cascas de árvores e ligaduras de cipós e até fisioterapia com massagens manuais após a consolidação.¹²

Anchieta também cita as pedras e seus usos. Finalmente o Apóstolo nos surpreende ao entrar no universo fantasmagórico do nosso indígena. Ele cita o curupira entre outros demônios e fala de suas ações maléficas e de como os índios fazem para evitar seus malefícios. Também o fogo-fátuo é personificado no baêtatá ou “coisa de fogo”. Diz Anchieta que «ele ataca os índios e os mata como a curupira».

Anchieta entrou em cheio no ambiente brasílico. Não teve preconceitos e nem reservas. Como discípulo absorveu o que encontrou neste paraíso imperfeito, local de encontro com Deus e com o Homem, o Índio. Era o discípulo reaprendendo a viver, a falar, a se relacionar e, por que não dizer também, reaprendendo a rezar.

IMPORTÂNCIA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS

Anchieta vai , de fato, aprender a falar e, mais do que isso, lhe será reservado escrever uma gramática totalmente inédita, a *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*.

Anchieta se não foi o primeiro a aprender a falar a língua tupi (o primeiro jesuíta foi o Pe. João de Azpilcueta Navarro, também o primeiro a traduzir para ela orações e cantigas), foi o primeiro a estudar, com profundidade, essa língua. Mais que isso. Ele foi um comunicólogo. Para cumprir melhor sua missão, tornou-se um homem das letras e das artes. Forja gramáticas, inventa teatros, cria métodos. O seu *back ground* é colocado a serviço do desenvolvimento desse povo. Como nos fala Marcelo Azevedo: «Pesquisa a estrutura fonética e morfológica da língua indígena e torna viável seu aprendizado reflexo pelos próprios índios e pelos portugueses. Busca as formas gramaticais espontâneas e capta a riqueza semântica de infinita variedade».¹³ Em seis meses com-

¹² Cf. Luiz Felipe Vieira Souto, “Anchieta médico”, in *Anchieta e a medicina*, Rio de Janeiro, 1934, p. 22

¹³ Marcello de C. Azevedo, “Um homem para o homem todo”, *Convergência* 134, Ano

põe sua famosa gramática. Em suas cartas vemos a importância que dá a esse trabalho. «Quanto à língua, eu estou nela algum tanto adiante, ainda que é muito pouco o que soubera, se me não ocuparam em ensinar gramática. Todavia tenho toda a maneira dela por arte, e para mim tenho entendido quase todo o modelo dela.»¹⁴ Em outra escreve: «...a toque da companhia, ao qual acodem as mulheres ora umas ora outras, e não só aprendem as orações na própria língua, mas também ouvem práticas...»¹⁵ Falando sobre um moribundo: «...pedia-nos com muita instância, que lhe disséssemos as orações, o qual ele fazia, e em sua língua dizia estas e outras semelhantes coisas»¹⁶ Relatando uma Semana Santa: «Também lhes pregamos a Paixão em sua língua, ...»¹⁷ Mas onde encontramos, de modo grandioso, a pureza de suas intenções é no tocante às confissões. Diz: “...foram postos um padre e um irmão intérpretes, onde se faz muito fruto em doutrinas e confissões”. «Mais adiante: E se mais intérpretes houvera muitos mais se confessariam, e não é pequena consolação vê-los estar todo o dia esperando na igreja e ir-se muitos sem poderem confessar, por não haver quem lhes intenda a língua»¹⁸ Anchieta não é irresponsável e nem realiza farsa com os indígenas. Ele deseja que o confessor entenda o que o penitente expressa. Não é sacramentalista e nem mágico. É necessário entender para poder orientar.

Também os negros tiveram em Anchieta um defensor de sua língua: «Aos engenhos, que possuem grande quantidade de africanos, se fazem freqüentes visitas, que doravante, com a ajuda de Deus, serão ainda mais freqüentes, já que foi recebido na Companhia um rapaz, habilíssimo no seu idioma.»¹⁹

Explicitando reflexamente a estrutura da língua indígena, Anchieta tornava possível a interação dos dois idiomas, do tupi e do português. Lançava assim realmente alicerces do que viria a ser uma das componentes mestras da

.....
XIII (Rio de Janeiro, 1980) 364.

¹⁴ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 88.

¹⁵ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 88.

¹⁶ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 114.

¹⁷ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 160.

¹⁸ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 178.

¹⁹ Hélio A. Viotti, *op. cit.*, p. 381.

língua portuguesa falada no Brasil, isto é, sua amálgama com a vertente indígena de seu léxico e de sua semântica.²⁰

A LÍNGUA BRASÍLICA

«[...] desde os petiguares do Paraíba até os tamoios do Rio de Janeiro, pronunciam inteiros os verbos acabados em consoante, como apab, acem, apen, aïur.²¹ comenta Anchieta em sua gramática. O tupi era a língua falada na costa brasileira. Alguns vocábulos podiam ser diferentes em alguns lugares, mas não estranhos e incompreensíveis, já que pertenciam a uma mesma família lingüística. Anchieta ao estruturar o tupi, aprendido em Piratininga, dá a ele “o caráter de um denominador comum, sendo um termo que entra na composição de outros, todos nomes de falantes da língua brasílica: tupinambá, tupiniquim, tupinaê, tupi.», escreve Eduardo Navarro.²² «A língua indígena tradicionalmente mais conhecida dos brasileiros- conquanto esse conhecimento se limite em regra só a um de seus nomes, Tupi – é justamente o Tupinambá. Esta foi a língua predominante nos contatos entre portugueses e índios nos séculos XVI e XVII e tornou-se a língua da expansão bandeirante no sul e da ocupação da Amazônia no norte. ...Uma das conseqüências da prolongada convivência do Tupinambá com o Português foi a incorporação a este último de considerável número de palavras daquele. Numa amostra de pouco mais de mil nomes brasileiros populares de aves, um terço, cerca de 350 nomes, são oriundos do Tupinambá. Numa outra área da fauna, em que a interação entre portugueses e índios deve ter sido mais intensa, pois uns e outros eram grandes pescadores, a participação do vocabulário do Tupinambá é ainda maior: numa amostra de 550 nomes populares de peixes, quase a metade (225 ou 46%) veio da língua indígena».²³ Como diz Armando Cardoso:

.....

²⁰ Marcello de C. Azevedo, op. cit., p. 364.

²¹ José de Anchieta, *A arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, São Paulo, Ed. Loyola, 1990, fol. lv, pag. 24.

²² Eduardo de A. Navarro, *Método moderno de tupi antigo*, Petrópolis, Editora Vozes, 1998, p. XV.

²³ Aryon Dall'Igna Rodrigues, *Línguas Brasileiras*, São Paulo, Edições Loyola, 2ª ed., p. 21.

Nem todos os países tiveram a dita de se lhes escrever a gramática da língua primitiva: assim sucedeu na própria pátria de Anchieta, as Ilhas Canárias, onde é preciso adivinhar o sentido dos termos que restaram do guanche, idioma ainda em vigor na infância do nosso apóstolo. Enquanto isso, nossa gramática serviu não só aqui, mas também no Paraguai, onde se fala guarani, língua irmã do tupi.²⁴

Anchieta codifica a língua escrita a que aprendeu oralmente. Mais tarde, Antônio Vieira vai constatar que a língua tupi é mais falada que a portuguesa:

É certo que as famílias dos portugueses e índios de São Paulo estão tão ligadas hoje umas às outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender na escola...²⁵

Ora, a língua tupi e a língua portuguesa unidas no leito conjugal e no cotidiano das relações familiares e, mais tarde com o advento do negro, deram origem à Língua Geral, contributo decisivo para a unidade nacional.

VALORIZAÇÃO DE UMA COREOGRAFIA (GESTOS, FORMA DE CULTURA AUTÓCTONE, DENTRO DE UM TEATRO IMPORTADO)

Anchieta bebeu do teatro de Gil Vicente e de outros teatrólogos através das aulas de Diogo de Teive. Suas peças trazem o registro gilvicense na prosódia e na métrica e sua poesia também foi medieval. O ambiente, porém, é o indígena com sua vida, suas crenças, suas danças, seus cantos e seus cerimoniais; o uso de plumas, de cores, cocares, colares e braceletes, instrumentos musicais e as armas de guerra fazem o espetáculo. O local das apresentações é, geralmente, o tempo, o céu

²⁴ Armando Cardoso, in Eduardo Navarro, *Método moderno de tupi antigo*, op.cit., p.4.

²⁵ Antonio Vieira, *Obras Várias*, p. 249.

aberto e o cenário, as florestas. Também a língua tupi está presente em quase a totalidade de sua dramaturgia. Personagens indígenas e com nomes tupis estão presentes sempre, além dos diabos e das almas. São peças para os habitantes do Brasil.

Provavelmente, a idéia de usar música e dança como instrumentos de apostolado se deu no primeiro encontro de Anchieta com os índios, quando do naufrágio dos Abrolhos, em fins de 1553. Os órfãos portugueses que estavam na mesma embarcação, «puseram-se a cantar umas cantigas que se fizeram na língua dos índios. Ajuntavam-se eles a ver e a admirar». ²⁶ *Na aldeia De Guaraparim*, a mais longa de suas peças em tupi e a mais indianista de todas, deparamos com muitas cenas da vida e dos costumes indígenas como o modo de sepultar. No III Ato Pirataraka, o índio há pouco falecido, exclama: «Mas, que houve? Onde aportei? Alma de Pirataraka, meu corpo agora deixei, nem sequer as mãos cruzei; saí dele ainda tão fraca!» ²⁷ Também no *Recebimento do Padre Beliarde*, vemos o costume indígena de ir ao encontro do visitante e saudá-lo. Ao chegar até o local de hospedagem dois demônios procuram impedir o bem que essa visita fará. Após a intervenção de um anjo, eles fogem, mais um volta. Nesse momento, um índio, vestido para combate, com o tacape pintado para os sacrifícios, depois de cumprir o ritual de repreendê-lo e desafiá-lo, quebra-lhe a cabeça e muda de nome. ²⁸

Mas é sobretudo no auto *Pregação Universal*, feito a pedido do Pe. Nóbrega para a noite de Natal de 1561 ou 1562 ²⁹, no Pátio do Colégio, que Anchieta demonstra sua brilhante dramaturgia. Esse auto foi apresentado depois em toda costa brasileira durante muito tempo. Era falado em tupi, português e castelhano.

Pe. Cardoso faz uma síntese do esquema da *Pregação*:

Na feitura de seu auto, Anchieta inspirou-se nos usos indígenas ao rece-

.....

²⁶ Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae*, 2º vol, Roma, 1953/1960, p. 43.

²⁷ José de Anchieta, *Teatro de Anchieta*, Tradução de A. Cardoso, São Paulo, Ed. Loyla, 1937, p. 221.

²⁸ Cf. José de Anchieta, *Teatro de Anchieta*, Tradução de A. Cardoso, São Paulo, Ed. Loyla, 1937, p. 238.

²⁹ Cf. José de Anchieta, *Teatro de Anchieta*, Tradução de A. Cardoso, São Paulo, Ed. Loyla, 1937, p. 115.

ber um personagem ilustre, com a saudação no encontro longe da aldeia, desfile em caminho novo e engalanado, diálogo na taba, conselho dos chefes, pregação deles sobre o visitante e festa de despedida com dança, música e cantos. No diálogo, em que se desenvolve a ação principal, o enredo ordinário, simples e ingênuo, é a luta dos espíritos do mal contra o anjo da aldeia e os santos protetores, com a vitória destes. O resto do Auto são peças líricas para abertura e a despedida.³⁰

Sábato Magaldi, em *Panorama do Teatro Brasileiro*, nos diz que Anchieta, «ao invés de impor na nova terra os padrões europeus, logo se afeiçãoou ao espírito indígena, chegando a realizar peças inteiras na língua tupi. As exigências específicas da América distanciaram as produções de qualquer molde preestabelecido, e não será exagero reconhecer o selo de brasilidade em sua estrutura tosca e primitiva. O esforço de aculturação cristã, moldou a forma de um novo veículo cênico, que não podia ser inteiramente autóctone mas não se pautava por rígidas regras estrangeiras.»³¹

ANCHIETA E A IGREJA HODIERNA

Não obstante ser muito avançado em várias dimensões, para seu tempo, José de Anchieta foi um homem de sua época. Como nos diz Marcelo Azevedo em *Convergência*:

A pesquisa antropológica foi rigorosa com a política de colonização em todos os tempos e, conseqüentemente, da atividade missionária das igrejas, na medida em que elas se incorporam aos métodos e práticas do colonizador ou dele se tornaram instrumento dócil de ação.

Já muito cedo, a Igreja Católica sustou na China e na Índia os esforços pioneiros Jesuítas como Ricci e De Nobili. Eles tentavam evangelizar a partir do contexto cultural dos povos aos quais se dirigiam. Mais tarde, porém, na

.....
³⁰ Cf. José de Anchieta, *Teatro de Anchieta*, Tradução de A. Cardoso, São Paulo, Edições Loyola, 1977, p. 16.

³¹ Sábato Magaldi, *Panorama do Teatro Brasileiro*, Coleção Corpo e Almado Brasil IX Set. 1962, Difusão Européia do Livro, São Paulo, p. 12.

encíclica “Fidei Donum” de Pio XII e no decreto “Ad Gentes” do Concílio Vaticano II, a Igreja reconhece a necessidade de possibilitar o diálogo entre as culturas, sem que cada uma seja levada a sacrificar sua identidade e seus valores.³²

Não se pode julgar Anchieta segundo as categorias antropológicas do século XX, que advoga o relativismo cultural, mas segundo a antropologia do século XVI.

Hoje, mais que nunca, a Companhia de Jesus reconhece o esforço de adaptação e de comunhão de seus filhos com outras culturas e propõe, para os jesuítas atuais, a aculturação tendo como exemplo os heróis do passado. É isso que sentimos em seus documentos recentes, como por exemplo, o da última Congregação Geral, instância máxima da Ordem:

Essa intuição levou muitos jesuítas a adotar uma atitude positiva diante das religiões e culturas em que trabalham. Os primeiros jesuítas em seus colégios uniam a catequese cristã ao ensino de Humanidades, de arte e de teatro clássicos, para que seus alunos fossem versados tanto na fé como na cultura européia. Foi também o que os impeliu, fora da Europa, a expressar um profundo respeito pelas culturas indígenas, a compor dicionários e gramáticas de línguas autóctones e a ser pioneiros no estudo dos povos entre os quais trabalhavam e a que tratavam de compreender.³³

ANCHIETA, O HOMEM PLASMADO PELO BRASIL

Ao chegar ao Brasil com 19 anos, José de Anchieta vinha com sua bagagem de noviço jesuíta e homem europeu de seu século. Aqui ele viverá sua juventude, sua maturidade e o início do declínio de suas forças. Serão 44 anos de serviços ininterruptos à causa indígena e ao Brasil. Mas essa dedicação foi mais que um cumprimento de um voto de obediência, mais que uma grande tarefa. Não foi uma simples missão, mas uma verdadeira entrega, um autêntico holocausto. Anchieta se

.....

³² Marcello de A. Azevedo, *op. cit.*, p. 363.

³³ Marcello de A. Azevedo, *op. cit.*, p. 363.

despoja de seus laços familiares, de seus amigos conimbrenses, de uma vida religiosa tranqüila, de seu ambiente cultural e, de coração aberto, se entrega ao aborígene brasílico. De agora em diante ele será o centro de sua atenção, de seus raciocínios e o motor responsável pelas batidas de seu coração. O interesse indígena se torna o seu interesse, o imperativo de sua vida. Fiel a essa causa, Anchieta irá se interessar por tudo o que diz respeito a essa nova realidade, desde o estudo da língua, da geografia, da fauna e da flora, dos costumes, enfim de tudo, da vida e da morte. Ele se faz brasileiro dentro do Brasil, a partir do Brasil. É o máximo da aculturação.

Não foi uma estratégia, mas um grande e definitivo ato de amor agápico.

Vemos em José de Anchieta um ícone de aculturação para todos os tempos. Eternizados estão seus esforços, suas lutas, seu empenho decisivo a favor do indígena brasileiro, contra tudo e contra todos que poderiam destruí-lo como indivíduo e como raça. Os aldeamentos foram a expressão maior desse esforço, tendo como inestimável colaboração a codificação da língua Tupi, através de sua gramática e de seu vocabulário.

Torna-se o maior escritor, poeta e dramaturgo dessa língua; zela para que ela seja falada pelos missionários em toda costa brasileira e em suas adjacências; cria povoados com escola/capela; mostra-se exímio professor e grande mestre; abre estradas, mostra-se biólogo, botânico, conhecedor da história natural brasileira; médico e enfermeiro; diplomata nas situações litigiosas; o pai, o irmão, o líder, o verdadeiro abaré. Ao dar sua vida pelo habitante brasílico, Anchieta não só plasmava o Brasil, mas era, automaticamente, plasmado por ele. Podemos falar José de Anchieta – José do Brasil.

(Página deixada propositadamente em branco)



CLARICE ZAMONARO CORTEZ

Brasil, Universidade Estadual de Maringá- Paraná

A IDEOLOGIA MISSIONÁRIA DE ANCHIETA - UMA QUESTÃO A SER DISCUTIDA

Poderíamos iniciar as nossas reflexões com a pergunta: o procedimento missionário-jesuítico do Padre José de Anchieta estaria voltado à cultura indígena ou à imposição da cultura européia?

Se levarmos em conta o momento histórico em que ele viveu, quase podemos dizer que tudo nele se fez sob o símbolo da *transição*, verificada, primeiramente, por uma transferência de poderes do “medievalismo” ao “renascentismo” e tudo o que estava envolvido nesse processo. O Brasil começava a organizar-se com os seus governadores-gerais e a própria língua portuguesa, instrumento de sua catequese, atravessava, naquele momento, a chamada fase média do português. Como educador e escritor, pôde se sentir afetado no que lhe era mais grato – o seu instrumento linguístico.

O seu contato com os índios, em primeiros tempos de Brasil, deu-se em Caravelas, em 1553 e dois anos depois, já tinha pronta a primeira gramática tupi, fruto de seu contínuo relacionamento com a língua e os costumes indígenas. Em 1595, concluiu a *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, fixando em esquemas gramaticais as línguas indígenas fundidas em língua geral. Notou, desde os primeiros encontros, como os índios brasileiros estimavam a música, a dança, o

canto e as festas de ritos e espetáculos, motivando-o a compor pequenas cenas dramáticas dialogadas em língua geral, para os índios e colonos que chegavam às missões. Fiel observador da cultura indígena, escreveu dramas plurilíngues dedicados a um público mais vasto e linguisticamente heterogêneo, composto de soldados, marinheiros, mercadores e seminaristas que lá chegavam. Em ambas as modalidades, o canto, a dança e os ritos estavam presentes.¹

Avalia-se com esses dados históricos, a sua intensa e fecunda participação na formação histórica do país, em que a sua lucidez e obstinação de colonizador coexistia com a sensibilidade do escritor. Em suas produções literárias não se deteve apenas nas abstrações, mas voltou-se sempre, intencionalmente, para uma única evidência – o respeito à língua e à cultura nativas – de tal forma que o pensamento, a cultura cristã e o respeito aos principais dogmas da Igreja pudessem ser colocados ao lado delas.

Deve-se considerar que essa transição só foi possível pela assimilação completa da língua indígena, em sua estrutura subjacente (gramatical) e profunda (semântica), bem como toda a ideologia nela embutida. A leitura de seus Autos bastar-nos-ia para comprovarmos que Anchieta exerceu a didática moral, a partir do conhecimento desse novo universo lingüístico, respeitando e observando nos indígenas os seus mitos, a propensão e facilidade para o canto e a dança, os cortejos e os discursos apropriados às suas celebrações. Esses hábitos ancestrais não foram desprezados por ele, pelo contrário, serviram de apoio à sua evangelização, base da pirâmide que tão bem ilustrou o seu catecismo e as verdades da fé cristã.

Os textos dramáticos de Anchieta, de modo geral, inscrevem-se no gênero do auto religioso de que Gil Vicente se constituíra o paradigma. A sua estrutura pode ser considerada uma reprodução fiel dos costumes indígenas de recebimento. Primeiramente, os índios encontravam com o visitante, um pouco longe do povoado, acompanhando-o até a aldeia por um caminho todo enfeitado para a ocasião, em seguida, acontecia o encontro com os chefes da tribo, que lhe ofereciam hospedagem, cabendo aos mais velhos a decisão de aceitá-lo no convívio da tribo ou matá-

.....
¹ José de Anchieta, *Poesia* (Introdução de Eduardo Portella), Rio de Janeiro, Agir Editora, 1966.

lo, segundo as suas leis e conveniências. Nessas ocasiões, eram imprescindíveis as celebrações acompanhadas de cantos e danças.

Nas cenas dos Autos, conviviam diabos e santos, anjos e personificações alegóricas, Cristo e a Virgem, soldados e mercadores, incluindo-se os índios e padres jesuítas – os gestos, as falas e as situações tinham o propósito da evangelização e da catequese. Diabos com nomes tupis, como os de Guaixará, Aimbirê e Saravaia, antigos chefes tamoios derrotados e mortos na Campanha da Guanabara, símbolos da soberba e da traição, aparecem em cena pintados de vermelho, emplumados e tatuados, falando tupi, ostentando vícios, como fumar e embriagar-se, praticar crimes, antropofagia e o adultério. Dialogam com personagens da mitologia cristã, Anjos e Santos, constituindo, assim, a prova fiel do respeito mantido à cultura nativa.²

No *Auto de São Lourenço*, por exemplo, composto em 1587 para comemorar a festa de São Lourenço, dos 1493 versos, 867 foram escritos em tupi, apenas um em guarani e 40 em português. Misturam-se as falas de Guaixará, o rei dos diabos, com as do Anjo, pressentindo-se que o indígena estivera, antes da chegada dos portugueses, em boas pazes com o demônio (fica evidente na primeira fala de Guaixará), que vitorioso, confraterniza o triunfo do sensualismo sobre a virtude. Marcado pelo terror, esses diálogos só amenizam-se com a presença de São Lourenço e São Sebastião.

Os tapuias são considerados “pecadores perfeitos” pelos demônios, mas são vencidos pelos santos e pela fala final do Anjo. Em troca das almas libertadas, os dois algozes que haviam martirizado os santos, os imperadores Décio e Valeriano, são oferecidos pelo Anjo, na perspectiva do castigo, como uma verdadeira lição aos espectadores. Na sequência, os demônios assumem o lugar dos silvícolas e relatam as suas atrocidades antropofágicas sobre os imperadores romanos, que no desespero da dor, chegam a falar guarani. Estão presentes nessas passagens, a moral cristã colonizadora, representada pelas várias peripécias entre o Bem e o Mal e a força didática da catequese em todos os versos do Auto.

No IV Ato, por exemplo, acompanham o Anjo duas personagens

.....

² José de Anchieta, *O Auto de São Lourenço* (Introdução, tradução e adaptação de Walmir Ayala), Rio de Janeiro, Ediouro, s.d.

simbólicas, numa cena comovente: o *Temor* e o *Amor de Deus*, que chegam para o sermão de despedida. São apresentados através da idéia de dois fogos íntimos que devoraram o coração de São Lourenço, diferentes do fogo que havia queimado o seu corpo. Fala o Anjo, primeiramente, aos espectadores:

Um fogo foi o temor
Do bravo fogo infernal
E, como servo leal,
Por honrar a seu Senhor,
Fugiu da culpa mortal.

Outro foi o Amor fervente
De Jesus, que tanto amava,
Que muito mais se abrasava
Com esse fervor ardente
Que co'o fogo, em que se assava.

Estes o fizeram forte.
Com estes purificado
[.....]
Deixai-vos dele queimar
Como o mártir São Lourenço
E sereis um vivo incenso
Que sempre haveis de cheirar
Na corte de Deus imenso.

As composições líricas dos sermões dessas personagens são consideradas de alto valor literário, pois fixam a essência espiritual de toda a peça, ao levarem os espectadores a uma reflexão sobre a vida humana e seu destino, tal como os coros das tragédias gregas. É o que se observa nas falas das personagens *Temor de Deus* e *Amor de Deus*, consecutivamente:

Pecador,
Sorves com grande sabor
O pecado,

E não ficas afogado
Com teus males!

E tuas chagas mortais
Não sentes, desventurado!
O inferno
Com seu fogo sempiterno,
Já te espera,
Se não segues a bandeira
Da cruz,
Sobre a qual morreu Jesus
Para que tua morte morra.

Na sequência, fala a personagem Amor de Deus:

Ama a Deus, que te criou,
Homem, de Deus muito amado!
Ama com todo cuidado,
A quem primeiro te amou.
[.....]
Aborrece todo o mal,
Com despeito e com desdém.
E pois, que és racional
Abraça a Deus imortal,
Todo, sumo e único bem.

Inteligentemente, Anchieta fez uso do cotidiano de sua platéia em todos os atos da peça, não necessitando ir buscar recursos que, possivelmente, não seriam tão bem aceitos e compreendidos como os que tinha em mãos.

Quando afirmamos que não se pode ver o passado com o olhar de hoje, referimo-nos a esse respeito que Anchieta conseguiu manter no contexto e na estrutura dos seus autos. O diálogo, os recitativos, os desfiles, as procissões e danças com música e canto, incluindo-se as cerimônias ancestrais dos índios com toda a sua magia religiosa e sua mitologia não eram desprezadas, pelo contrário, considerava-as o seu verdadeiro ponto de partida. Conhecia também os seus medos e temores, utilizados

na catequese. Documentos históricos são unânimes em afirmar que esses homens temiam grandemente os demônios a quem chamavam *Curupira e Anhangá*, ambos espíritos dos bosques e das florestas, consideradas figuras maléficas, que só se aquietavam com oferendas e magias.³ Incluídas nos autos, também os demônios saíam do mato e eram comparados a animais passíveis de desprezo e nojo pela gente da capitania, tais como ratos, gambás, morcegos, sapos, zorrilhos e lesmas, todos eram ridicularizados e vencidos, porque o espectador tomava sempre o partido dos anjos e santos – símbolos do Bem.

No Auto de São Lourenço, o diabo Saravaia é ridicularizado por São Sebastião:

Serás tu um pobre rato?
 Ou és um gambá nojento?
 Ou és a noite de fato
 Que as galinhas afugenta
 E assusta os índios no mato?

Em outra cena, após o aprisionamento de Guaixará e Aimberê, vem o Anjo e enfrenta o diabo Saravaia, que havia se escondido:

E tu que estás escondido
 Serás acaso um morcego?
 Sapo cururu minguá,
 Ou filhote de gambá,
 Ou bruxa pedindo arrego?

Sai daí seu fedorento,
 Abelha de asa de vento,
 Zorrilho maritacaca,
 Seu lesma, tamarutaca.

.....

³ Luísa Trias Folch e Nicolás E. Tapia, “O teatro do padre Anchieta: recursos dramáticos para a evangelização”, in *Anais do XXVIII Congresso Brasileiro de Língua e Literatura*, Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Língua e Literatura, 1966, p. 158-167.

O objetivo era inculcar a concepção cristã do Universo, despertando-lhes a consciência para a percepção do eterno conflito entre o bem e o mal simbolizados em Deus e no Diabo, bem como entre a vida e a morte, o prêmio e o castigo, a luz celestial e a escuridão terrena – a **salvação e a condenação**.⁴

Além disso, a vida na selva e os seus costumes estavam representados por essas temidas criaturas, contrariamente à vida nas aldeias e aos novos costumes cristãos, simbolizados nas peças, pelo anjo e santos. Do mesmo modo, Anchieta não desprezou o medo que os silvícolas tinham às epidemias, cujas causas desconheciam e procuravam a cura nos poderes sobrenaturais, na figura do pajé, chefe espiritual, misto de sacerdote, profeta e médico-feiticeiro possuidor de poderes de cura. Assistindo à cena que apresentava a luta do Bem contra o Mal, personificada num anjo que protegia e salvava e num demônio que corrompia e matava, os espectadores eram levados a compreender o que significava “devoção” e graças ao poder da Virgem, eram purificados dos pecados e protegidos das doenças tão temidas. Assim, pela lição de que só através da virtude e do arrependimento era possível a salvação, os medos primitivos eram substituídos. Cumpria-se, portanto, o seu objetivo: colocar lado a lado a cultura e o pensamento nativos e o pensamento cristão.

Essa aculturação dos aborígenes com base na catequese não era uma tarefa simples. Os missionários que se propuseram a realizá-la, recorreram aos processos de “acomodação”, “assimilação” e “cooperação”, revelando-se profundos conhecedores da psicologia e das relações humanas, princípios básicos e já implícitos no contexto do cristianismo, exatamente os mesmos que haviam assegurado a sua propagação no mundo greco-romano.⁵ Exemplo disso, temos as cartas do apóstolo Paulo, no Novo Testamento, privilegiando o espírito e a arte das boas relações humanas, decorrentes dos princípios salutares da doutrina cristã, dirigindo-se a diferentes destinatários: romanos, coríntios, efésios, tessalonicenses.

.....
⁴ P. Joseph de Anchieta, *Teatro de Anchieta* (Tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso), São Paulo, Edições Loyola, 1997.

⁵ Luiz de Mattos, *Primórdios da Educação no Brasil – o Período Heróico*, Rio de Janeiro, Ed. Aurora, 1958, p. 207.

Se recorrermos à história, não era esse comportamento que predominava na mentalidade cristã do ocidente no século XVI. Bem ao contrário, imperavam o dogmatismo, a intolerância, o despotismo e os processos coercitivos da violência, que segundo Luís Alves de Mattos,

atingiam as raias de desumana brutalidade, que o digam as guerras religiosas que devastavam a Europa, os famosos processos e autos-de-fé dos tribunais da Inquisição e das seitas de fanáticos protestantes, a brutalidade dos pérfidos massacres perpetrados pelos conquistadores espanhóis, nas suas colônias americanas ⁶[...].

Essas atitudes só contribuíram para uma desorientação e perda total da confiança nos missionários, os conflitos que colocaram em perigo a própria obra colonizadora foram inevitáveis.

Anchieta participou, ao lado de Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, Aspícueta Navarro e Vicente Rijo, de 1549 a 1570, do chamado período heróico da educação brasileira, que apesar de breve é o que mais impressiona aos estudiosos do passado histórico, pelo valor pessoal e pela fibra dos personagens que dele fizeram parte. O Brasil era ainda um país agreste e desconhecido em que tudo ainda estava por fazer, os educadores pioneiros tiveram que enfrentar os perigos da natureza tropical, dos silvícolas e da ambição econômica e fanatismo religioso dos colonos e corsários europeus.

Anchieta, já o dissemos, usou de armas bem próximas às suas mãos, percebeu a necessidade de contemporizar com os costumes daqueles a quem dirigia a sua catequese, crendo na bondade dos índios, cuja rebeldia e ferocidade advinham do abandono espiritual em que se encontravam, revelando, muitas vezes uma intuição na sensibilidade de seus ouvintes. Sua convivência diária com eles trouxe-lhe a capacidade de equilibrar desde os impulsos mais violentos aos poucos momentos de serenidade: “sentia que só a onipotência da humildade e da paciência conseguia desarticular a mais agressiva atitude do gentio.”⁷ Como pregador, apenas dizia as palavras do Evangelho, o seu “verbo condutor”,

.....

⁶ *Idem*, p. 205.

⁷ Segismundo Spina, *Da Idade Média e outras idades*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964.

diferente de Vieira, por exemplo, que nascera para o púlpito e era possuidor de um grande brilhantismo dialético. Bem ao contrário, Anchieta pregava para a multidão idólatra e para o colono inculto, que traziam vícios e iniquidades. Posicionou-se como um educador que se valeu do evangelho, em que o sublime teológico precisou descer ao humano, ao concreto, para torná-lo acessível ao seu singular auditório.

Nessa luta pela sobrevivência, empenhou-se de forma extraordinária em seus propósitos, atendendo a todos os interesses – espirituais e culturais, temporais, políticos e econômicos da colônia que surgia. Embora haja antropólogos como Darcy Ribeiro que questione a ação missionária junto aos indígenas brasileiros, desde os primórdios aos dias atuais, classificando-a como violadora e impositora de cultura, defendendo a liberdade de religião e uma consequente liberdade de consciência, que conduza à capacidade de escolha da própria fé,⁸ outros como o sociólogo Gilberto Freire tem opinião diversa, ao reconhecer o trabalho jesuítico junto da educação e politização dos nossos autóctones.

O trabalho desses desbravadores jesuítas é considerado pelos historiadores “uma autêntica epopéia”, em meio ao primitivismo, à instabilidade, à incompreensão e, principalmente, à desorientação de agrupamentos humanos compostos de compatriotas e índios, totalmente despolarizados. São ainda considerados os grandes empreendedores de um dinamismo a toda prova e conscientes de suas realidades humanas e sociais, como em nenhum outro período da história educacional brasileira.

Pela obra poético-lírica poesia e autos, informativa como as cartas e pela ação diplomática e educacional, pode-se concluir literalmente que a ideologia do Padre José de Anchieta calcava-se em sua visão de missionário – “aquele que era enviado para transmitir a boa nova, o evangelho”. Parecia-lhe indiferente falar do cume da colina e no meio da selva ou do alto púlpito da igreja. O seu melhor púlpito, cremos nós, foi a natureza e nela foi que verdadeiramente pregou e ensinou, devotando todo o respeito que o seus ouvintes mereciam.

.....

⁸ Darcy Ribeiro, *Os Índios e a Civilização: a Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*, Petrópolis, Vozes, 1982.

(Página deixada propositadamente em branco)



CLEONICE BERARDINELLI

*Brasil, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

ANCHIETA, O BRASIL E A FUNÇÃO CATEQUISTA DO SEU TEATRO

Não fui, nem sou, uma especialista em Anchieta. Nunca me detive a estudá-lo profundamente, até que recebi o convite honroso e irrecusável do meu Amigo, o Prof. Sebastião Tavares de Pinho. Era impossível dizer-lhe “não”. O “sim”, no entanto, me encheu de medo – o medo de meter-me por caminho quase desconhecido. Por onde seguiria? Tratava-se de um auctor que escrevera em quatro línguas: a sua, uma segunda, muito semelhante à sua, uma terceira que aprendeu nos bancos escolares e uma quarta que veio a conhecer aos dezenove anos, ao aportar ao Brasil, dela tornando-se o seu primeiro gramático, nela escrevendo, oito anos depois de começar a ouvi-la, o seu primeiro auto, em versos rimados, de redondilha maior; um auctor multifacetado que, poeta nato, o primeiro do Brasil, cantou em verso a Virgem Maria, entoou a gesta do governador Mem de Sá (ambos em latim), escreveu versos líricos e autos, todos de devoção. Que faceta escolheria? Optei pelo dramaturgo, por três razões principais: por achar que o melhor veículo para a persuasão é o teatro: alia ao poder do texto as inflexões da fala dos atores, a expressividade dos gestos, as vestes, os movimentos em cena, algum cenário, mesmo natural, enfim, todos os recursos constantes da dramatização, possíveis já àquele tempo; pela ternura que

demonstra por alguns de seus tipos, pela profunda religiosidade, pela utilização de processos vicentinos, dando-lhes o seu cunho profundamente pessoal, como, por exemplo, no tratamento dado aos diabos, personagens marcantes de seu teatro, aos quais deu nomes indígenas, enfim, por fazer de seu teatro a arma que brandia contra os vícios e os erros, o escudo com que tentava proteger aqueles a quem queria ensinar a doutrina e a moral cristãs. Foi sobretudo como dramaturgo que este sacerdote, sempre sobrecarregado de trabalho, mais de uma vez Superior e Provincial, catequista acima de tudo, achou tempo para cantar mais insistentemente o seu amor e a sua devoção a Deus e à Virgem Maria, entremeando os ensinamentos da fé e da virtude, *docens et delectans*, ou expôs os males da humanidade – sobretudo os da pequena humanidade com que convivia, feita de brancos e índios, criticados e louvados sem discriminação.

De cerca de 1561 até ao ano de sua morte, 1597, Anchieta terá escrito doze autos, dos quais nos ficaram textos completos ou fragmentários. Destes, dois são trilingües, quatro bilingües, os outros seis monolíngües – três em tupi, dois em espanhol e um em português. O tupi está em oito autos, o português em sete e o espanhol em cinco. Das três línguas, o tupi é a mais empregada em número de autos e de versos. Isso se explica facilmente: os “actores” e os ouvintes eram predominantemente índios; a eles se dirigia em especial a mensagem do auctor.

Como chegaram até nós esses textos? O Pe. Armando Cardoso, jesuíta, na Apresentação do seu *Teatro de Anchieta*, de 1977, diz que dispôs de cópias fotográficas do Opúsculo Poético 24 do Arquivo Romano da Companhia de Jesus, trazidas para o Brasil por um padre da Companhia, e compulsou, em Roma, o próprio livro de Anchieta, podendo estudar como se uniram seus caderninhos, autógrafos e apógrafos, num volume .

Já no ano de 1947, essas cópias tinham sido cedidas à tupinóloga Maria de Lourdes de Paula Martins, que, em 1954, editou a obra completa de Anchieta, traduzindo os textos tupis. Acrescenta o sacerdote que por muitos anos estudou o “texto impresso, cotejando-o com o das cópias fotográficas, corrigindo alguns senões de interpretação, e outros de avaliação histórica.” e nele encontrando o caminho para novas pesquisas que o levaram a novas convicções. Destaca – e isso é importante para a compreensão do teatro anchietano – a observação de Maria

de Lourdes de Paula Martins sobre a divisão em actos do auto de Anchieta, pondo-o em paralelo com o de Gil Vicente. Chega o auctor a duas conclusões que me parecem indiscutíveis: a de que, em sua estrutura, Anchieta “se inspirara nos costumes indígenas, e em sua prosódia e métrica, no estilo de Gil Vicente.”

Observa ele que nos autos de Anchieta se encontra sempre uma parte introdutória, seguida de uma parte central em diálogo, que nas composições maiores se divide em dois actos; para finalizar, outros dois actos, dança e despedida, com música e canto. Essa disposição de cenas corresponde “ao cerimonial indígena do Recebimento de personagem insigne que visita a taba ou aldeia. Das quatro ou cinco partes ou actos, só a parte central contém a acção dramática através do diálogo.”

O Pe. Cardoso passa para o português os versos em espanhol e em tupi, utilizando os originais autógrafos ou apógrafos; no caso do tupi, valeu-se também da tradução em prosa da tupinóloga. O verso escolhido é a redondilha maior, usada por Anchieta na quase totalidade dos seus versos. O “quase” contém alguns decassílabos bem medidos, uns poucos versos de arte-maior e uns tantos mais em redondilhas menores. O número de versos de cada auto vai de 154 a mais de 1700, não incluído o fragmento do auto de S. Sebastião, que tem apenas 27 versos, em tupi.

É importante assinalar que o editor do teatro “montou” os autos com bocados que encontrou no “caderno” de Anchieta, alguns próximos, outros, nem tanto. Parece-me convincente a sua decisão: tais como os apresenta, os autos têm nexos e são, na verdade, homólogos entre si; não podemos, contudo, esquecer que nunca saberemos qual a verdadeira estrutura que lhes teria dado o auctor.

Dos doze autos, oito encenam de facto um recebimento no porto da vila, seguido de procissão até ao adro da igreja, onde a representação continua. Em quatro, recebem-se sacerdotes que vêm pela primeira vez à aldeia; nos outros, a recepção é feita a imagens ou relíquias. Destes últimos é o auto comumente chamado de *Santa Úrsula*, uma das virgens mártires decapitadas em Colónia, na Alemanha. O auto é a ela dedicado: ela é a sua personagem central, embora só profira 7% dos versos que o compõem; é ela quem traz nas mãos a relíquia – a cabeça de uma das mártires –; a ela são dirigidos os 80 versos da saudação em português, cantada ou recitada por dois meninos, e que constituem um dos mais

altos momentos do lirismo religioso do nosso auctor. Dividida em duas partes, cada uma delas começa por um mote de quatro versos, o qual será glosado em estrofes de oito versos.

O primeiro mote é:

Cordeirinha linda,
como folga o povo!
Porque vossa vinda
lhe dá lume novo.

onde o Pe. Cardoso vê, na metáfora “lume novo”, “a pureza dada pela confissão”; no segundo,

Padeirinha linda,
quer Deus dar ao povo,
com a vossa vinda,
pão de trigo novo.

o mesmo sacerdote vê, na metáfora “trigo novo”, “a vida dada pela comunhão”. Será talvez uma inadmissível ousadia minha discordar da sua interpretação do primeiro mote, mas o que o texto me parece encarcerar é que Úrsula é e será para o povo da Vila de Vitória “lume novo”, nova luz, já que com “trigo novo” amassou dentro em seu peito o pão que “é o amor perfeito / com que a Deus” am[ou].” Este “trigo novo”, não tenho dúvida, é a comunhão.

E é cheia de graça, nos últimos versos da primeira parte, a passagem de “cordeirinha” a “padeirinha”, dois epítetos que aproximam a virgem mártir do Cristo, mártir ele também: “cordeirinha”, como ele, *agnus Dei*; “padeirinha”, ela; ele, o próprio pão. Mas ouçamos algumas coplas da primeira parte:

Nossa culpa escura
fugirá depressa,
pois vossa cabeça
vem com luz tão pura.
Vossa formosura
honra é do povo,

porque vossa vinda
lhe dá lume novo.

[...]

Vós sois cordeirinha
de Jesus formoso,
mas o vosso esposo
já vos fez rainha.
Também padeirinha
sois de nosso povo;
pois com vossa vinda
lhe dais lume novo.

Aqui termina a primeira parte, com a metamorfose da cordeirinha em padeirinha – dois diminutivos afetivos, bem aplicados a essa jovem mártir, cujas últimas palavras, proferidas ao ser chamada por São Maurício para abrigar-se no santo altar, onde será venerada, não são de vaidade ou de orgulho satisfeito, mas de um grande amor:

Seja assi!
Recolhamo-nos aí,
com nosso Senhor Jesus,
por cujo amor padeci,
abraçada com a cruz
em que ele morreu por mi.

A peça é em redondilha maior; só a canção da Cordeirinha é em redondilha menor, o verso mais curto, mais leve e gracioso da métrica de então, quando versos menores, como o trissílabo, só eram usados como quebrados do setessílabo. Esta canção, esclarece o Pe. Cardoso, foi por ele acrescentada ao auto como seu Prólogo, embora houvesse quem a julgasse feita em honra de Santa Inês, que não teve “Virginal cabeça / Pela fé cortada.”, como se diz na terceira copla. Sem dispormos da estrutura original, resta-nos dizer que, se Anchieta não a escreveu para introduzir o pequenino belo auto, temos de convir que aí ela calhou bem. Não estou discutindo critérios ecdóticos, apenas tentando respigar nos

autos, tais como chegaram às minhas mãos na montagem inteligente do seu editor, o que me pareceu mais belo ou mais significativo no teatro anchietano, a fim de poder chegar à conclusão que se insinua no título desta despreziosa palestra: que a sua mais eficaz, e ao mesmo tempo mais prazerosa catequese se exerceu através do seu teatro.

Também o primeiro auto – *Auto da pregação universal* ou *da Festa de Natal* –, provavelmente do fim de 1561 (era Anchieta ainda “irmão”), foi montado pelo Pe. Cardoso que o encontrou em partes dispersas, agrupando-as, como nos outros, em cinco actos, e considerando o diálogo em tupi – sua parte central, de que se conservou o autógrafo – como o II acto. A este antepôs a composição do *Pelote domingueiro*, de que disse o editor que “serve otimamente de prólogo ou introdução (acto I) e de epílogo ou despedida (acto V)” (e é verdade). Acrescenta que completou o III acto, “de que restam apenas duas estrofes, de dez ou doze que deveriam ser”, com estrofes inspiradas no próprio Anchieta, tiradas da poesia ‘Desdichado pecador’. [...] O IV acto ficou inteiro no caderno de Anchieta: é a dança de dez indiozinhos, cantando cada qual uma quintilha.” Assim fica constituído de todas as suas partes um dos mais interessantes autos anchietanos, o quarto mais extenso, com mais de novecentos versos nas três línguas, como convinha a uma “pregação universal”.

Nas partes medianas do auto falam ou cantam vinte e cinco personagens: três no II acto – um anjo e dois diabos (Guaixiara e Aimbirê), todos falando tupi –; no III, os doze brancos pecadores, acorrentados e conduzidos pelos diabos, falando português, e no IV, doze meninos índios que dançam fantasiados, falando sete em português, três em tupi e dois em espanhol. Nas partes extremas, como ficou dito, a dupla composição do *Pelote domingueiro*, canção muito popular ao tempo, cuja letra foi refeita por Anchieta que a aprimorou “em dar-lhe sentido bíblico”. Na primeira parte, apresenta-se “o pobre moleiro Adão”, abatido sob o peso da desgraça que lhe aconteceu: roubaram-lhe o pelote domingueiro, isto é, a roupa melhor, de sair ao domingo, e, para mais, com todo o seu dinheiro. Ainda pior, quem lho roubou foi Lucifer (na pronúncia da época). Recebera o pelote de graça, “porque Graça se chamava”. Ao longo de cento e setenta redondilhas vai o narrador (presente ou em *off*?) contando a triste história de Adão (personagem muda, que apenas vai mimando a narração) e carregando nas tintas quando fala da mulher (não nomeada):

Ela nua e esbulhada,
fez furtar ao moleiro
o seu rico domingueiro.

Toda bêbeda do vinho
da soberba que tomou,
o moleiro derrubou
no limiar do moinho.
Acodiu o seu vizinho
Satanás, muito matreiro,
e rapou-lhe o domingueiro.

Ela é “a cachopa embonecada”, “feia regateira”, que se associa a Satanás para roubar o pelote do “triste do moleiro”. Envergonhado, despido, ele se esconde do amo que “vai espancá-lo / “e, coberto c’ũa pele, / fora de casa lançá-lo.” Esta parte inicial termina com alguma esperança para o moleiro Adão: o amo “não quis de todo matá-lo / esperando que o moleiro / cobraria o domingueiro.”

O mote da segunda parte é alvissareiro: “Já tornaram ao moleiro / seu pelote domingueiro.” e, logo de início, diz-nos o narrador:

Mas depois de muitos anos,
um seu neto lho tornou;
por isso carne tomou
dã filha do moleiro,
por pelote domingueiro.

Por querer ser mais subido,
não fez conta do pelote
o seu neto sem capote;
jaz nas palhas encolhido,
para ser restituído
ao pobre do moleiro
seu pelote domingueiro.

Resgatado Adão, há que resgatar-se a mulher: Maria resgatará Eva. E o auto termina em glória a Jesus e alegria geral:

Viva o segundo Adão,
 que Jesus por nome tem!
 Viva Jesus, nosso bem!
 Jesus, nosso capitão!

Nos autos de Anchieta, como nos vicentinos, dois tipos de personagens necessitam, mais que todas, do dom de persuadir: os anjos e os diabos, estes mais que aqueles, pois, em geral, são eles os grandes sedutores, cabendo aos anjos o oporem-se-lhes, na tentativa de salvar as almas. Permita-se-me um parêntese saboroso: os anjos são apresentados na didascália como trazendo “asas de canindé” (canindé é uma espécie de arara), justificando a surpresa e a dúvida de Saravaia, ao ver um deles: “Oh! que é aquilo a brilhar? / azul como um canindé? Parece arara de pé...”, ao que Aimbirê responde: “Eis dá ordens de afogar: / oh! um anjo de Deus é!” No mesmo *Auto de São Lourenço*, é Aimbirê que diz, assustado: “talvez mais prisão me dê / este pássaro-pessoa”).

Fechado o parêntese, volto aos diabos anchietanos que, embora nunca atinjam a graça e a desenvoltura dos diabos vicentinos, são, como aqueles, oniscientes dos erros dos homens, podendo arrolá-los em libelos acusatórios indefensáveis. Nessas listas de pecados revelados pelos demônios ficam patentes as faltas da humanidade, que delas se poderá livrar pela graça de Deus, intermediada pela Igreja e, mais diretamente, pela atuação benéfica da Virgem, dos Santos e dos anjos. Em seus autos, Anchieta faz comparecer dezenove diabos e dez anjos. Estes, como em Gil Vicente, não são nomeados; aqueles, sim, com nomes indígenas. Dois apenas são comuns aos dois autores: Satanás e Lucifer. Aparecem no *Breve Sumário da História de Deus* e no *Auto de São Maurício*. Em ambos se caracteriza a rivalidade entre os demônios: embora seja este último o “maioral do Inferno”, o outro se lhe dirige com pouca cerimônia, chegando mesmo, em Anchieta, a lançar-lhe pragas e, vale lembrar, fala em espanhol:

*Mal mes e peores años
 te dé Dios en el infierno!
 Acresciéntense tus daños
 en aquellos frescos baños
 de tu fuego sempiterno!*

*Donde vás,
sin llevar a Satanás,
tu leal siervo, contigo?
Tienes otro tal amigo?
Que te doy a Barrabás
y con Judas te maldigo!*

*Con Mahoma y con Lutero,
con Calvino y Melantón,
te cubra tal maldición,
que te quemes todo entero,
ardiendo como tizón!*

Lucifer lhe responde em português. Mais um parêntese: este auto de São Maurício, em português e espanhol, um dos últimos que escreveu (datado de 1595), é o mais extenso de Anchieta, com 62% dos versos em espanhol. Não encontro explicação lógica para a atribuição de uma ou outra língua a um ou outro personagem. Satanás fala espanhol, bem como São Vítor, companheiro de São Maurício, a Vila de Vitória e duas personagens alegóricas marcadas pelo bem: Amor e Temor de Deus, sendo que este último, depois de dialogar com o Governador, dá início a um Sermão bipartido – cada parte consta de mote e extensa glosa – a primeira, em português, a segunda, em espanhol, e vale a pena acentuar que, ao fim do diálogo que a Vila de Vitória vinha mantendo com ambos, ela lhes pede que falem a seus filhos, respondendo-lhe Temor de Deus:

*Movido por vuestros ruegos,
yo les quiero predicar
de los infernales fuegos.
Si de todo no son ciegos,
consigo me harán quedar.
Mas, para darles más gusto,
començaré en português.*

É digna de nota esta preferência pelo português, como a língua que dá mais gosto aos ouvintes, para nela só falar do que os ameaça se

não temem o pecado. Na impossibilidade de alongar-me muito, quero ler-lhes os motes que lhes dão origem:

Pecador,
feito escravo, de senhor,
se do pecado não temes,
do fogo por que não tremes?

e

*Oh, que pena
será estar en la cadena,
y vivir siempre muriendo,
y morir siempre viviendo!*

São terríveis as duas glosas, a lembrar todo o tempo os castigos infernais, o “bravo fogo infernal” onde o pecador será “sempre assado”, a cama em que se deitará “há de ser de fogo ardente”, onde ele será pasto de “bichos que [o] hão de roer, / os quais nunca hão de morrer”; no texto espanhol, o tom ameaçador continua, mas o nível poético se eleva (dando *más gusto* ao ouvinte, aventureiro eu).

A Vila de Vitória, impressionada com o vigor das suas ameaças, gostará de ouvir a voz do Amor de Deus, que lhe chegará também em espanhol, também glosando um mote:

*Tu Señor
cayó, vencido de amor,
sobre un palo.
Esto tuvo por regalo,
porque seas vencedor.*

e, glosando-o, insistirá no amor de Deus pelos homens, que só se pode retribuir com amor:

*Si pecas, a Dios no amas.
Ama siempre, y vencerás
Mundo, Carne y Satanás,*

*y, pues “cristiano” te llamas,
no te dejes vencer más.*

Falam português, indiferentemente, bons e maus. Não há, pois, um critério moral ou religioso na escolha da língua a empregar. Neste auto, especificamente, o que parece predominar é o emprego das duas línguas nos diálogos, o que pode dar-lhes mais expressividade pelo estranhamento provocado: Lucifer e Satanás, a Vila de Vitória e o Governador, o Embaixador e a Ingratidão alternam as falas e as línguas.

Eis uma personagem alegórica inteiramente original, essa Ingratidão, criada por Anchieta, misturando os ingredientes necessários para dar origem a um ser composto, que diz coisas muito sérias, ao mesmo tempo que se apresenta de forma ridícula, já denunciada na didascália: “Ingratidão, como velha disforme, de grande ventre”. Logo de início, em monólogo, diz quem é e a que vem (não esqueçamos que o auto de São Maurício começa pelo recebimento de “ossos dos martirizados”);

Eu farei, quanto puder,
que não sejam estimados;
porque sou mãe de pecados
e não quero agradecer
quanto bem pode fazer
Deus, com todos seus criados,
e tudo deixo esquecer.

Dialogando com o Embaixador, explica a origem da sua enorme barriga:

Ouve! Saberás meu trato
e natural condição.
A primeira empenhidão
foi de Lucifer ingrato,
a outra do velho Adão.

Impede-me o tempo de que disponho de continuar a destacar a importância desta figura criada *de toutes pièces* por Anchieta, até porque

quero trazer aqui também uma menos original, mas com sua peculiaridade – a alma de Pirataraka, que acabou de morrer (como as dos autos das barcas) e que, perseguida por quatro diabos, acaba por livrar-se deles porque não tem culpa: confessou-se, limpando-se dos pecados, fez penitência e arrependeu-se. Diante da insistência dos diabos, apela para a Mãe de Deus – e o Padre Cardoso, na sua tradução para o português, teve o bom gosto de conservar, para a expressão “mãe de Deus”, a forma tupi Tupansy, na súplica da pobre alma:

Tupansy, lembra-te de mi!
Vem, que me estão atacando!
Venha o anjo venerando
guardar-me deles aqui
e afugentar o bando.

Já que estou tentando demonstrar a função catequista do auto anchietano, insisto ainda em falar nos diabos que, como em Gil Vicente, são aqueles que denunciam os pecados dos homens, tornando-os patentes aos que os ouvem e, paradoxalmente, concorrendo para a moralização da sociedade em que estão inseridos. Gil Vicente, autor da corte, criador de autos a que acorriam reis e nobres, membros da justiça e do clero, vilões e rústicos, satirizava-os a todos, na razão direta de sua posição social e responsabilidade funcional, através, sobretudo, dos seus insuperáveis – diria mesmo inimitáveis – diabos. Anchieta busca atingir, como dizia eu atrás, a pequena humanidade que o cerca. E, enquanto mestre Gil atacava até as mais altas esferas do poder político e religioso, no intuito de trazer à tona, para condená-lo, todo o mal que impunemente se praticava – o que é, sem dúvida, moralizante –, nosso Anchieta apontava os erros para mostrar ao povo, brancos e índios, que estava errado e era preciso e possível emendar-se. Mais requintados, os diabos vicentinos; mais simples, mais próximos à mentalidade da gente rude, os anchietanos.

Que vícios verbera o dramaturgo português? Aqueles mesmos que vem o Diabo vender no *Auto da Feira*: hipocrisia, “mentiras vinta três mil” e “muitos enganos infindos”.

Que vícios apontam os diabos anchietanos? Com maior insistência, a bebida, quase sempre o cauim, que leva o homem a cometer desati-

nos. Há mesmo o verbo *cauinar*, que ouvimos de Saravaia: “cauinar é meu prazer!” (152,227). No *Auto de São Lourenço*, diz o maioral dos diabos:

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 só, vamos dizer,
isto é glória, isto sim.

Nem os velhos escapam ao vício e à crítica. Uma Velha, que apenas diz dez versos, caracteriza-se como bebedora, lembrando-nos Maria Parda:

Quanto juntei, dias há,
irei bebê-lo, oh! irei.

Não fica, porém, na bebida a lista de pecados cometidos. Aimbirê, de volta de uma visita às tabas, diz, radiante:

Em suma, fiquei contente;
e, ao ver a depravação,
tranqüilizei-me: eles dão
aos vícios de toda a gente
abrigo no coração.

Esses e outros pecados se cometem por indução dos demónios, como confessa Aimbirê: “eu induzo meus fregueses / a tudo que é indecente.” Pecam as mulheres “as desvergonhadas” “tecendo mil intrigas”, os rapazes “são donos / em perseguir as mulheres; / buscam as de vis misteres / em as casas dos colonos / e fogem sem perceberes.”, concluindo: “pecadora é toda a gente.”, mesmo as velhas, como diz Guaixará:

As velhas são más de facto:
fazendo suas magias
exaltam as fantasias,
lançam a Deus desacato
e a mim enchem de honrarias.

Gostaria ainda de lhes falar do indiozinho fantasiado de periquito que conversa com outro, vestido de colono português; dos doze meninos que dançam e cantam a pedir a proteção do Menino Jesus e de Maria, mas o tempo urge. De Maria lhes lerei, porém, para encerrar esta fala que não devo alongar, as últimas palavras de esperança, amor e paz que ela pronuncia no *Auto da Visitação de Santa Isabel*:

*Yo os dejo mi bendición,
y haced gran regocijo,
pues, por mi visitación,
os alcanzaré perdón
de mi Dios, Señor e Hijo.
Pido al Padre soberano
y al Hijo, Nuestro Señor,
y al Espíritu dador
de vidas, ponga su mano
sobre vos, com dulce amor.*

Com esta bênção e o perdão que traz consigo, deixo-os agora. Que também eu o alcance dos meus caros ouvintes e do Amigo que me convidou, se, como disse um dia Vieira, saírem desenganados com o pregador.



DULCE MARIA VIANA MINDLIN

Brasil, Universidade Federal de Ouro Preto

A ARTE DA COMTEMPLAÇÃO: JOSÉ DE ANCHIETA, BIÓGRAFO DA VIRGEM MARIA

No matter how even-handed you are with your evidence, there are always two stories being told: that of your subject, and that of your relationship with your subject. The biographer can never eradicate that tone of voice which reveals him as a participant in the narrative, nor should he. (...) A biographer is a storyteller who may not invent his facts but who is allowed to imagine his form. (...) Biography is, I believe, an art, and an art precisely because it gains its effects by the imagination of its form.

Martin Stannard

Sem dúvida alguma a imagem mais conhecida de José de Anchieta é a que o mostra a escrever versos sobre a areia. Se representada em forma narrativa, é possível que tivéssemos algo como:

Junho de 1563. Um homem caminha lentamente pela praia de Iperoig, carregando um bordão, absorto em seus pensamentos. Caminha grave, sentindo o peso da responsabilidade que tem sobre os ombros, a de artífice de uma paz que se anuncia difícil porquanto inconciliáveis interesses estão em jogo: de

um lado, os dos portugueses, que chegavam ao Brasil dispostos a colonizá-lo a qualquer preço; de outro, os dos tamoios, que se sentem invadidos e lutam pela afirmação de seus direitos. Entre os dois, José de Anchieta, que se oferecera para ficar sozinho como refém na aldeia, enquanto as negociações prosseguiram em São Vicente.

A gravidade do caminhar de Anchieta não se devia, entretanto, apenas à sua temerária situação de prisioneiro, considerada pelo prisma político. O jovem religioso de vinte e nove anos tinha terríveis problemas existenciais: exposto todas as horas do dia às tentações da carne, materializadas pelos incessantes apelos das índias que a ele se ofereciam da maneira mais explícita, reedita com apaixonada veemência uma promessa que fizera bem antes, quando ainda estudante do Colégio das Artes de Coimbra: o voto de perpétua castidade. Para socorrê-lo neste difícilíssimo impasse, invoca os favores da Virgem Maria, a quem promete solenemente um poema no qual ela ocuparia o papel principal, e que fosse uma reafirmação de pureza, prerrogativa fundamental para enfrentar o momento que vivia. Tem, assim, sua gênese o poema *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, que o jovem poeta começa a escrever nas areias da praia por onde caminhava, já de ânimo totalmente modificado – grave ainda, pela nova responsabilidade que impusera a si mesmo; contemplativo, entretanto, e até arrebatado, algumas vezes, pela interferência do trabalho que executava na maneira como agora passava os dias, dividido entre as atividades políticas e as novas exigências intelectuais, uma vez que a obra lhe ocupava quase todo o tempo, fosse o da concepção, fosse o da escrita, fosse o da memorização, já que não dispunha de outro meio para reter os versos que deixava sobre as areias.

Decide-se pela elaboração de uma biografia. Mas como relatar a vida da Virgem Maria sem fazer consultas bibliográficas, sem poder confirmar dados que a intuição ou a memória lhe pudessem trazer, sem dispor sequer de alguém com quem pudesse elucidar alguma dúvida?¹ Temerariamente o jovem Anchieta enfrenta mais esta dificuldade, para o que conta unicamente com sua privilegiada memória e com seu Breviário. Assim, as fontes de sua composição se apresentam bastante

.....
¹ Vale lembrar que o Pe. Manuel da Nóbrega, que inicialmente dividira com Anchieta a situação de refém, já retornara ao Rio de Janeiro, principalmente por causa de seus problemas de saúde. Anchieta permanecera sozinho. No total, ficou cinqüenta e cinco dias em cativo.

simplificadas até pela sua reduzida presença, consideradas as circunstâncias da enunciação do poema. No geral, pode-se dizer que vêm dos Evangelhos e da Tradição a maior parte dos fatos que narra, no tocante ao conteúdo. Daqueles, retiram-se os momentos mais significativos da vida da Virgem: “Anunciação, Visitação, Natal, Adoração dos Magos, Apresentação [de Jesus] ao Templo, Fuga e volta do Egito, Perda e Encontro no Templo, Paixão, Ressurreição, Ascensão e Pentecostes” (Cardoso, 1988, I, 49); desta, os momentos que pertencem à vida da filha de Joaquim e Ana sem que tenham sido contemplados pelos evangelistas – pelo menos os canônicos –, e que vão aparecer no poema como produtos de uma necessidade toda própria, qual seja a de preencher as lacunas deixadas pelos textos mais autorizados e, com isso, colorir e humanizar a figura central do poema pela narração de episódios aparentemente prosaicos mas que, no conjunto, contribuem – e muito – para a pintura do retrato que pouco a pouco se torna mais nítido.

Lugar à parte merece a ficção. Anchieta está muito convicto de que a biografia que escreve jamais se poderá dar como um puro e simples registro factual, nem como um documentário dramatizado. Na impossibilidade de narrar eventos cujo registro desconhece, ele provê modelos para que a matéria narrada nada perca em verossimilhança, nem em seqüenciação, nem em colorido: não podendo conhecer todas as particularidades que de fato aconteceram na vida da Virgem Maria, ele descobre, ele imagina o que pode ter acontecido². Ele sabe, e não só porque dispõe de poucas fontes, que para levar a cabo sua tarefa ser-lhe-ão necessários muitos apelos à imaginação, até mesmo para cumprir os *Exercícios Espirituais*, que os previam explicitamente, como nestes excertos do quinto exercício da primeira semana:

El primer preámbulo composición, que es aquí ver com la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del inferno. (...) El primer punto será ver com la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos (...) (Loyola 241).

Anchieta prepara-se pois para contar, para narrar. Prepara-se para

.....

² *All fiction emerges from the consciousness of the writer and is therefore shaped in the way that consciousness perceives. Seen in this light, (...) [fictionists] are the only people who tell the truth* (Halperin, 1996, 162).

uma verdadeira aventura poética e existencial, da qual sairá para sempre modificado. Ele sabe que, pelo narrar, aproximar-se-á de um conhecimento todo particular³; ele sabe que, pelo narrar, pela necessidade de que suas palavras façam um sentido, ele se tornará um intérprete único, privilegiado, que participará da construção de um mundo na medida em que, decidido o conteúdo, ser-lhe-á facultado acentuar, aumentar, suprimir, ignorar ou diminuir a importância dos fatos que comparecerão ao poema⁴. Como todo biógrafo, Anchieta experimenta as delícias e as agruras da seleção que se impõe até pelo respeito às circunstâncias da escrita do poema; ele sabe que vai precisar de muita disciplina para pôr ordem no caos. Porém, como mediador, não se furtará ao papel de intérprete dos dados de que dispõe e que tentará distribuir ao longo da obra que cria. Hesitante, quase medroso, ele enfrenta de vez as duas grandes dificuldades de qualquer biógrafo: a estrutura e a cronologia (Cf. Longford, 1996, 146). A solução encontrada não poderia ser mais simples: ordem cronológica⁵ e divisão em Livros, cada qual comportando de três a nove títulos⁶. Para evitar a monotonia e para imprimir variedades de ritmo e de tonalidade, opta pelo encaixe de vários tipos de digressão, desde as mais contemplativamente amorosas até aquelas em que o furor contra os detratores da Virgem – Helvídio, Calvino – vai-se mostrar com toda a veemência. As digressões completam-se ainda com a elaboração de três Alfabetos, deixando bem visível para o leitor a

.....

³ (...) (the term narrative is related to the Latin *gnarus* – ‘knowing’, ‘expert’, ‘acquainted with’ – which itself derives from the Indo-European root *gnâ*, ‘to know’) (Prince, 1990,1).

⁴ Facts are malleable and the way they are interpreted will evolve with changing contexts; any aspect of a subject's life can be exaggerated out of proportion, (...) depending on the biographer's overt or covert agenda (Ramsland, 1996, 94).

⁵ É verdade que essa ordem cronológica não é absolutamente rígida, pois que comporta alguma rasura, a exemplo da inserção do episódio da Circuncisão antes da narração do Nascimento.

⁶ Lembra o Padre Armando Cardoso a influência de Ovídio em *Tristes*, e não só pela divisão em cinco Livros, mas ainda pela subdivisão de cada um, correspondendo às Elegias e às Epístolas. (Cardoso, 1988, I, 53). Curiosamente refere-se ainda a um “símile ao contrário” ao evocar o paralelismo invertido entre Anchieta e o poeta latino: “Ambos estiveram exilados, ambos cantaram o amor apaixonadamente, pela mesma língua, pela mesma estrofe, com semelhante elegância e facilidade, em longo poema. Entretanto, Ovídio é o poeta do amor falso, do amor baixo que nos assemelha aos irracionais e a eles nos inferioriza. Anchieta é o cantor do amor verdadeiro, do amor virginal, do amor que une as almas e nos assemelha a Deus e aos anjos. A irreverência de Ovídio foi a causa do seu desterro.(...) O desterro de Anchieta é um surto desse amor casto, generosamente voluntário (...). O desterrado de Ponto Euxino com suas epístolas que ressumam arrependimento por demais tardio ,(...) não conseguiu mover a quem severamente o condenara. O desterrado de Iperoig ganhou o coração de sua Rainha [como] verdadeiro Orfeu do Brasil.” (Cardoso, 1940, XXIX-XXX).

intenção expressa de cantar de A a Z as qualidades verdadeiramente ímpares da Virgem Maria, para o que não era bastante uma vez e nem duas.

Estabelecidas as duas premissas, vai Anchieta então iniciar seu poema. O exórdio com que o abre já anuncia vários dos procedimentos que serão retomados ao longo do mesmo, como a amorosa vassalagem à Virgem, a consciência de uma pequenez que mais se evidencia quanto mais nítida se mostra a grandeza da Mãe de Deus e, mais que tudo, a confiança que o poeta nela deposita como instância das mais privilegiadas para alcançar a graça e a salvação:

Cantar? Calar? Ó mãe de Jesus toda santa,
cala-se minha boca ou teus louvores canta?

O teu piedoso amor , com que a mente aguilhoas,
manda cantar, senhora, estas modestas loas.

Mas teme em língua impura exaltar-te as grandezas,
pois que manchada já de muitas vís torpezas.

(...)

Tu me obrigas ao canto e as palavras atentas
a quem tenta falar; tu minha mão sustentas.

(...)

Sê tu, com teu menino, o meu único enleio
deste meu coração, único amor e anseio!

(Anchieta ,1988,I, 93)

Além do mais, é preciso perceber que essa mesma abertura vai conter ainda o germe da forma que Anchieta escolhe para sua composição, até porque as soluções propriamente literárias necessariamente passam por estas escolhas. Assim, tem-se, para este longo poema narrativo, não o convencional hexâmetro, mas a “combinação elegíaca, que se presta mais à meditação e ao sentimento subjetivo, como Ovídio nos poemas do Amor e nas Epístolas” (Cardoso, 1988, II, 10). *De Beata...* é, pois, um poema que, nem por dar-se como uma biografia da Virgem e, portanto, como uma narrativa seqüenciada dos episódios de sua vida,

renuncia a uma dicção que se pode chamar de lírica por seu caráter de absoluta intimidade confessional, a ponto de ser considerado “um poema-meditação” (*Idem*) pelo permanente diálogo do poeta com sua maior interlocutora, no qual se expõe como portador de uma alma ora abrasada pelo amor, ora atormentada pela culpa, ora agasalhada pela confiança. E é assim que se vai poder observar o poema a partir de categorias narratológicas que possam dar conta dessa relação que se estabelece entre o sujeito a partir do qual o leitor toma conhecimento daquilo que acontece, aqui chamado de *focalizador*, e o objeto de sua narração, o elemento *focalizado*.

Naturalmente que sendo o *De Beata...* um poema lírico, mesmo que narrativo, a grande maioria de seus elementos chega ao leitor através das lentes do poeta ele-mesmo, isto é, quase tudo o que se vem a conhecer passa pelo filtro do olhar desse poeta. Assim, o que se tem como informação é o resultado de um certo modo de perceber, de uma certa visão de mundo que, por princípio, não é jamais objetiva porque depende de uma plêiade de variáveis, como o lugar onde se encontra o sujeito que narra, a(s) finalidade(s) a que atende, a quais interesses serve, quais fantasias projeta, que tipo de conhecimento prévio detém, por qual desejo é comandado etc. Tudo isso afeta aquilo que é dito e leva à conclusão de que a matéria narrada resulta de uma interpretação dos elementos que o focalizador de certa forma manipula, ainda que inconscientemente.

Acompanhando-se algumas seqüências do poema, não será difícil observar como se processa, em primeira instância, a dinâmica da focalização pela qual o poeta faz com que o leitor “veja” exatamente o que ele, poeta, vê. A primeira cena que se destaca é a do nascimento da Virgem Maria, na qual o focalizador marca uma presença insofismável no interior da ação narrada:

Findou, ao seu nascer, a porfia doutrora,
dores de Joaquim, lágrimas que Ana chora.
(...)
Alegra-te, Joaquim! tua filha, tornada,
mãe de Deus, te fará avô de nomeada.

Alegra-te, Ana! em teu seio discreto,
 dar-te-á tua filha o próprio Deus por neto!
 (...)
 Louco, que turbação, que paixões me aguilhoam?
 Para onde esses meus pés tão apressados voam?
 (...)
 Ó nome para mim de melífluas venturas!
 Ó nome de Maria, eco de mil doçuras!

Cantarei, qual presente, ante o berço, se o deixas,
 Preso de teu amor, ó virgem, tais endechas:

(Anchieta, 1988, I, 114-115)

Como produto de uma focalização que se pode chamar de interna, observa-se que o fragmento contém uma dinâmica toda própria: primeiro, mostra o sujeito como elemento estruturante da ação narrada – é a partir de seu olhar que se tem a cena que é dada ao leitor. Segundo, que o objeto só aparece em função da própria experiência desse sujeito que o aproxima para com ele se poder fundir numa perfeita simbiose, ratificada pelo tom confessional que já expõe uma reflexão e um propósito: o de suprimir a distância, tanto a eventual entre o objeto narrado e o leitor quanto – principalmente – aquela entre o biógrafo, Anchieta, e a biografada, a Virgem Maria, cuja visibilidade vai-se tornando cada vez maior uma vez que construída por um discurso que traduz uma atitude ao mesmo tempo religiosa e narcísica (Koffman, 1996, 23-24) – a do poeta que, ao narrar, narra-se. Mesmo quando, aparentemente, delega a enunciação para um outro focalizador, de quem se apresenta como porta-voz em sofisticada estratégia locucional, quando o objeto focalizado passa a ocupar o lugar de sujeito focalizador. Vejamos em dois momentos essa dinâmica enunciativa, pela qual a cena apresentada chega ao leitor pelas lentes da própria Virgem Maria, sendo o primeiro o episódio do Nascimento e o outro o da Paixão:

“Ó Deus Onipotente, a amplitude mais alta
 a ti, como Senhor e Criador, exalta.
 (...)

“Saído, meu petiz, deste lar que te encerra,
 Jazes, ó minha luz, no escuro chão da terra!
 (...)

“Filho, glória do céu, que a teu Pai és igual,
 Nascido do meu seio, és todo meu fanal!

“Quão grande é minha dor, filho que és meu enleio!
 Tua aflição me aperta o angustiado seio.

“Filho único de Deus, a real majestade
 Veda tocar-te o corpo à minha indignidade.

“Se eu porém te deixar aí nu nesse frio,
 Teu corpinho a fazer no duro chão sombrio,

“Fora meu coração bem mais rijo que inverno
 E penha mais cruel do que um penhasco eterno!
 (Anchieta 1988-II: 48-49)

“Filho, chaga cruel desta mãe padecente,
 Que te vê (ai de mim!) roto tão duramente!
 (...)

“Que mão ousou ferir-te em baldões escarninhos?
 Por que se enruga a fronte a tão cruéis espinhos?

“Quem te rompeu as mãos com o rígido prego?
 Quem te arrombou o peito ao golpear-te cego?
 (...)

“Consolavas benigno os bons pais que gemiam,
 Restituindo às mães os filhos que perdiam.
 (...)

“Assim morres, Jesus, minha luz doce e forte?
 Assim, para eu viver, te arrebatou a morte?

“Oh! Feliz me era a vida ao viveres também,
 Feliz me era morrer com tua morte, ó bem!
 (...)

“Guarda na tumba, ó filho, o meu peito materno,
E a mãe te esconderá num peito mais que terno.

(Anchieta, 1988, II, 175-181)

Não é difícil inferir que a atitude da Virgem Maria é, em relação ao Filho, ora de deslumbramento, ora de desolação. Alternando vasalagem, comiseração, protecionismo, desejo de compartilhar o destino de Jesus, Maria é aqui a focalizadora das duas cenas, que só através de suas lentes é que são passadas para o leitor, a fim de que ele também possa compartilhar as emoções que a tomam. Além do mais, é preciso não esquecer que também o poeta não deixa de experimentar todas essas emoções (deslumbramento, desolação). Mas, consciente da necessidade de imprimir variedade à sua enunciação, até para não correr o risco da monotonia dada a extensão do poema, ele modifica o ponto a partir do qual essas emoções são transmitidas ao leitor, mesmo que este não deixe jamais de sentir sua presença nas falas que apresenta como de sua protagonista. Vale dizer, nem pelo fato de existir um outro focalizador, a Virgem Maria, a enunciação se torna heterodiegética, uma vez que ela serve apenas para ratificar, como agente do discurso, toda a atitude do poeta em relação ao universo da matéria narrada.

O fato entretanto de, no caso deste poema, o focalizador primeiro ocupar quase toda a cena poética vai levar à necessidade de se explorar o seu campo de consciência, ainda que de maneira breve. Impossível não mencionar a formulação retórica que é, sem dúvida alguma, a mais consumada manifestação desse campo. Conscientemente o poeta imita seus modelos, aqueles que lia em Coimbra, e que forjaram em seu espírito um repertório de paradigmas em cuja excelência é desnecessário insistir⁷. Mas é possível estender a investigação no sentido de explorar outras fa-

.....

⁷ Por exemplo, a construção formal: “O dístico, união do hexâmetro e do pentâmetro clássico, é a estrofe empregada por Anchieta. Não foi ao acaso que o autor escolheu esta combinação: além da imitação consciente de Ovídio, é a que melhor traduz o paralelismo bíblico que o poeta cristão quis importar em larga escala para a sua obra, parafraseando inúmeros salmos e cânticos hebreus. (...) O seu hexâmetro e pentâmetro são moldados pela mais rigorosa métrica de Ovídio, que elevou esta pequena estrofe à mais alta perfeição, pela observância de algumas particularidades de medida e de quantidade: a maior variedade na sucessão de dátilos e espondeus, emprego raríssimo do espondeu no quinto metro do hexâmetro, rigor no uso da cesura, emprego quase exclusivo do dissílabo e do trissílabo no final do hexâmetro, e de dissílabos no final do pentâmetro” (Cardoso, 1940, XXVI).

cetas do campo de consciência, incluído aí o campo da inconsciência, já que um implica necessariamente o outro, nem que seja como espelho.

Não se pode esquecer que o mundo de Anchieta é o do século XVI, do qual a analogia é um paradigma dos mais perfeitos. Assim, pela necessidade de manter a sintonia com o universo conceitual e filosófico que era o do seu momento, tem-se, em primeira instância, no poema, um sujeito de enunciação comprometido até a raiz com o seu *hic et nunc*: o quinhentismo europeu, a reação contra-reformista, a inserção na Companhia de Jesus. A ação do poema vem, pois, através de um certo olhar seletivo consciente ou inconsciente, pelo qual não só o sujeito mas todo o seu mundo fala e se exprime. A formulação do *De Beata...* abriga portanto, escolhas muito específicas que vão desde as retóricas, que mencionei, até a quantidade das informações que nele são disseminadas e, principalmente, a qualidade das mesmas e o tom no qual são apresentadas. Tudo isso vai permitir que se depreenda muito mais do que o contido na ação narrada. Vai permitir que se depreendam particularidades inerentes não ao objeto focalizado mas ao sujeito focalizador: sua posição afetiva, ideológica, moral e ética.

Sendo o poema uma biografia, Anchieta não se poderia eximir de relatar, no espaço do texto, a vida da Virgem do seu nascimento até sua morte. Mas aqui retorna a questão das fontes, a partir de um outro prisma: ainda que Anchieta não estivesse na situação de prisioneiro, longe de seus livros e de suas referências, o problema persistiria, já que não existem documentos escritos, por exemplo, sobre o nascimento da “Miriam de Nazaré”, para continuarmos com o mesmo episódio já aludido. O que faz o poeta? Inventa, imagina, e apresenta um depoimento tão retoricamente perfeito e verossímil que se diria que lá estava, na ocasião em que veio ao mundo a filha de Joaquim e Ana:

Que nova estrela o céu pontilhado colora?
 Que novo brilho o tinge ao despontar da aurora?
 (...)
 Que nova luz espalha os seus raios na treva?
 Que nova luz nascente o meu olhar enleva?
 (...)
 De novos raios eis que uma estrela se alinda,
 que traz a luz do dia e a noite escura finda.

(...)

Estrela que nasceu de Jacó e seu povo,
Nas trevas essa luz não tombará de novo!

(Anchieta, 1988, I, 112-113)

Naturalmente que, faltando ao poeta o registro documental, ele opta por narrar o nascimento da Virgem através de um torneio retórico: sem descer a pormenores que comprometeriam a verossimilhança de sua narração, ele praticamente dá o acontecimento como um *fait accompli*, e desloca a objetiva para si mesmo, para suas próprias reações diante daquela que viria a ser a contraface de Eva e a possibilidade de salvação para todos os homens. Diante da pouca quantidade de informações disponíveis, neste caso pelo menos, ele opta pela qualidade das mesmas, oferecendo ao leitor não só a interpretação atualizada no texto poético mas ainda a possibilidade de inferir que essa interpretação advém unicamente da experiência do poeta, a partir da contemplação que põe em prática:

Como ainda, minh'alma, és coberta de sombra?
Ainda a negra noite o teu olhar ensombra?

Contempla essa menina, a nascer toda pura,
Cuja luz afugenta o caos da terra escura!

(...)

Nobre, ela te dará verdadeira nobreza,
Varrendo ela em pessoa a tua vil baixeza.

Esta, se ignoras, é glória nova que encerra,
Glória grande do céu, glória maior da terra.

Esta aos primeiros pais a nobreza redime,
E entrega fama e bens perdidos pelo crime.

Retira a maldição dos primeiros malditos,
Destrói toda a desonra a seus irmãos aflitos.

(Anchieta, 1988, I, 113)

Chega-se aqui a uma questão verdadeiramente fundamental. Para ela confluem tanto especificidades narratológicas quanto formulações eminentemente religiosas, jesuíticas. A ela se devem praticamente todos os passos seguidos por Anchieta na elaboração do seu poema, em perfeita consonância com os *Exercícios Espirituais* que punha em prática na vida e na obra. Refiro-me, evidentemente, à contemplação.

Prerrogativa das mais insistentemente recomendadas por Inácio de Loyola, é ela que nos vai permitir, no caso deste estudo, articular tanto a atitude do poeta José de Anchieta em relação ao objeto de sua narração, a Virgem Maria, como ainda questões outras, desta vez referentes à própria formulação do poema biográfico. Já tive oportunidade, em outra ocasião, de detalhar o funcionamento de um dos métodos de que se serviu Anchieta para atualizar o princípio da contemplação. Refiro-me ao “das três potências” – **memória, entendimento, vontade**⁸ –, cuja seqüência é freqüentemente observável no poema, embora nele predomine outra metodologia, bem mais simplificada, que sugere **história, observação e pedido**:

El primer preámbulo es traer la historia de la cosa que tengo de contemplar (...). El 2º, composición, vendo el lugar (...). El 3º, demandar lo que quiero: será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga. (Loyola, 1991, 248).

O que se pode observar sem muita dificuldade é que há uma correspondência estrutural quase perfeita entre as duas metodologias. Desta forma, pode-se dizer que a **história** está para a **memória** assim como a **observação** (aqui no sentido de **olhar** mais no que de simplesmente **ver**) está para o **entendimento**. Uma sutil diferença entretanto se instaura no terceiro momento contemplativo: no método das três potências, será este o momento de afirmar um propósito através de um seguro movimento de **vontade**; nesta segunda metodologia, a afirmação deste

.....

⁸ “**memória**: sendo o primeiro passo para o exercício da contemplação, a memória tem uma funcionalidade insubstituível – é ela que vai permitir ao postulante entrar na sintonia do contexto a ser contemplado. (...) **entendimento**: segundo passo (...), representa um avanço significativamente considerável: é ele que vai permitir ao contemplador a convicção de seus pecados, sentindo-lhes verdadeiramente o peso (...); **vontade**: culminância do processo, representa a manifestação do desejo de ordenar a vida e de emendar-se, a partir do entendimento acionado pela memória” (Mindlin, 1997-b, 8-10).

propósito é substituída por um **pedido** que antecede uma finalização das mais relevantes em relação à arquitetura discursiva de *De Beata...*: a explícita recomendação de um **colóquio**. Não fica muito difícil inferir que Anchieta se utilizou dos *Exercícios Espirituais* também como paradigma formal da obra que construía nas areias de Iperoig. Tomemos, por exemplo, o episódio do exílio após a perseguição de Herodes. Num primeiro momento, o poeta recorre à **história** para situar a Virgem e seu Filho no cenário onde se desenrola a ação:

Tu sete anos no Egito spender como podes,
Enquanto teu petiz foge ao furor de Herodes?
(...)
Por sete anos também Cristo sai de seu lar,
Nem este sétimo ano é para repousar.

(Anchieta, 1988,II, 140-141)

A seguir, **observa** a situação que é posta em cena, envolvendo-se com a mesma, **compartilhando a experiência** daquela família exilada, sofrendo as suas dores pela ausência do lar, regozijando-se com suas alegrias por ocasião da volta, afligindo-se com os possíveis perigos a que poderia estar sujeita:

Aqui, Judá cruel, sete muros em volta,
Sete chefes dispõe para a feroz revolta.
(...)
Oh! Quanto opróbio, mãe, sofrerá nosso mano,
Para os vícios tirar do coração humano!
(...)
Após sete anos, eia! entra já felizmente!
E o filho de anos sete à pátria enfim atente!

Retorne à longa estrada, em burrico fagueiro,
Quem imóvel transporta o peso do orbe inteiro.
(...)
Mas cautela! não volte à Sião infiel,
E ao sanguinoso teto evite o bom donzel!

O oráculo divino advertiu a José,
Que ao menino e que a ti guarda fiel vos é:

“Reina do pai feroz um herdeiro em ofensas,
que no lar de Davi destrói justiça e crenças”.

Mas onde ordenam ir? – Nazaré, a singela,
Cantada pelos pais! – Mas como, Virgem bela?

(...)

Predisseram então que, em seu corpo terreno,
Se havia de chamar Jesus, o Nazareno.

(...)

Pois Jesus Nazareno, esse rei dos Judeus,
Do lenho o crime, em lenho, há de pagar a Deus.

Sofrerá morte atroz, como manso cordeiro,
Para dar com a morte o dom da vida inteiro.

(...)

Assim o teu Jesus, entre as mãos de inimigos
Largado, arrostará os seus mortais castigos,

Para esconder o incesto ao adúltero mundo
e vilezas quais quer cometer o imundo.

(Anchieta, 1988,II, 141-147)

E para não deixar de seguir as recomendações dos *Exercícios*, ele “fecha” o movimento com um **colóquio** no qual, como bom discípulo de Loyola, ele se aproxima tanto quanto pode de seu objeto, levando o leitor a perceber que de fato existe entre ambos uma perfeita integração, uma sensível intimidade, uma total comunhão. Em suma, a experiência compartilhada:

Portanto agora tem a flor da adolescência
A santa Nazaré, que é paz em florescência.

Aqui c’o doce filho, alta mãe toda bela,
Eu transcorra em silêncio anos de paz singela,

E flores de virtude eu produza, crescido,
De que coroas teça o teu Jesus florido.

De minh'alma o jardim frutos dê sem ressábios,
Cujo doce sabor deleite os tenros lábios.

Ao depois em Sião, ao vir para ser morto,
De espinhos na cerviz, na dor da cruz absorto,

Vencido pelo amor da mãe a interceder,
Me dê nele viver e nele enfim morrer!

(Anchieta, 1988,II, 147-149)

Como em tantas outras passagens do poema, um colóquio como este consolida de fato a relação entre o poeta biógrafo e sua ilustre biografada na medida em que não apenas se servirá ele para pôr em discurso o êxtase da contemplação que oblitera todas as suas demais vontades (cf. o último dístico do fragmento supra citado) como ainda para estabelecer paralelismos vários entre as circunstâncias narradas relativas à vida da Virgem e à sua própria. No caso presente, por exemplo:

Nazaré significa em hebraico Florida. (...) é em seu significado que o poeta se inspira para o colóquio que fecha aureamente este trecho. Anch., ao falar da vida tranqüila de Nazaré, *sedes florida pacis*, da juventude florida de virtudes, não pode deixar de recordar, no final de seu exílio, os dias de Piratininga, onde dez anos antes começara o Colégio de São Paulo, no silêncio do campo e no trabalho da vida religiosa, florido das mais heróicas virtudes. (Cardoso, 1988, II, 336)

Outros paralelismos podem ser mencionados: a passagem da Visitação a Santa Isabel é interpretada como uma verdadeira missão à qual o poeta igualmente dissera sim, ao deslocar-se para o Brasil⁹; a nar-

.....
⁹ Visitas pois a mãe com a carga estimada
leve, sem te deter o longo dessa estrada.

(...)
Segue pois, peço-te eu! Seguir-te-ei, se me assumes,
Como servo à senhora, aos altaneiros cumes!
(Anchieta, 1988, II, 23-25)

ração da Paixão de Cristo dá ao poeta o ensejo de expor seu próprio desejo de martírio¹⁰; a Fuga para o Egito tem, na vida do poeta, a consonância perfeita em sua própria situação de exilado¹¹. Ou seja, o poeta não se limita jamais a narrar tão somente a vida da Virgem Maria. Ele participa, envolve-se, **compartilha a experiência** que passa, assim, de ação narrada a ação vivenciada, e justamente porque **contemplada** em todos os tempos e modos. E já que **contemplada, conhecida**, mesmo que de um ponto de vista religioso: “Contemplar é olhar religiosamente (*com-templum*)” (Bosi, 1988, 75). E já que **conhecida, experimentada**. É portanto a **experiência** a instância que dá o tom mais expressivo para a relação biógrafo-biografado(a). Foi por esta razão que a uma certa altura deste trabalho afirmei que o poeta, ao narrar, narra-se. A apreensão do real a ser narrado dá-se através de um eu que percebe, que interpreta, que enuncia.

Vê-se assim que a **experiência** acaba por manifestar-se com exemplar circularidade: o poeta, ao aproximar-se de seu objeto para melhor narrá-lo, já evidencia um seletivo **envolvimento** com esse objeto; ao narrá-lo, a **experiência do envolvimento** se alarga, porquanto o saber sobre o objeto se amplia com a descrição escrita em clave de emoção conjunta; ao enunciar o **colóquio**, a **experiência** como que retorna ao primeiro aproximar-se, desta vez em tom mais íntimo e confessional, ratificando a circularidade do percurso que dá sentido, pela narração, às originárias vivências que em seu desdobramento se dão como escrita poética.

A experiência pode assim ser considerada um processo, porquanto é capaz de transformar o saber, a partir mesmo da presunção de que

.....
¹⁰ Eu rogo, ó mansa, a ti, pelas chagas sem brilho
 que eu fiz no filho, e em ti fez teu amor ao filho,

Faze que, todo em sangue, eu mil chagas suporte,
 E com Deus, por meu Deus, sofra terrível morte!
 (Anchieta, 1988, II, 185)

¹¹ Acaso pode alguém prometer-se no exílio,
 consolação real, firmeza em seu edfílio?
 (Anchieta, 1988, II, 97)

E a mim, do lar paterno exilado mendigo,
 Nesta demora, dá-me o alívio de teu trigo!
 (Anchieta, 1988, II, 127)

este não é algo estático, algo que se adquire e se observa, mas algo que se faz na vivência, no dinamismo relacional entre o que se percebe e o que é percebido. É por isso que a narração da vida da Virgem Maria jamais poderia ser para José de Anchieta alguma coisa menos do que uma experiência radical, definitiva, fundadora, e não apenas de seus saberes sobre a mãe de Jesus mas especialmente da possibilidade de cons-trução de um saber muito mais produtivo acerca de si próprio, como um sujeito que se projeta, se espelha e se reconhece no outro. Reconhecendo o *tu*, forja-se para ele a possibilidade de compreensão desse *tu* e, por conseqüência, da compreensão de seu próprio *eu*, cuja biografia foi tão enunciada quanto a do explícito objeto de sua narração. O poeta, ao biografar, autobiografa-se.

A experiência da autobiografia, embora não se apresente no *De Beata...* de maneira consciente é entretanto uma evidência das mais claras para qualquer leitor do poema, e não apenas porque o poeta estabelece paralelismos entre os episódios da vida da Virgem e da sua, mas principalmente porque se faz participante da ação narrada mesmo quando não existe esse paralelismo. A autobiografia é portanto construída não no texto que se oferece à leitura, mas em seus aquéns, na escolha do elemento a biografar, nas motivações que determinam o modo de focalização, na atitude do focalizador diante da matéria focalizada, nos comentários com que sublinha certas passagens, na visão de mundo que deixa passar com suas palavras, na interpretação em que se revela como místico e contemplativo, nas simpatias, antipatias, reverências e aversões com que pontua o texto, na manipulação das informações de que dispõe, na maneira com que se aproxima ou se distancia de certos episódios, no esforço para enfatizar certos detalhes e até na estruturação formal pela atualização de paradigmas denotadores de uma sólida formação humanística, clássica, conimbricense.

Falando da Virgem, o poeta fala de si. Enfatizando a castidade da mãe de Jesus, ele reafirma a sua. Elaborando uma narrativa de exaltação da virtude, ele exalta a sua própria vida virtuosa. Narrando a vida de Maria, ele abre a possibilidade de melhor conhecê-la e, ao mesmo tempo, de conhecer-se, e de fazer-se conhecido. A (auto)biografia que escreve é, portanto, o resultado de uma busca que Anchieta realiza num movimento de exaltada ânsia de perfeição, para o que a função documental acaba por se revelar de importância mínima, já que a recupe-

ração do objeto se faz muito mais pelo afeto do que pela pesquisa. Exacerbando o seu mundo interior, ele coloca no horizonte a própria visibilidade desse objeto. A maneira como encerra o poema dá-nos bem essa dimensão do poeta satisfeito pela consciência do dever cumprido, tanto no que se refere à sua missão política quanto à poética, sem descuidar de seus desejos de martírio para mais merecer as graças da Virgem, a quem se oferece quase em holocausto:

Eis, ó mãe toda santa, o que outrora eu em verso
Te prometi com voto, entre o gentio adverso.

Enquanto ao cru Tamoio abrandei com a presença,
E tratei, qual refém, a obra da paz suspensa,

Teu favor me acolheu com afeto tão caro
Que alma e corpo guardou, sem culpa, teu amparo.

A inspirações de Deus, almejei mil cansaços;
Cruelmente expirar, preso por duros laços.
Mas minh'ânsia sofreu a repulsa irrisória,
Porque só aos heróis compete tanta glória!
(...)

*Bela mãe de Jesus, com um dom tão rasteiro,
Dá-te o amor deste pobre o coração inteiro!*

(Anchieta, 1988, II, 253)

Seria preciso mais, para concluirmos que o poema escrito nas areias de Iperoig tanto pode ser lido como uma biografia da Virgem quanto como uma autobiografia de José de Anchieta?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANCHIETA, José de, *Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus* (Trad. em verso alexandrino, introd. e anotações de Armando Cardoso, S. J.), São Paulo, Loyola, 1988, 2 vol.

_____, *Poema da Bem-Aventurada Virgem Mãe de Deus – Maria* (Versão Portuguesa de Armando Cardoso, S. J.), Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1940.

_____, *Poema a la Virgen Maria* (Introducción historico-literaria y primera traducción castellana por Jose Maria Fornell), Tenerife, Obispado de Tenerife, 1992.

BAL, Mieke, *Introduction to the Theory of Narrative* (Transl. by Christine Van Boheemen), Toronto, University of Toronto Press, 1985.

BOSI, Alfredo, “Fenomenologia do olhar”. In: *O Olhar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

CHAUÍ, Marilena, “Janela da alma, espelho do mundo”, In: *O Olhar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

HALPERIN, John, “The Biographer’s Revenge”, In: SALWAK, D. (Ed), *The Literary Biography: Problems and Solutions*, Iowa, University of Iowa Press, 1996.

HARDEE, A. Maynor, HENRY, Freeman G. (Ed.), *Narratology and Narrative*. Columbia, University of South Carolina, 1990.

KOFFMAN, Sarah, *A Infância da Arte* (Trad. de Maria Ignez Duque Estrada), Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1996.

LONGFORD, Elizabeth, “Reflections of a Biographer”, In: SALVAK, D., *op. cit.*.

LOYOLA, Ignacio, *Obras* (Transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, S. I. e Candido de Dalmases, S. I.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

MINDLIN, Dulce Maria Viana, “José de Anchieta, um Jesuíta Exemplar”, *Congresso Internacional IV Centenário de José de Anchieta*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1997-a.

_____, *José de Anchieta: no Limiar da Santidade*, Goiânia, Kelps, 1997-b

PRINCE, Gerald, “On Narratology”, In: HARDEE, A. M., HENRY, F. G., *op. cit.*.

RAMSLAND, Katherine, “On Being a Witness”, In: SALVAK, D., *op. cit.*.

STANNARD, Martin, “The Necrophiliac Art?” In: SALVAK, D., *op. cit.*.

BIBLIOGRAFIA GERAL

COMAY, J., BROWNRIGG, R., *Who's Who In The Bible: The Old Testament and the Apocripha*, New York, Avenel – New Jersey, Random House, 1993.

DEEN, Edith, *All the Women of the Bible*, Edison, Castle Books, 1955.

FORNELL, José Maria, *José de Anchieta, primer mariólogo jesuíta*, Granada, Facultad de Teología, 1997.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdade e Método* (Trad. de Flávio Paulo Meurer), Petrópolis, Vozes, 1997.

HEFFERNAN, Thomas, *Sacred Biography*, Oxford – New York, 1992.

MANDELL, G. P., *Life into Art*, Fayetteville – London, The University of Arkansas Press, s. d.

O'CONNOR, Ulick, *Biographer's and the Art of Biography*, Dublin, Wolfhound Press, 1991.

PARKE, Catherine, *Writing Lives*, New York, Twayne Publishers, 1996.

TAVARD, George H., *The Thousand Faces of the Virgin Mary*, Minnesota, The Liturgical Press, 1996.



EDUARDO DE ALMEIDA NAVARRO

Brasil, Universidade de São Paulo

O ENSINO DA GRAMÁTICA LATINA, GREGA E HEBRAICA NO COLÉGIO DAS ARTES DE COIMBRA NO TEMPO DE ANCHIETA

Introdução

Podemos chamar o Renascimento de “Era das Gramáticas”, pois em nenhuma outra época anterior da História a problemática da gramaticalização das línguas avultou de forma tão espetacular quanto naqueles séculos XV, XVI e XVII. Se, na Idade Média, o ideal de homem culto era encarnado pelo teólogo, o Renascimento valorizará a figura do filólogo como o protótipo do homem de saber. O Renascimento assistiu à gramaticalização maciça das línguas do mundo, fossem elas mortas ou vivas, européias ou americanas e asiáticas, de povos de tradição literária milenar ou de povos ágrafos, ao mesmo tempo em que se voltou para as fontes da cultura européia, a saber, para o mundo greco-latino e para o mundo judaico. Surge o ideal do *homo trilinguis* ou do trium *linguarum gnarus*. O humanista do Renascimento buscará conhecer o grego, o latim e o hebraico, as línguas que facultavam retorno aos textos da Sagrada Escritura e da Antigüidade cristã e pagã.

Contudo, saber o grego, o latim e o hebraico não era algo fácil de ser realizado. Isso demandava mestres e livros, pouca preocupação com a sobrevivência e recursos econômicos que permitissem a *scholia* dos

humanistas. Alguns a encontraram em ordens religiosas, como Erasmo de Roterdão, o príncipe dos humanistas do Renascimento; outros lograram o apoio do Estado, como Nebrija, o patrono do humanismo renascentista na Espanha.

Em Portugal, as línguas antigas também receberam forte apoio oficial para seu ensino. Sob D. João III não faltaram recursos econômicos para se desenvolverem os estudos das línguas ditas *sapientiais* (i. e., o grego, o latim e o hebraico). O humanismo renascentista em Portugal atingiu seu momento áureo, no século XVI, com a criação, nesse país, de seu famoso colégio trilingüe, o Colégio das Artes de Coimbra, que D. João III instalou a peso de ouro, não poupando esforços para torná-lo tão bom quanto os mais afamados da Europa. O ideal do *trium linguarum gnarus*, que empolgava os mais brilhantes espíritos da época, também era muito forte no Portugal dos séculos XV e XVI.

Nicolau Clenardo e a importância de suas gramáticas grega e hebraica no Portugal renascentista e no Colégio das Artes de Coimbra

Em 1533, quinze anos antes do advento de Anchieta a Portugal, receberam o ambiente cultural e o ensino das línguas antigas naquele país um importante elemento robustecedor: a ida do humanista flamengo Nicolau Clenardo para lá, a convite de D. João III.

Com efeito, o “Rei Humanista”, como sói ser chamado hodiernamente, ao peso do ouro que o “Império da Pimenta” tão sobejamente lhe cumulava, convidara os mais abalizados homens de letras da Europa para lecionarem em Portugal. Até mesmo o príncipe dos humanistas, o célebre Erasmo de Roterdão, recebera o convite real, por intermédio de Damião de Goes, para reger cátedra em Coimbra.

Erasmo, contudo, não acederia ao convite de D. João III, mas haveria de lhe dedicar sua obra *Lucubrationes aliquot*, na qual exalta D. João III por sua verve literária e por sua erudição.

Clenardo, porém, não hesitaria em deferir ao pedido do rei e haveria de marcar indelevelmente a história pedagógica de Portugal.

Nascido em Flandres em 1493 ou 1494, Clenardo foi enviado para Lovaina com o fito de se fazer sacerdote. Lá abalizar-se-ia nas línguas latina, grega e hebraica, das quais passaria a proferir lições, tor-

nando-se delas mestre acabado. Seu pendor para o ensino das línguas antigas era notório e logo granjearia nomeada imensa. Seu método pedagógico, castigado ao contato com as turmas sucessivas, notabilizar-se-ia deveras.

Com efeito, Clenardo preconizava um ensino de línguas clássicas como se elas fossem línguas vivas; esse seria feito de modo ameno, viva e intuitivamente, sem o recurso à memorização forçada de regras gramaticais, mas, sim, ao ensino direto, visando ao aprendizado pela prática, de forma ordenada, clara e simples.

Ainda em Lovaina, Clenardo publicou sua *Gramática Hebraica*, que saiu à luz em 1529. Em 1530 publicou suas *Institutiones in linguam graecam*. Essas duas obras atravessariam os séculos vindouros, perimindo antigas gramáticas e gozando de fortuna símil à que encontraram, no que concerne ao latim, as gramáticas de Despautério e de Manuel Álvares, a ponto de La Fontaine, em pleno século XVIII, versejando, considerá-lo protótipo e modelo de gramático:

“*Un écolier que ne s’amusait guère
A feuilleter Clénard et Despautère.*”

“Um aluno que não se distraía quase nada
A folhear Clenardo e Despautério.”
(*apud* Cerejeira, *op. cit.*, 241)

Dessarte, é forçoso considerar-se Clenardo um dos maiores filólogos do século XVI.

Pode-se aquilatar, de imediato, o significado da presença, em Portugal, de um dos maiores humanistas quincentistas da Europa, e por um dilatado prazo de cinco anos, ao cabo dos quais se daria a publicação da primeira edição da sua gramática latina. Essa gramática foi fruto do ensino de latim feito por Clenardo nas escolas de Braga, onde a publicou em 1538. Denominava-se *Institutiones Grammaticae Latinae* e foi fruto de sua experiência didática naquela cidade portuguesa, de 1537 a 1538. Aquela edição encontra-se hoje perdida.

A segunda edição foi dada à luz em Coimbra, em 1546, dois anos antes do ingresso de Anchieta no Colégio das Artes, ocorrido em 1548. De tal edição há exemplares nas bibliotecas de Évora, do Porto e da Ajuda, em Lisboa.

Essas *Institutiones* foram utilizadas por Vaseu, que Clenardo convidara para dirigir a escola de latim de Braga, e desde 1539 ele passou a utilizá-la tanto em Braga quanto em Évora.

Todavia, é o próprio Vaseu quem nos diz que as *Institutiones Grammaticae Latinae* não agradaram aos portugueses, razão pela qual, certamente, elas não foram usadas nos colégios de Portugal. Em carta a D. João Petit (Fez, 21 de agosto de 1.541), Clenardo escrevia: “Dou ao diabo de boa mente a gramática que publiquei em Braga e que não agrada aos portugueses.” (*apud* Cerejeira, *op. cit.*, 348-357)

É importante, contudo, salientar que as *Institutiones Grammaticae Latinae* tiveram uma segunda edição em 1546, exatamente na cidade onde, um ano depois, em 1547, *El Rey* D. João III fundaria o Colégio das Artes, aonde chegaria, em breve, Anchieta, proveniente de Tenerife, Ilhas Canárias. Não há, contudo, indícios de que tal gramática tenha sido utilizada pelos professores de latim do Colégio das Artes, que provinham, majoritariamente, da França, onde a gramática latina de Clenardo não lograra boa aceitação e não conseguira destronar a gramática de Despautério de sua posição primacial nos colégios da França quinhentista.

Com efeito, outras gramáticas lograram, no âmbito do ensino do latim, maior número de publicações que a de Clenardo, em Portugal, nos três primeiros quartéis do século XVI, entre os quais destacam-se a gramática de Pastrana, com três edições (sendo a última de 1522) e a de Nebrija, com as edições de 1552, 1555 e 1565. Ao todo, são de 17 a 20 os compêndios gramaticais latinos que saíram de prelos portugueses de 1500 a 1575.

O resultado desfavorável obtido pela gramática latina de Clenardo foi, sem embargo, amplamente compensado pela aceitação unânime, em toda a Europa, de sua gramática grega, conforme foi assinalado por Chauvin e Roersch (1900, 6). Numa carta de 1551, Vaseu afirma que ela era de uso generalizado na Europa: *Eius opera plerique omnes in Graecae linguae rudimentis percipiendis utuntur*. “As obras dele quase todos usam ao receberem os rudimentos da língua grega.” (*apud* Almeida, 1956, 184)

Sua utilização e sua projeção nos meios portugueses são realçadas por Fr. Fortunato de S. Boaventura (1823), que afirma que “ela teve grande voga entre nós, dando-se por ela no Colégio das Artes, tornan-

do-se, por assim dizer, a gramática “oficial” para o estudo do grego durante séculos” (Boaventura, 1823, 180). Assevera Rodrigues (1931, 439) que entre os jesuítas, por exemplo, a gramática grega de Clenardo foi adotada desde o começo como livro de texto em seus colégios.

Tal assertiva é corroborada pelo fato de essa gramática ter logrado grande número de edições no decurso de dois séculos em toda a Europa, em edições sucessivas. Diferentes cidades como Lovaina (ed. de 1530, a primeira delas), Lisboa (ed. de 1545), Colônia (ed. de 1569), Lião (ed. de 1558), Paris (ed. de 1572) assistiram à publicação das *Institutiones in Linguam Graecam* de Clenardo, somente para mencionar algumas tiragens do século XVI.

Contudo, o que se nos patenteia de antemão é a diversidade de títulos nas várias edições: *Institutiones in Linguam Graecam* (Lovaina, 1530), *Institutiones Linguae Graecae* (Colônia, 1569), *Institutiones Grammaticae ex Clenardo* (Lisboa, 1595), *Institutiones in Graecam Linguam* (Paris, 1572), *Introductio in Graecam Linguam ex Institutionibus Grammaticis Nicolai Clenardi* (Lião, 1622).

Importa dizer que a edição lisboeta de 1595 da gramática grega de Clenardo (e a primeira que se conhece de prelos portugueses) foi mandada compor para uso da Companhia de Jesus, cujo monograma aparece estampado no frontispício da obra. O grego que se aprendia no âmbito da Companhia de Jesus era-o com a gramáticas de Clenardo, como anteriormente já se viu, e isso até o século dezoito, quando a gramática de Port Royal assumiria a primazia no ensino da língua helênica naquele país. Conhecem-se edições setecentistas portuguesas da gramática grega de Clenardo, de 1702 e de 1729.

Segundo Almeida (1956, 180), “nunca em Portugal se imprimiu o texto completo da gramática grega de Clenardo”. Constatamos, outrossim, que a edição portuguesa de 1595 é tardia. Dessarte, é forçoso que admitamos que a obra era utilizada em Portugal até aquela data em edições estrangeiras. O próprio Anchieta, adolescente ainda, segundo todas as evidências, tê-la-ia conhecido no Colégio das Artes de Coimbra, onde, segundo o Frei Fortunato de S. Boaventura, “dava-se por ela” (a língua grega). O próprio Rodrigues (1917, 211) confirma que “as Artes Latina e Grega (de Despautério e Clenardo, respectivamente) dos dois últimos autores não jesuítas começaram a usar-se como livro de texto nos colégios da Companhia de Jesus, logo desde os primeiros anos em

que abriram escolas em Lisboa, Évora e Coimbra, segundo se depreende de documentos contemporâneos. ”

Pode-se, outrossim, admitir que Anchieta, além de a ter compulsado no Colégio das Artes, tê-la-ia utilizado já no seio da Companhia de Jesus, na qual ingressou em 1551, isso se se pressupuser que ele tenha abandonado o dito Colégio ao ingressar na ordem inaciana, o que não está ainda comprovado suficientemente.

Todavia, como quer que seja, as *Institutiones in Linguam Graecam* de Clenardo, obra de presença obrigatória nas estantes dos humanistas da época, circulava no período coimbrão da vida de Anchieta em edições estrangeiras. Vários fatos sustentam tal conclusão. Em primeiro lugar, os professores do Colégio das Artes, fundado em 1547, e onde Anchieta estudaria, tinha um corpo docente composto majoritariamente por franceses ou por portugueses recém-retornados da França. Era cognominado o “Colégio dos Franceses”. Destinando-se a estudantes de línguas clássicas, uma edição que explicasse o grego em português não se fazia mister. Em segundo lugar, tendo sido fundada por um grupo de universitários em Paris, a Companhia de Jesus em Portugal não seria, de forma alguma, afetada pela falta de edições portuguesas de gramáticas gregas, porque as havia em edições doutros países da Europa e a Companhia de Jesus tinha caráter supranacional. Em terceiro lugar, há indícios de ser escasso o tipo grego na imprensa portuguesa do século XVI. Em testemunho disso milita o comentário de Frei Fortunato de S. Boaventura dum trabalho do médico lisboeta Antônio Luiz sobre a obra do médico grego Galeno:

He pena e faz admirar que a Typographia deste Impressor (Luis Rodrigues) em tal século e tal anno (1540) carecesse de typos gregos, a ponto de os escrever em caracteres latinos, o que muito desfea as obras de Antonio Luiz, que faria melhor se buscasse os prelos de João Barreira. (Boaventura, 1823, 23)

Resta-nos, finalmente, tratar da influência de Clenardo sobre o ensino do hebraico no Portugal quinhentista na época de Anchieta.

Não se sabe se Anchieta chegou a conhecer o hebraico. No âmbito da Companhia de Jesus, em Portugal, poderia não o ter estudado ainda. Com efeito, somente se iria rematar sua formação teológica (para a qual

o hebraico é língua de primacial importância) no Brasil e de modo um pouco rudimentar. Ao contrário de sua formação literária, a formação teológica de Anchieta não foi acompanhada pelos insígnis mestres como os havia em Coimbra, sendo que professores de hebraico praticamente não existiam no Brasil naquela época.

O que é certo, porém, é que o hebraico foi ensinado no Colégio das Artes de Coimbra entre 1548 e 1551, fase coimbrã da vida de Anchieta, e tal é atestado por copiosa documentação coeva.

Ora, é sabido que o humanista Nicolau Clenardo desempenhou, no ensino do hebraico no Portugal quinhentista, um papel proeminente. Segundo Rodrigues (1981-82, 51), “hoje não temos a menor dúvida de que se ficou a dever a sua influência a criação da cadeira de hebraico em Coimbra. E a sua gramática, *Tabula in Grammaticam Hebraeam*, editada em Lovaina em 1529, deve ter sido livro de texto de aprendizagem daquele idioma durante todo o século XVI”.

Em suas diversas cartas endereçadas a Vaseu, Latomus, Rescio, D. João Petit, etc., Clenardo amiúde faz referência à importância do estudo do hebraico e do árabe, com tenção notoriamente apostólica e catequética. Em sua carta a D. João Petit, de 1540, diz:

De hebraicis litteris consilium ineundum est, non quidem ut rectius intelligamus vetus Testamentum, sed ut sint inter Christianos, qui sic caleant hebraice, ut et voce et calamo galeant pugnam capesse. Vivo hic inter Iudaeos, qui longe magis mirantur esse Christianos, quam nos miramur esse aliquos adhuc Iudaeos. Quid mirum? nihil enim sciunt de nobis, nisi quod strenue Iudaeos comburimus. Quod si tanti sumptus fierent in Hispania servandis christianis novis, quod fiunt perdendis: credo non sic quotidie huc fugerent. Ita Franciam, Flandriam ac caeteras nationes ornari literes hebraicis pulchrum est, scilicet ut rectius intelligant Vetus Testamentum. In Hispania vero ubi linguarum studia frigent, propter ingentem turbam causificorum, praeter alia commoda, hoc quoque nomine vigere deberent hae literae, ut fides Christiana purior esset. Si mali sunt Hebraeorum libri, ab ipsis cremabuntur Iudaeis, ubi eos reddideris Christianos.

(*apud* Cerejeira, *op. cit.*, 341-344)

Decerto, plausível é o estudo da língua hebraica, não tanto para melhor inteligência do Antigo Testamento, como para haver entre nós gente nela

amestrada que possa sair a campo com a palavra ou com a pena. Aqui vivo eu entre judeus que mais se admiram de ainda haver cristãos que nós de haver alguns judeus. Que admira? De nós nada mais sabem senão que nós ativamente queimamos judeus. Se em Espanha tanto se despendesse em conservar os cristãos-novos como em exterminá-los, cuido que não se refugiariam aqui tantos, todos os dias. Assim se vai ilustrando a França, Flandres e outras nações com o conhecimento das letras hebraicas e para melhor inteligência do Antigo Testamento. Na Espanha, porém, onde o estudo das línguas tem pouca vida por causa da turbamulta dos advogados, além doutras vantagens haveria a de melhor esclarecer a fé cristã. Se os livros dos judeus são maus, eles próprios os queimarão quando se tiverem tornado cristãos.

Com efeito, a expulsão dos judeus de Portugal, levada a cabo por D. Manuel em 1497, significou um golpe certo e letal sobre o posterior desenvolvimento dos estudos lingüísticos hebraicos nesse país no século XVI, principalmente nas três primeiras décadas dele. Se, no século XV, tal veio de estudos fora apanágio de mestres judeus, no século XVI, sob o influxo de Clenardo, o estudo do hebraico iria renascer em Portugal, já agora sob a égide do Estado e a expensas do real erário.

O advento dos estudos de hebraico levados a efeito por cristãos seria marca distintiva do Renascimento e remonta principalmente a Pellicanus, autor de *De modo legendi et intelligendi Hebraea*, publicado em Basiléia em 1503, e a Reuchlin, que publicara *De Rudimentis Hebraicis*, em 1506, na cidade de Pforzheim. Esse Reuchlin desponta como um marco e como uma referência nos estudos quinhentistas da língua hebraica.

A vinda de Clenardo para Portugal, em 1533, iria fazer ressucitar o estudo de hebraico naquele país, onde permanecera olvidado por quarenta anos (de 1497 a 1537). É compreensível tal fato se recordarmos que, em nenhuma outra parte da Europa mais que na Península Ibérica, a política antijudaica fora tão virulenta e tão radicalmente atroz, chegando à eliminação física dos judeus. O humanismo renascentista traria em seu bojo a valorização do hebraico como língua sapiencial, como língua de distinção intelectual.

O hebraico começou a ser ensinado no Portugal quinhentista nos Colégios de Santa Cruz, provavelmente em 1537-38. Nicolau Clenardo afirmava querer iniciar seu estudo em Coimbra em 1537. Em carta data-

da de 6 de dezembro de 1537 a Fr. Brás de Braga, reformador do mosteiro de Santa Cruz, lê-se:

Com relação aos estudos de hebraico, não mudo de pensar nem tenho outro desejo que não seja, antes de meu regresso à pátria, deixar alguns discípulos em Coimbra. A realidade, porém, força-me presentemente a prender-me com outros cuidados. Desculpa e não duvides da minha palavra. Daqui não me é lícito levantar vô senão passando por Coimbra. (*apud* Rodrigues, 1973, 3)

A influência de Clenardo no ânimo de D. João III seria decisiva. Com efeito, o alvará régio de 16 de fevereiro de 1538 faz a primeira referência datada ao ensino de hebraico em Coimbra: trata-se de um alvará que proibia que se ensinasse em Coimbra, fora dos Colégios de Santa Cruz, as línguas latina, grega e hebraica:

Eu El Rey faço saber a quantos este meu alvará vyrem que porquanto eu tenho hordenado que nos Colégios do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra se leyão as línguas latina, grega e ebrayca, como se ora lêm e per se enformado que as ditas línguas se lêm muy bem nos ditos Colégios e os estudantes que as ouvem recebem muito fructo e proveito, ey por bem e mando que daquy em diante, enquanto os ditos colégios durarem e as ditas línguas latina, grega e abrayca nelles se lerem se não leyão em escolla allgũa na dita cidade fora dos ditos Colégios sem minha licença asy nos estudos gerais como em qualquer outra parte da cidade ora seja pellos lentes cathedráticos dos ditos estudos, ora per quaisquer outras pessoas posto que catedráticos nam sêjão. E porém esto se não emtemderáa nos Colégios das Ordens que tenho ordenado que se na dita cidade façam. (*apud* Brandão, 1938, 79)

Na carta de D. João III para Fr. Brás de Braga, o reformador do Mosteiro de Santa Cruz, datada de outubro de 1537, fala-se apenas do latim e do grego, não se mencionando o hebraico. Já no Alvará Régio de 16 de fevereiro de 1538, o hebraico é citado como uma das línguas ensinadas nos Colégios de Santa Cruz. É patente, assim, que a instituição da cadeira de hebraico no Portugal de Quinhentos deu-se no início de 1538, dez anos antes da chegada de Anchieta àquele país. Clenardo,

com efeito, ainda se encontrava em Portugal e seu papel na criação da cadeira foi vital.

Entre 1543 e 1546, o mestre dessa língua nos Colégios de Santa Cruz fora Edmundo Roseto que, segundo Leitão Ferreira (*apud* Rodrigues, 1973, 6) era francês, e veio a falecer naquele último ano.

Com a morte de Roseto, urgia encontrar-se novo mestre de hebraico. Achou-se em Roma, na pessoa de Eusebius Imorenus, convertido do judaísmo ao cristianismo havia dez anos.

Mestre Eusébio foi nomeado lente de hebraico do Colégio das Artes e da Universidade de Coimbra por alvará de 16 de dezembro de 1547:

Eu el Rey faço saber a vós, Padre Reitor, lentes, deputados, conselheiros da Universidade da cidade de Coimbra que eu hei por bem e me praz que Mestre Eusébio lea nesa Universidade duas lições de ebraico por dia: hũa nas Escolas Geraes à ora que lhe per vós for hordenada e a outra no Collégio das Artes de que hé principall o Dr. Mestre André de Gouvea. As quaes duas lições lerá enquanto eu houver por bem. E averá de ordenado em cada hum anno sesenta mill reis do primeiro dia d' Outubro deste anno presente de quinhentos quorenta e sete em diante. Noteficou-llo asi e mando que lendo elle as ditas duas lições lhe façaes pagar o dito ordenado hás terças como do anno no recebedor das rendas da Unversydade segundo hordenação delle. E este mando não pasaráa polla Chancelaria. Joam de Seixas o fez escrever. E eu Simão de Figueiró escrivão do Conselho ho treladei aqui do próprio. (*apud* Brandão, 1938, 124-125)

Como se vê, o Colégio das Artes, onde Anchieta passaria a estudar em 1548, recebia, já em 1547, um mestre de hebraico. Para Leitão Ferreira, como já dissemos, ele teria vindo da França junto com o Colégio de Mestre André de Gouveia e seria mais um dos “franceses do Colégio Real”. Anchieta tê-lo-ia, certamente, conhecido e com ele estudado o hebraico. Somente não o teria feito caso essa língua fosse ministrada apenas para os alunos mais adiantados, oriundos de outros colégios, como o de Santa Cruz, que entraria em decadência com a fundação do Colégio de Mestre Gouveia. Devemos, com efeito, lembrar que Anchieta poderia tê-lo abandonado ao ingressar na Companhia de Jesus em 1. 551 e poderia, desse modo, não ter assistido às aulas de Mestre

Eusébio nem ter compulsado a *Tabula in Grammaticam Hebraeam* de Clenardo que, para Rodrigues (1981-82, 51) “deve ter sido livro de texto de aprendizagem daquele idioma durante todo o século XVI”. Com efeito, a primeira gramática hebraica feita por um português e cristão somente viria a lume em 1566, em Coimbra, tendo sido escrita por Francisco de Távora.

A carência de manuais de estudo de hebraico, a nomeada imensa de que gozava Clenardo, seu prestígio junto aos mestres de Sainte Barbe e de Guyenne, que vieram para Portugal com Mestre André, o papel decisivo que desempenhou sobre a criação do curso de hebraico em Coimbra, tudo nos impele a endossar as palavras de Rodrigues, para quem a gramática hebraica de Clenardo atravessou o século XVI. O que é certo, acima de tudo, é que ela era manual obrigatório de estudo dessa língua no período coimbrão da vida de José de Anchieta.

O ensino da gramática de Despautério no Colégio das Artes no tempo de Anchieta

Por outro lado, se a gramática latina de Clenardo não logrou em Portugal aceitação e popularidade, achamo-nos diante de questão ainda não respondida: que manuais de latim Anchieta teria compulsado durante sua permanência em Portugal? Qual foi sua formação latina naquele país?

Para respondermos a tal questão, é-nos mister remontar a fatos anteriores à erecção do célebre Colégio das Artes, o maior fruto da política educacional de D. João III.

Se Clenardo estruturou o estudo de grego e de hebraico naquele país e renovou nele o ensino de latim, somente as gramáticas daquelas duas primeiras línguas tiveram boa fortuna e foram *incontinenti* adotadas em toda a parte e usadas também no Colégio das Artes, que reunia o mais distinto escol de humanistas de Portugal e alguns que tinham projeção continental, como o escocês George Buchanan.

As gramáticas de Pastrana e de Nebrija, representantes, respectivamente, da *Arte Velha* e da *Arte Nova*, digladiaram-se na arena cultural portuguesa nas três primeiras décadas do século XVI. A querela renascentista entre a *ratio* e o *usus* absorveu os gramáticos latinos da

época. Entre os representantes da primazia do *usus* na elaboração das obras gramaticais estava o espanhol Nebrija.

Com a erecção do Colégio das Artes, acentuar-se-ia a influência francesa sobre o ensino em Portugal, que já desde a década de vinte era forte naquele país. O que importa dizer, agora, é que a gramática de Despautério, a mais usada na França e nos Países Baixos em todo o século XVI, chegou a Portugal com os mestres franceses, talvez já com a reforma do Mosteiro de Santa Cruz, na década de trinta, e, certamente com a fundação do Colégio das Artes, conforme fica patente com a leitura do importante documento *Schola Aquitanica*, de André de Gouveia, seu primeiro diretor (na época chamado de “principal”).

Nascido em Ninove, em Flandres Oriental, por volta de 1480, Johannes de Spauter, que latinizou seu nome para *Despauterius*, era mestre em Artes pela Universidade de Louvain (1501). Ensinou nessa cidade no Colégio do Lis e em Comines, onde faleceu em 1520.

A obra *Commentarii grammatici* de Despautério, segundo Springhetti (1960-61, 284)

ebbe . . . il merito di soppiantare per sempre la complicata, barbara e lacunosa grammatica medievale di Alessandro Villadei e l' insperata fortuna di riportare l' unità nell' insegnamento grammaticale in Europa, dove fu accolta universalmente e trasmessa in circa 400 edizioni e rielaborazioni diverse. Sarà la grammatica che dominerà in tutto quasi il secolo XVI e che dai primi Gesuiti, formati all' Università di Parigi, dove era in uso, fu introdotta nel loro collegi di tutti i paesi.

teve . . . o mérito de suplantar para sempre a complicada, bárbara e lacunosa gramática medieval de Alexandre Villadei e a inesperada fortuna de resgatar a unidade do ensino gramatical na Europa, onde foi acolhida universalmente e transmitida em cerca de 400 edições e reelaborações diversas. Será a gramática que dominará em quase todo o século XVI e que, desde os primeiros jesuítas, formados na Universidade de Paris, onde estava em uso, foi introduzida nos seus colégios de todos os países.

Adotou-se a gramática de Despautério em Portugal, desde o início, nos colégios da Companhia de Jesus, e ainda continuava em uso quando Manuel Álvares publicou sua célebre gramática, isso em 1572.

Lembra Springhetti, no passo acima citado, que os primeiros membros da Companhia estudaram por Despautério na Universidade de Paris. É patente, assim, que o ensino de latim na Companhia de Jesus seria, durante décadas, marcado pela presença desse gramático flamengo.

Despautério foi, com efeito, um dos da “vanguarda” que combatia a “barbárie gótica” dos gramáticos medievalizantes, ao lado de Nebrija. Como se vê, a *Arte Nova* suplantava em Portugal, na década de quarenta do século XVI, as galimatias filológicas e dialéticas de Pastrana e de seus sequazes, e contra essas estava a gramática de Despautério.

Com efeito, o regulamento *Schola Aquitanica*, de André de Gouveia, que inspirou o regulamento que definia a seqüência dos estudos realizados no Colégio das Artes, faz muitas referências explícitas a Despautério, determinando o uso de sua gramática e não mencionando nenhuma outra. Citaremos, aqui, os passos que interessam para nosso escopo. É preciso, antes, observar que o regulamento de Mestre André dividia as classes de gramática em 10 aulas diferentes, desde as noções mais básicas até as mais elevadas, sendo que, depois da quinta classe, intensificavam-se os estudos dos textos de Cícero, Terêncio e Ovídio. Nas duas últimas classes, a segunda e a primeira, aprofundava-se o estudo dos poetas Lucano, Virgílio, Pérsio, Juvenal, Horácio e dos historiadores Lívio, Eutrópio, Pompônio, Mela e Sêneca. O estudo sistemático da retórica começava desde a terceira classe. Na primeira classe enfatizava-se o aperfeiçoamento da arte declamatória. O uso da gramática de Despautério deveria, segundo o regulamento de Mestre André, iniciar-se na sétima classe (*septimus ordo*), conforme se lê nele (*apud* Ferreira, 1944, 255-266):

Hora meridiana praeleguntur nominum genera ex Despauterio, duo aut tres versus quotidie, ita tamen ut declinationes nominum et verborum et simul rudimenta accurate repetuntur, aut hac hora aut matutina vespertinave si quid est vacui temporis.

Ao meio-dia leiam-se, com explicações, os gêneros dos nomes de *Despautério*, dois ou três versos por dia, assim como as declinações dos nomes e dos verbos e, ao mesmo tempo, repitam-se os rudimentos com cuidado, ou nessa hora ou de manhã ou à tarde, se houver tempo vago.

Na sexta classe (*sextus ordo*):

. . . enarrantur . . . hora duodecima, Despauterii genera, declinationes, praeterita et supina et praeterea syntax quantum vacabit.

Expliquem-se, às doze horas, os gêneros, as declinações, os pretéritos e os supinos (da gramática) de *Despautério* e, além disso, a sintaxe, o quanto houver tempo.

Na quinta classe (*quintus ordo*):

. . . hora octava, Ciceronis Epistolarum Familiarum liber aliquis gallice exponitur. Meridiana, Despauterii genera et declinationes nominum cum heteroclitis, praeterita et supina verborum et syntaxis, ac tandem ars versificatoria cum figuris.

. . . Às oito horas, exponha-se algum livro das Cartas Familiares de Cícero em francês. Ao meio dia, os gêneros e as declinações dos nomes (da gramática) de *Despautério* com os heteróclitos, os pretéritos e os supinos dos verbos e a sintaxe e, finalmente, a arte versificatória com as figuras.

Na quarta classe (*quartus ordo*):

. . . hora octava, anni initio, praelegitur liber aliquis Familiarum aut ad Atticum Epistolarum simulque Despauterii genera, declinationes ac heteroclitia percurruntur, quibus absolutis oratio aliqua Ciceronis ex Familiaribus substituitur et compendium aliquod Rhetorices ex faciliioribus. Meridie vero syntaxis, ars versificatoria et figurae ejusdem Despauterii.

Às oito horas, no início do ano, preleia-se algum livro das Cartas Familiares ou das Cartas para Ático, e, ao mesmo tempo, leiam-se os gêneros, as declinações e os heteróclitos (da gramática) de *Despautério*, os quais, terminados, substitua alguma oração das (Cartas) Familiares de Cícero e algum compêndio de retórica dos mais fáceis. Ao meio dia, com efeito, (preleiam-se) a sintaxe, a arte versificatória e as figuras do mesmo *Despautério*.

Na terceira classe (*tertius ordo*):

Hora meridiana explicatur syntaxis, ars versificatoria, liber de Figuris ex Despauterio, quibus absolutis, substituitur Terentii fabula.

Hora tertia praelegitur Ovidii Fastorum aut Metamorphosem liber aliquis. Postridie vero memoriter redditur pridiana Ciceronis, Ovidii Despauterique lectio et in Ciceroniana Ovidianaque repetenda, grammatices praecepta diligenter inculcantur.

Ao meio dia, expliquem-se a sintaxe, a arte versificatória, o capítulo sobre as figuras (da gramática) de *Despautério*, os quais, terminados, substitua uma fábula de Terêncio.

Às três horas leia-se, com explicações, algum livro dos Fastos ou das Metamorfoses de Ovídio. No dia seguinte, tragam-se de memória as cartas de Cícero da véspera, a leitura de Ovídio e de *Despautério* e, nos (textos) de Cícero e Ovídio que devem ser repetidos, os preceitos gramaticais sejam inculcados diligentemente.

Na segunda classe (*secundus ordo*):

Hora meridiana traditur historia, post *Despauterii* versificatoriam et figuras repetitas.

Ao meio-dia conte-se uma história, depois de repetidas a (arte) versificatória e as figuras de *Despautério*. (grifos nossos)

Estamos, aqui, diante de um dos mais fundamentais guias para o estudo de latim, que plasmou toda uma geração de eruditos e letrados do Renascimento, entre os quais está Michel de Montaigne, que foi aluno do Colégio de Bordéus, dirigido por Mestre André de Gouveia, o primeiro principal do Colégio das Artes de Coimbra. Além da prescrição pormenorizada dos autores que deveriam ser estudados pelos alunos, o *Schola Aquitanica* determina, como vimos, o emprego da gramática de *Despautério* a partir da sexta classe até a segunda, ou seja, durante a metade do período de estudos de latim realizados no Colégio dirigido por mestre André.

São vários os documentos concernentes ao Colégio das Artes, desde que a Portugal chegou Mestre André de Gouveia em 1547 e até sua morte, ocorrida em junho de 1548. Tais documentos constam de trabalho publicado por Mário Brandão em 1938, em Coimbra. Dois fatos chamam a atenção: em primeiro lugar, a grande semelhança entre vários passos do *Schola Aquitanica* e do Regimento e dos Estatutos do Colégio das Artes, estes dois últimos publicados, respectivamente, em 16 de novembro de 1547 e 26 de abril de 1548. Nesses, percebe-se a mão de um mesmo autor, Mestre André de Gouveia. A parecença entre os dois textos é impressionante e prova a influência bordelesa na elaboração dos Estatutos do Colégio das Artes.

Outro fato a chamar a atenção é que simplesmente não existe ou, ao menos, não se conhece nenhum documento em Portugal, da época de D. João III, que corresponda ao *Docendi ratio in ludo Burdigalensi*. Não seria crível o fato de não ter atendido D. João III, tão minudente em seus decretos, à necessidade de estabelecer um programa de ensino em seu Colégio das Artes. A verdade é que isso seria dispensável, haja vista que a *Docendi ratio in ludo Burdigalensi*, texto central do *Schola Aquitanica* de André de Gouveia, estava redigida em latim e, dispensando tradução em português, teria sido usada em ligeiras adaptações tal qual estava redigida para o Colégio de Bordéus.

Ainda que não nos pudéssemos estribar no *Schola Aquitanica* de Mestre André para afirmar o uso da gramática de Despautério no Colégio das Artes nas primeiras décadas de sua existência, há outros indícios fidedignos a corroborar tal afirmação. Segundo Rodrigues (1917, 211), as gramáticas latina e grega de Despautério e Clenardo, “começaram a usar-se como livro de texto nos colégios da Companhia de Jesus logo desde os primeiros anos que abriram escola em Lisboa, Évora e Coimbra, segundo se depreende de documentos contemporâneos inéditos,” nos quais ele diz não ter encontrado menção de outra gramática.

A notoriedade de que gozou a gramática de Despautério em Portugal é atestada pelo fato de que o nome do gramático flamengo se tornou substantivo comum, a designar *disparate*, *tolice graúda*, *desconchavo* (Cândido de Figueiredo, *Dicionário da Língua Portuguesa*). O termo é muito empregado, mesmo no Brasil, até nossos dias, em expressões como: “Isso é um despautério!” O sentido negativo, que

assume hoje, mostra que a gramática de Despautério foi, a partir de uma certa época, tachada de gramática abstrusa, superada e confusa. Mas a permanência do termo na fala e na escrita, até hoje, evidencia quão forte foi sua penetração em Portugal no período que analisamos.

Com efeito, a grande voga, na França, da gramática de Despautério fê-la ser introduzida, antes da publicação da de Manuel Álvares, nos colégios jesuítas de Portugal. É preciso que nos lembremos de que os fundadores da Companhia foram filhos da escola parisiense: Ignácio de Loyola e Francisco Xavier, para citarmos os mais famosos, foram alunos do Colégio de Santa Bárbara, de Paris.

Outro indício que nos faculta afirmar o uso da gramática de Despautério no Colégio das Artes até quase o final do século XVI, é que o *Schola Aquitanica*, que a cita amiúde, é documento dos mais relevantes da pedagogia renascentista, tendo influenciado a redação da *Ratio Studiorum* dos jesuítas. Segundo González-Luis (1988,87),

la relación, no sólo externa, entre la Ratio y el 'Reglamento' de Gouvea es demasiado evidente: en aquella se reducen a cinco las clases de gramática, pero con seis horas de clases diárias; los autores latinos son substancialmente los mismos. (. . .) Así pues, el Real Colegio de las Artes de Coimbra, en la época en que cursó sus estudios el joven Anchieta, (. . .) sirvió de ensayo y modelo de sistemas de organización escolar y de metodos pedagógicos . . .

Para a elaboração da *Ratio Studiorum* dos jesuítas, assim, “contó sin duda, la experiencia del Real Colégio de las Artes de Coimbra, regentado como Colegio jesuíta desde 1555” (*Ibidem*, 87).

Despautério marcaria, dessarte, com sua famosa gramática, o ensino do latim num dos mais brilhantes períodos da vida cultural portuguesa. Formou gerações inteiras de humanistas até que outras gramáticas (a de Manuel Álvares, principalmente), a suplantassem e a relegassem ao esquecimento. Contudo, é inegável que sua gramática marcou uma época e a prova mais cabal disso é o fato de que seu nome é ainda proferido em nossos dias naquela expressão popular acima citada, e isso tanto em Portugal quanto no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, J. M., "Institutiones Grammaticae ex Clenardo", *Revista da Faculdade de Letras*, XXII, 2a. série 2 (Lisboa, Universidade de Lisboa, 1956) 177-186.

ÁLVARES, M., *Institutio Grammatica ab Horatio Tursellini in Compendium Redacta*, Roma, Ex Typis Ven. Hosp. Apost. apud Petrum Aurelium, 1832.

_____, *De Institutione grammatica libri tres*. Lisboa, Ioannes Barrerius Typographus, 1572.

ANSELMO, A. , "O livro português ao serviço do Humanismo", *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXIII, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p. 359-372.

_____, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1977

BASTOS, T. , "Idéias Gerais sobre a Evolução da Pedagogia em Portugal", *O Instituto* 40, (Coimbra, 1893) 489-513.

BATAILLON, M. , *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1946.

BERETARIO, S. , *La vida del Padre José de Anchieta*. Salamanca, 1618

BERNARD-MAITRE, H. , "Un grand serviteur du Portugal en France. Diogo de Gouveia l'ancien et le Collège de Sainte Barbe de Paris (1520-1548)", *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, Tomo 15, Coimbra, Coimbra Editora Ltda., 1951, p. 3-75.

BRÁGA, L. A., "Em signo de Latim", *Integralismo Lusitano* II, 5 (Lisboa, 1933) 405-417.

BRANDÃO, M., *O Colégio das Artes*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1926.

_____, "Os professores dos cursos das artes nas escolas do Convento de Santa Cruz, na Universidade e no Colégio das Artes de 1535 a 1555", *Biblos* V, 1 e 2 (Coimbra, 1929) 84-109.

_____, "Duas Cartas de Nicolau Clenardo", *Biblos* XII, (Coimbra, 1936) Universidade de Coimbra.

_____, “Contribuições para a História da Universidade de Coimbra. Alguns documentos respeitantes à Universidade de Coimbra na época de D. João III”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, (Coimbra, 1938).

_____, *A Inquirição e os professores do Colégio das Artes*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1948.

CARVALHO, J., *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1949.

CAXA, Q., “Breve Relação da Vida e Morte do Padre José de Anchieta”, *Primeiras Biografias de José de Anchieta*, São Paulo, Loyola, 1988.

CEREJEIRA, M. G., *O Humanismo em Portugal-Clenardo*, Coimbra, Coimbra Editora Ltda., 1926.

CHAUVIN, V. et al., *Études sur la vie et les travaux de Nicolas Clenard*, Bruxelas, 1900.

CLENARDO, N., *Institutiones linguae graecae*, Lutetiae, Robertus Stephanus, 1549.

_____, *Tabula in Grammaticam Hebraeam*, Colonia, 1581.

CURTIUS, E. R., “Humanismo e Renascimento”, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa* III, 11 (Lisboa, 1967) 159-208.

DESPAUTERIUS, J. B., *Commentarii grammatici*, Parisiis, Robertus Stephanus, 1537.

DIAS, J. S., “A Universidade na sua história”, *Biblos* XL, (Coimbra, 1964).

_____, *A Política Cultural da Época de D. João III*, Coimbra, Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969.

Dicionário da Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, Editora Bloch, 1982.

FERNANDEZ-SEVILLA, J., “Un maestro preterido: Elio Antonio de Nebrija”, *Thesaurus* 29 (Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, janeiro-abril 1974) 1-33.

FERREIRA, F. L., *Notícias cronológicas da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Universidade de Coimbra, vol. III, 1944.

FIGUEIREDO, C., *Dicionário da Língua Portuguesa*, Lisboa, Livraria Bertrand, Rio de Janeiro, Editora Mérito S. A., s. d.

GONZÁLEZ-LUIS, F. et al. , *José de Anchieta, Vida e Obra*, La Laguna, Ajuntamiento de San Cristobal de la Laguna, 1988.

_____, “La gramática de la lengua tupi de José de Anchieta y su dependência de la gramática latina”, *Fortunatae* 4 (La Laguna, Islas Canárias, Secretariado de Publicaciones, Universidade de La Laguna, 1992) 229-244.

_____, *Una aproximación a la gramática de la lengua tupi de José de Anchieta*, Separata de *Strenae Emmanuelae Marrero Oblatae*, La Laguna, Universidad de Las Canárias, 1993, 495-518.

HERMAN, J. B., *La Pédagogie des Jesuites au XVIème Siècle. Ses Sources, Ses Caracteristiques*, Louvain, Bureaux du Recueil, 1914.

KUKENHEIM, L. , *Contributions à l’Histoire de la Grammaire Grecque, Latine et Hebraïque à l’Époque de la Renaissance*. Leiden, E. J. Brill, 1951.

MACEDO, J. B. - “Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, Vol. IX, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

MARTINS, I. D. , *Bibliografia do Humanismo em Portugal no século XVI*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1986.

NEBRIJA, E. A., *Introductiones in Latinam Grammaticam. (1523)*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993.

_____, *Introductiones Latinae (1501)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, (Edição fac-similar).

NUNES, R. A. C., *História da Educação no Renascimento*, São Paulo, Editora Pedagógica Universitária, Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

OSÓRIO, J. A., “Crítica e Humanismo no Renascimento”, *Humanitas* 27 e 28, (Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1975-1976) 23-51.

PACHTLER, G. M., *Ratio studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesus per Germaniam olim Vigentes*, Berlim, Hofmann, 1887-1894.

PADLEY, G. A., *Grammatical Theory in Western Europe, 1500-1700. The Latin Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

POTTIER, B., “Les premières grammaires des langues amérindiennes au XVI siècle”, *Comptes-Rendus des séances de l’année 1984, janvier-mars*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1984, p. 222-35.

RAMALHO, A. C., “A introdução do Humanismo em Portugal”, *Humanitas* 23 e 24, (Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1971-1972, 435-452.

_____, “Novas investigações sobre a cultura portuguesa do século XVI”, *Congresso Brasileiro de Língua e Literatura*, VII. *Actas*, Rio de Janeiro, 1975.

_____, “Coimbra no tempo de Anchieta (1548-1551)”, 80. *Congresso Brasileiro de Língua e Literatura*, Rio de Janeiro, 1977, p. 379-401.

_____, “Um capítulo da história do Humanismo em Portugal: o ‘Prologus’ de Estêvão Cavaleiro”, *Humanitas* 29-30, (Coimbra Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1977-1978) 51-73.

_____, “Anchieta em Coimbra”, *Humanitas* 29-30, (Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1977-78) 226-229.

_____, “Alguns aspectos da introdução do Humanismo em Portugal”, *Boletim da Biblioteca Nacional da Universidade de Coimbra*, 34,2 (Coimbra, 1978) 13-34.

_____, “Leodegário A. de Azevedo Filho - A obra de Anchieta e a literatura novilatina em Portugal (Recensão crítica)”, *Humanitas* 37-38, (Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1985-86) 382-385.

Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (1586, 1591, 1599), Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1986.

RICO, F., *Nebrija frente a los bárbaros. El canon de gramaticos nefastos en las polémicas del Humanismo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978.

RODRIGUES, F., *A formação intelectual do jesuíta, leis e factos*, Porto, Livraria Magalhães e Moniz, 1917.

_____, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, 1931.

RODRIGUES, M. A., “O Estudo do Hebraico em Portugal no século XVI”, *O Instituto* 136, (Coimbra, 1973) 1-45.

_____, “Nicolau Clenardo Hebraísta”, *Humanitas* 33-34, (Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1981-1982) 49-80.

RODRIGUES, P., “Vida do Padre José de Anchieta”, *Annais da Biblioteca Nacional* XIX, (Rio de Janeiro, 1897).

SÃO BOAVENTURA, F., “Do começo, progressos e decadência da literatura grega em Portugal desde o estabelecimento da monarquia até ao reinado do senhor D. José I”, *História e Memórias da Academia Real das Ciências de Lisboa*, tomo VIII, Lisboa, 1823.

SIMÕES, M. B., “Un pedagogiste du XVIIe siècle - Nicolas Clénard”, *Revista da Faculdade de Letras* III, 4 (Lisboa, Universidade de Lisboa, 1960) 56-78.

SPRINGHETTI, E., “Storia e fortuna della grammatica di Emmanuele Álvares, S. J. ”, *Humanitas* 13-14 (Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1960-1961) 283-304.

TORRES, A., “Humanismo inaciano e artes de gramática: Manuel Álvares, entre a ‘ratio’ e o ‘usus’”, *Bracara Augusta* 38, 85-86 (Braga, Câmara Municipal, jan-dez, 1984) 173-189.

VALBUENA, P. F., *José de Anchieta, Poeta Épico y Apostol del Brasil*, Leon, Ed. Kadmos, 1982.

VASCONCELOS, A., “Os colégios universitários de Coimbra (fundados de 1539 a 1779)”. *Biblos* 15, 1 (Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1939).

VASCONCELOS, S., *Vida do Venerável Padre Anchieta da Companhia de Jesus, Taumaturgo do Novo Mundo, na Província do Brasil*, Lisboa, Joan de Acosta, 1672.

VIOTTI, H. A., *Anchieta, o Apóstolo do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1980.



EDUARDO D'OLIVEIRA FRANÇA

Brasil, Universidade de S. Paulo



SONIA A. SIQUEIRA

*Brasil, Universidade de S. Paulo
Uni-Rio*

O INDÍGENA DE ANCHIETA

1. Introdução

Não constitui este trabalho um estudo de Antropologia Cultural sobre os índios do Brasil quinhentista, índios coetâneos de Anchieta. É apenas uma discreta indagação de historiador sobre uma realidade humana sobre brasileiros dos primeiros tempos coloniais, tais como foram vistos pelos jesuítas, mercê do convívio cotidiano, nos limites da ótica de missionários católicos do século XVI. Retratos de homens errados, clientes da evangelização, vistos nas molduras do mundo da selva ainda semi encoberta numa névoa de mistério. Não uma cuidada mostra dos indígenas contemporâneos de Anchieta como objeto de diagnose científica, mas o encontro de um povo diferente entrevisto pelos pioneiros inacianos sempre em decorrência das dimensões éticas do Cristianismo em armas e das intransigências da militância tridentina. Claro, o enfoque jesuítico havia de coincidir com o de José de Anchieta em suas vividas experiências de missionário por toda uma vida. O índio da Companhia de Jesus é o índio de Anchieta, o índio oferecido à catequese.

A compreensão da figura de Anchieta reclama seu juízo sobre os

índios, parceiros necessários da ação catequética, condicionada à opinião que então se poderia ter dos catecúmenos a partir da mentalidade hiper-cristã dos padres da Companhia. Definições humanas corretas, sem fantasias a fim de prevenirem-se desvios em relação aos fins colimados. Há impressionante sinceridade nos testemunhos, ainda que, não raro, repassados de reprovações e queixas quando o padre tropeçava na teimosia passiva do gentio, em sua displicência, em sua inconstância, em suas inconseqüências. O recurso era opor a paciência apostólica à volubilidade de ânimo do indígena em suas impermeabilidades aos conselhos e promessas, em suas vacilações mansas ou agressivas.

Apanhado em um processo de remodelação insinuante de sua cultura, com o cerco de apelos por adesões de suas consciências ainda verdes para enfrentar escolhas de caráter espiritual, demasiado abstratas, ainda possesso de um paganismo resistente, o índio contrapunha a preservação de seus costumes calçados de espontaneidade, seus gostos herdados dos antepassados, suas inercias, seus abandonos, a defender suas gentilidades face às promessas de salvação e de outra vida melhor. Ele não contestava, deixava que os acessos de proselitismo resvassem em sua indiferença ou incompreensão.

Confronto de duas culturas completamente desniveladas, desiguais: uma, gulosa de absorção, a outra, numa defensiva displicente, mas de raízes fundas em suas tradições. Neste confronto são os missionários agentes do imperialismo cultural europeu em sua ofensiva transoceânica desencadeada desde um século antes, reforçada agora com a efervescência religiosa.

Para a reconstituição desse reencontro entre duas culturas incompatíveis, não basta recuperar-se a biografia dos invasores como se tem feito, os europeus e seus avanços; é preciso considerar o outro lado, a cultura primitiva que se quer desmanchar e seus portadores – achar no caldo de suas culturas, aqueles homens que Anchieta encontrou, e o equipamento mental que opunham aos valores dos brancos empenhados no alargamento das fronteiras da Cristandade romana.

O índio é o outro lado com a sua carga cultural mal defesa ante os maneios da conversão que o enleava em sua impotência para uma contra ofensiva de preservação de suas formas de ser ante a rede de uma cristianização armada pela evangelização dos agentes da Igreja. Que cultura, cultura de que homens, a cada passo retraçados pelos jesuítas se vai

diluir graças à catequese à qual servia Anchieta naquela conjuntura dramática da expansão européia? Eis o problema.

2. O Quadro.

A Companhia de Jesus, uma das respostas à crise da espiritualidade que se delineia nos umbrais dos anos Modernos, surge prenhe de preocupações de unir à vida espiritual a vida do século, numa conjugação programática do Humanismo com o Cristianismo. Hasteava o estandarte de uma nova espiritualidade militante, hierarquizando o anseio interiorista do século XVI com o fundo legal, eclesiástico e litúrgico da prática religiosa. Articulava elementos afetivos com elementos doutrinários. Derramou-se pelo mundo.

Na messe dos filhos de Santo Inácio incluiu-se o Brasil. Com eles iniciava-se o missionarismo sistemático e a Terra de Santa Cruz, pela catequese, era incorporada à Reforma Católica.

A Companhia de Jesus estava no Brasil no século XVI. Ordem religiosa partícipe e mola dos ideais de Trento fez da terra “a sua empresa” para a “maior glória de Deus”. Os inicianos trouxeram para cá as marcas de seu fundador, que preconizava a visão das necessidades, o estudo dos problemas da realidade, a análise da situação, o diagnóstico da natureza da enfermidade. E então agir, buscando a eficácia no plano das contingências. Com uma orientação realista e uma feição profundamente humana no ser cristão, adaptavam-se os jesuítas às circunstâncias, ajustavam-se às diferentes mentalidades, permitiam-se flexibilidades e acomodações. Muitos eram os caminhos, mas a finalidade só uma: amor a Deus e salvação das almas.

Com esse espírito e com esse ideal um punhado de padres, entre os quais o irmão José de Anchieta, em 1553 chegou à Bahia, para se defrontar com um tipo insuspeitado de gente: o indígena. Defrontavam-se civilização e barbárie, vestida com nova roupagem do paganismo. Circunstância específica esta, que põe os jesuítas num mundo primitivo, cheio de limitações. Em confronto os saberes: o saber teológico, delineando uma espiritualidade que traz a reboco uma visão de mundo européia e religiosa, e o saber tosco da indiada, eivado de magia. Há uma situação dialética, posta pelo ideal missionário, universalista, e a

realidade tribal. O desafio provinha do plano religioso e do plano cultural e convergia no mudar a realidade insatisfatória.

O ideal construía a crença inabalável na humanidade de todos. Não obstante o ideal da cristianização fora posto diante de uma realidade de insuficiências e diferenças extremamente grandes.

Para interpretar a realidade e encontrar os caminhos para desencadear o processo da ocidentalização, europeizando, era de mister ter bem definido o real e seus limites. Nisto concentrou-se a atenção dos inacianos.

O jesuíta Anchieta estava no Brasil que amanhecia. Defrontava-se com os índios da Bahia, do Espírito Santo, de São Vicente, de Piratininga, do Rio de Janeiro. Tupis, o gentio da orla do Oceano, embora os Tapuias tivessem também perturbado seus pensamentos e seu caminhar por não poucas vezes. Delineava-se a questão da unidade e da diversidade entre as várias tribos.

Para realizar sua missão precisava Anchieta conhecer o índio e seu jeito de ser, para surpreender resistências e atrair adesões. Como o jesuíta viu aquela gente diferente, sua alteridade, o lastro humano comum?

Ver a Realidade.

Era de mister compreender para se fazer compreender e convencer. Para sucesso de sua estratégia missionária tratou Anchieta de conhecer o índio nas suas variações e nos seus costumes, alternando afeição complacente e rejeições necessárias. Compreender que o índio era diferente, traze-lo para o Cristianismo tornando-o um igual. Propunha-se, ao mesmo tempo, a questão da alteridade e da identidade. Ser idêntico é ser o mesmo ou ser outro?

Os índios viviam no Novo Mundo que, originariamente era o Outro Mundo, postos diante do Livro da Natureza, único intermediário da palavra de Deus, portanto, da salvação. Incapazes de ler tal Livro, condenados estavam à perdição certa, disputados pelos poderes sobrenaturais do Mal. Como defesa havia apenas um caminho: obediência às leis e aos preceitos da Igreja, a fidelidade a um único Ser. Era todo o ideal da catequese a ser atingido se criados certos processos de comunicação acional.

Outros saberes deveriam ser transmitidos. O ideal catequético implicava na definição de uma nova espiritualidade que giraria em torno

da existência da alma e de sua eternidade, do antagonismo entre o Bem e o Mal e de uma Teologia do Pecado, estabelecida uma casuística e uma hierarquia das faltas morais e dos castigos aplicados por um Deus justo e vingador. Catequizar em Anchieta era antes de tudo salvar as almas desgarradas.

Pensar a Realidade.

O contato envolvente, oscilando entre o rigor da censura e a complacência temporária, amaciavam a tática de induzir à assimilação da ética do pecado e da redenção, acenando-se com a perspectiva da salvação ao superar as culpas das quais o indígena não podia ter plena consciência.

Impunha-se, portanto, a “colonização do imaginário” dos índios. Penetrar no imaginário e redefini-lo pela persuasão. Era de mister primeiro perceber como indivíduos e grupos construíram suas relações com a realidade. Depois, como transformar a cultura preexistente, tendo em vista o além como “uma forma ampliada de um aquém ao qual ele empresta a sua organização”. Importaria interferir na visão de mundo gentílica, mudar as representações do mundo indígena sobre as pessoas e as relações entre os seres. Em outras palavras, ocidentalizar, fazendo os índios aderirem ao Cristianismo. Como foi o índio tratado por Anchieta?

Trabalhar a realidade.

O índio visto, pensado e trabalhado por Anchieta também deixava suas marcas e se fez presente na língua, nas palavras, no teatro, na poesia, na música, na dança, em algumas atitudes. Novas configurações culturais emergiram, trazendo em seu bojo arranjos simbólicos. Para além das crenças escatológicas ou milenaristas, sob um novo céu, numa nova terra, reordenaram-se os homens, as crenças, as mentalidades, que deram nascimento a uma nova sociedade.

Ver a Realidade

Índios de Anchieta. Há a diferenciar-se em relação à catequese, os índios livres, aldeados ou não, e os escravos dos colonos, pelo grau de aculturação, maior ou menor, em que se encontrassem. Também se há de considerar no âmbito das tribos, se homens, se mulheres, se meninos, estes os catecúmenos da preferência dos padres, pois eram menos resistentes, mais maleáveis com vistas à conversão.

Entre os índios que conheceram os jesuítas contemporâneos, a distinção dicotômica que então se fazia era entre Tupis e Tapuias. Critério, o da língua: Tupis, os que falavam a língua geral, Tapuias os demais, quase sempre incompreensíveis. Com os Tupis, espalhados pelo litoral conviveu Anchieta. Exceção, por pouco tempo, a convivência com os maramomís, guaramomís ou guarulhos, cujo estudo da língua e catequese deixou para o Pe. Manuel Viegas; estavam eles no litoral de S. Vicente, na ilha de S. Sebastião, vinham até Bertioga e subiam ao planalto, gente de boa índole enquanto fossem tapuias. Nos campos do baixo Paraíba estavam os Goitacás, não tupís, que nesse tempo os jesuítas mal registraram. Com essas exceções, os índios do litoral com os quais conviveu Anchieta eram Tupis.

A nomenclatura das tribos ao longo das praias é muito imprecisa. Os Guianás, por exemplo, ora amigos, ora contrários, são referidos em vários pontos do sul. Nem sempre os Tupis são amistosos: é o caso típico dos Tamoios, aliados dos franceses no Rio de Janeiro e Ubatuba: excelentes canoeiros, com suas correrias puseram em risco S. Vicente, e, transpondo a serra foram tentar destruir a incipiente São Paulo de Piratininga. O mesmo se pode dizer dos Tupinaquins, os do sul, refratários à catequese, e com suas correrias contra fazendas e caminhos chegaram também a atacar S. Paulo.

Tupis, amigos dos jesuítas foram os de São Vicente, os Temiminós e Maracajás do Rio de Janeiro, os Tupinaquins do Espírito Santo e os mais famosos, os Tupinambás da Bahia, ora amigos, ora inimigos. Mais ao sul, ligados aos castelhanos do Paraguai, os Carijós, seriam os melhores dentre eles, os guaranis. Havia ainda os Caetés, os que devoraram o bispo, nas alturas de Sergipe, e para além ao norte, ficavam, entre outros, os Tabajaras e os Potiguaras em Pernambuco e Paraíba, com os quais não terá vivido Anchieta.

Dos Tapuias senhores do sertão, agressivos e arredios, tinham os jesuítas, e também os Tupis, o pior juízo possível. Deles escrevia o Pe. Aspilcueta Navarro: "...é um gênero de índios bestial e feroz, porque andam pelo mato como manadas de veados, desnudos, com cabelos mui compridos como mulheres"¹ Deles, os mais falados eram os Guiamurés

.....

¹ *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, II, p. 247.

ou Aimurés, ariscos, vistos de longe, a medo. Viviam no sertão, na serra, entre o Espírito Santo e a Bahia e não freqüentavam o litoral, apenas desciam para destruir as povoações dos brancos e atacar os outros índios, armados de poderosos arcos e tacapes enormes. Sobre eles escrevia de Porto Seguro, o Pe. Antônio Gonçalves:

Este gentio não se lhe sabe morada certa. Dizem que sua habitação é polos matos, nem se mantém doutra cousa senão de caça. Dormem no chão e assentados. Sua guerra toda é de ciladas e a traição, e portanto os brancos não acham remédio para com eles, nem ousam a sair aos matos senão muito juntos e armados e levando espias que lhe(s) vão descobrindo a terra.²

“Gente selvagem que ainda em seu viver não difere dos brutos”, dormem no chão, erradios, flecheiros, “e correm pelos matos como gamos porque se criam neles”.³ Antepassados dos botocudos. Não foram porém índios de Anchieta.

No plano individual pouco sabemos da convivência de Anchieta com os índios. Caciques como Caubí e Tibiriçá em Piratininga, Cunhambebe e Pindobuçu em Ubatuba; e no Rio de Janeiro, Ararigboia e o Gato; na Bahia os principais de aldeias Aracaem, Mirangaoba, Parajubá, Iperu, o Tubarão, entre outros, devem ter sido índios de Anchieta.

Não bastam notícias das tribos do país, para se conhecer a ação do Jesuíta. Temos de conhecer estes índios, suas maneiras de ser.

3. Psicologia do Índio.

Para eficácia da catequese mercê de um tratamento adequado do indígena, o jesuíta precisara conhecer-lhe a mentalidade e suas atitudes diante da vida e os decorrentes comportamentos muito diferentes da conduta dos europeus e cristãos. Desse imperativo resultavam os registros, nas cartas, das observações que iam sendo feitas, muitas vezes a

.....

² *Idem*, vol. IV, p. 314.

³ *Idem*, II, p. 254.

propósito de episódios sintomáticos do cotidiano. A prática da confissão, dando acesso à intimidade das almas do homem primitivo devia, apesar da obrigação do secreto nos casos individuais a que estavam obrigados os padres e dos embaraços que surgiam devidos ao mau domínio da língua, a impor a mediação de interpretes, o que, de resto, desaprovava o primeiro bispo. Impunham-se as anotações sobre o geito de ser dos catecúmenos, crianças, mulheres, homens, com vistas às recomendações de Nóbrega de que não era bem “tirarem-lhes os nossos seus costumes que se não encontram com a lei de Deus, como chorar, cantar e beberem com moderação”.

Sobre os índios o juízo dos jesuítas era em geral negativo: gente ruim a ser redimida e salva pelo batismo e pela adesão à crença em Deus. Dizia Anchieta: “São tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que da dos homens. Nos mais costumes são como feras, sem política, sem prudência, sem quase rastros de humanidade, preguiçosos, mentirosos, comilões, dados a vinho...”⁴ No Diálogo diz Nóbrega: “...são tão bestiais que não lhes entra ao coração coisas de Deus; estão tão encarniçados em matar e comer que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes é pregar em deserto a pedras”.⁵ Certo não endossariam os missionários, mesmo diante de uma espontaneidade autêntica, o diagnóstico de sua inocência original, nem a doutrina o permitia. Sentiam porém a autenticidade da existência no seu rebanho. Testemunhava o Pe. Baltazar Fernandes⁶:

Este gentio, assi como é grosseiro de entendimento e bruto, assi não tem malícia, porque com andarem todos nus, assi homens como mulheres, naturalmente nenhum pejo têm, nem reina notícia nela e são tão inocentes nesta parte que parece que vivem no estado de inocência, e se alguém tem muitas mancebas, é por serem principais com grande casa, e terem muitos filhos.

Nada indica porém, nas cartas, que no trato, em negociações com os brancos ou com outros índios, não mostrassem astúcia nas suas relações.

.....

⁴ *Idem*, I, p. 98.

⁵ *Idem*, II, p. 320.

⁶ *Idem*, IV, p. 425.

O temperamento dos indígenas, porém, era oscilante, difícil de lidar. Choravam a toa, e sua acolhida era o que se chamou a “saudação lacrimosa” - o guau. Passavam fácil da alegria à tristeza. Eram propensos à melancolia. Dí-lo Nóbrega: “São mui sujeitos à melancolia”; diz o mesmo padre Baltazar. “Ainda que são melancólicos, têm seus jogos...” diz Cardim. Mas também eram alegres, sobretudo quando bebiam: gostavam de música, de canto, de danças coletivas. Testemunho do Pe. Antônio Blasquez: “...em extremo são afeiçoados à música e cantares...”⁷ Deste pendor procurou Anchieta tirar partido com seu teatro tupi. A “alaridos de danças e tangedores” refere-se por exemplo o Pe. Leonardo do Vale.⁸ Numa procissão “iam eles tangendo e cantando uma folia a seu modo...”⁹ Escrevia Anchieta: “...têm (os índios) tão enraizado o costume de beber e cantar seus cantares gentílicos, que não há remédio para, de todo, os afastar disso...”¹⁰ Aos meninos, sobretudo, ensinava-se a cantar em tupi e em português e até em latim. Tinham vários instrumentos musicais que usavam com seu próprio gosto: maracás, tambores, atabaques, taquaras, flautas. Canto, dança, música passaram a ser usados na catequese, na liturgia, com participação dos nativos, principalmente dos meninos. Muitos eram os instrumentos musicais por eles inventados: com tábias dos mortos, a cangoeira, o muré-muré, de conchas eram o membiguaçú, o urucá; outros de cana, o membiapara. Além da dança gostavam de saltos nos quais davam diversos nomes: o curupirara, o quaibipaié, o quaibiabuçu. Suas danças eram acompanhadas de cantos de seus presos de guerra, junto com assobios, palmadas, patadas, embebedando-se de cair.¹¹

Sobre suas relações com os demais as opiniões não coincidiam. “Entre eles não há amor nem lealdade” dizia o Pe. Antonio Blasquez¹². Nóbrega sentia diferente: “Os que são amigos vivem em grande concórdia entre si e dão-se muito...”¹³ E acresce: “Se alguém deles mata um peixe, todos o comem, e o mesmo de qualquer animal de caça”.

⁷ *Idem*, II, p. 351 e 384.

⁸ *Idem*, III, p. 440.

⁹ “Carta do Pe. Antônio Blasquez”, *idem*, III, p. 415.

¹⁰ *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, II, p. 120.

¹¹ Pe. Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*, Lisboa, 1865, Vol. I, p. 107.

¹² *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, II, p. 252.

¹³ *Idem*, II, p. 138.

Eram porém terrivelmente vingativos. “E o mais que os tem cegos é o insaciável apetite que têm de vingança, no qual consiste sua honra...”¹⁴ “...Se dão uma topada, se arrojam com os dentes no pau ou pedra onde a deram, e comem piolhos e pulgas e toda a imundície somente para se vingar do mal que eles fizeram...”¹⁵ Simão de Vasconcelos confirmava: “São por extremo vingativos, com crueldade desumana; não se esquecem jamais dos agravos, até tomar vingança deles...”¹⁶ Este pendor, ao que parece, estava atrás do impulso para a antropofagia. É o que diz Aspilcueta Navarro: “Eles não se comem uns a outros senão por vingança”.¹⁷ Talvez houvesse outros ingredientes: o costume e o gosto.

Em contraste, são liberais e solidários. Entre eles prevalece a comunidade dos bens, o benefício coletivo. A antropofagia se processa em festas para todos; nunca é para uma família só a partilha do prisioneiro. “A qualquer cristão que entre em suas casas dão-lhe a comer do que têm, e uma rede lavada em que durma”. “Nenhuma cousa própria têm que não seja comum, e o que um tem há de repartir com os outros, principalmente se são de comer...” escreve Nóbrega.¹⁸ A própria taba é partilhada, juntas moram nela muitas famílias com suas redes, suas tralhas, sua filharada: repartem o próprio espaço. Sem conflitos.

Também são eles marcados pela imprevidência, pela incapacidade de prever o futuro e de se prevenirem para o amanhã. De coisas de comer, nada guardam para outro dia, nem cuidam de entesourar riquezas. Com essa predisposição que tinham, pode-se avaliar a dificuldade para os europeus de induzi-los à prática do comércio se não cuidavam de enriquecer.

Sequer a guerra visava à pilhagem para recolher botim. É o que testemunha Nóbrega¹⁹. Sua impermeabilidade para entrever o amanhã decerto haveria de travar a ação dos missionários que lhes acenavam com a redenção futura e o prêmio do céu após a morte. São inconstantes e variáveis: “o que hoje fizeram por adquirir, ainda que com grande tra-

.....
¹⁴ Luís da Grã, *idem*, II, p. 132.

¹⁵ Nóbrega, *idem*, I, p. 157.

¹⁶ *Op. cit.*, I, p. 99.

¹⁷ *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, I, p. 279.

¹⁸ *Idem*, I, p. 155.

¹⁹ *Idem*, I, p. 137.

balho e com o suor de muitos dias, já amanhã não é de estima para eles”.²⁰ De resto são pobres, “gente paupérrima”. Toda a alfaia que têm, é “uma rede, um patiguá, um pote, um cabaço, uma cuia, um cão.”²¹ Sua sexualidade foi vista de forma contraditória. Pelo fato de terem várias mulheres ficava a impressão de exagero. “A honestidade não é conhecida entre eles, se não nas mulheres casadas” censurava o Pe. Luís da Grã.²² Em outro passo dizia: “...porque o pecado da carne é tão devasso nesta terra”.²³ Outros porém os mostram discretos, baixando os olhos diante das mulheres casadas, e incapazes de cobiçarem as alheias. “São castas as mulheres a seus maridos”.

Não é fácil a recomposição da psicologia do índio na Colônia no depoimento dos jesuítas. Impressionava a sua carência de sensibilidade. O “...maior obstáculo para gente de todas estas nações é sua própria condição que nenhuma coisa sentem muito, nem perda espiritual nem temporal, de nenhuma coisa têm sentimento muito sensível, nem que lhes dure...” anotava o Pe. Luís da Grã.²⁴ “Regem-se por inclinação...”²⁵

Essa frieza se traduzia numa contínua indiferença ante as situações de vida. Testemunha Nóbrega no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, dizendo “serem (os índios) fáceis de dizerem a tudo *si* ou *pâ*, ou como vos quiserdes; tudo aprovam logo e com a mesma facilidade com que dizem *pâ*, dizem *aani*”. (*Pâ* é sim, *aani* é não)²⁶ E mais: “...com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornareis a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações”.²⁷

Esta ausência de integração, de participação se desdobra em insinceridade para com as perspectivas do futuro. Espécie de “presentismo” crônico. “É gente pobríssima, que assim como não trazem sobre o corpo nada, assim não têm nada. Há grandes fomes e eles tão mal percebidos do necessário que não curam senão de manter o presente”. Viviam à

.....
²⁰ Simão de Vasconcelos, *op. cit.*, I, p. 103.

²¹ *Idem*, p. 98.

²² *Cartas dos Primeiros Jesuítas*, II, p. 153.

²³ *Idem*, p. 293.

²⁴ *Idem*, II, p. 294.

²⁵ Nóbrega, *idem*, I, p. 136.

²⁶ *Idem*, II, p. 322.

²⁷ *Idem*, p. 320.

mercê dos dons da natureza, incapazes de guardar para o dia seguinte. Imprevidência. Assim, se eles não visualizam o futuro, abandonados sem tensões ao dia-a-dia, como convence-los de se prepararem para a salvação num futuro distante? A essa impermeabilidade para a previsão, para a preparação e espera do que há de vir associava-se a ausência de persistência. Também dentro de sua persistente falta de empenho, uma predisposição a aceitar quanto se lhes dissessem: acreditavam nas mentirosas promessas de seus pajés, até mesmo quando lhes diziam que fariam as velhas ficarem moças.

Essa pobreza de participação crítica em face das exigências da vida cotidiana inspirava nos homens seu desamor ao trabalho que era deixado para as mulheres. "...E eles somente caçam, pescam e derrubam o mato, e o mais fazem elas".²⁸ Testemunho do pe. Leonardo do Vale: as "mulheres que são as que fazem tudo, tirando derrubar o mato, que é dos homens; e delas é plantar, e mondar e colher e fazer a farinha e cozinhar..."²⁹ Confirma-o Nóbrega que eles tomam mulheres porque "...as fêmeas fazem a farinha, e todo o principal serviço e trabalho é delas, os machos somente roçam e pescam e caçam, e pouco mais".³⁰

São ainda dotados de um irredutível sensualismo que os desarma para as abstrações da espiritualidade. De Deus indagavam se tem cabeça e corpo, e mulher, se come, e de que jeito se veste.³¹

Se morre algum cuidam de deixar-lhes na sepultura comida e rede para que o morto possa comer e descansar. Esse materialismo imediato desfavorecia a catequese que acenava para a vida do espírito, para as abstrações, para o desfavor pelas preocupações de ordem material. Com isso faltam em sua linguagem palavras para o pensamento espiritual.

4. Os maiores pecados.

Para os jesuítas o desafio não era somente converter o gentio ao

.....
²⁸ Francisco Soares, *Cousas Notáveis do Brasil*, I, p. 101.

²⁹ *Cartas dos Primeiros Jesuítas...*, IV, p. 10.

³⁰ *Idem*, I, p. 141.

³¹ *Idem*, p. 153.

Cristianismo: era também afasta-lo de sua gentildade, cristianizando seu comportamento. Programa de ação definido por Nóbrega em 1558. Dizia ele:

A lei que lhes não de dar é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador, fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; faze-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não forem para entre cristãos, tendo terras reparadas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem.³²

Ou seja: antropofagia, belicosidade, poligamia, nudez, nomadismo.

Denunciavam o Provincial: a antropofagia, a belicosidade endêmica, a poligamia, a nudez, o nomadismo, caracteres de sua cultura genética incompatíveis com as convicções dos europeus e sua filosofia cristã de vida.

4.1. Antropofagia.

Dizia o mesmo Nóbrega: eles “punham a bem-aventurança em matar seus contrários e comer carne humana, e ter muitas mulheres...”³³ Do Pe. Blasquez: viviam “...quase a maneira de bestas, sem lei, sem rei e sem razão, encarniçados em comer carne humana, e tão envolvidos nesta bruteza que antes consentirão perder quanto tenham que dar um negro contrário...”³⁴ Em Cardim³⁵ ”De todas as normas e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários...”

Numerosas são as descrições de jesuítas e de leigos do ritual do sacrifício do inimigo no terreiro, com grandes festas. Fica na lembrança a cena dantesca descrita por Aspilcueta Navarro das velhas muito velhas rodando alegres, dançando, ao redor da panela onde cozinhavam os pedaços do inimigo e atizando o fogo. Todavia, de algumas passagens

.....

³² *Idem*, II, p. 450.

³³ *Idem*, I, p. 267.

³⁴ *Idem*, I, p. 252.

³⁵ *Op. cit.*, I, p. 113.

das cartas fica a impressão de que nem sempre as carnes humanas eram conseguidas no cerimonial do terreiro.

Este costume provinha de um veemente desejo de vingança. Nem sempre. Anchieta recorda que o velho cristianizado Tibiriçá intentara recair nessa prática e sacrificar um papaná aprisionado.

4.2. Poligamia.

Tinham os índios várias mulheres e os jesuítas haviam de combater essa situação. A maior honra e riqueza era ter muitos filhos e muitas mulheres, mas nenhuma era mulher verdadeira; eram concubinas porque as deixavam quando queriam.³⁶ “Nunca as tomavam para as ter sempre” “...é mais te-las por mancebas que por mulheres...”³⁷ “Têm muitas mulheres enquanto se contentam com elas e elas com eles, sem ser entre eles censurado”.³⁸ Lutavam os padres para que seus neófitos perseverassem no casamento. E para que optassem pela monogamia. O Pe. Blasquez refere-se a um cacique que refugava os padres de medo que eles tomassem as seis ou sete mulheres que tinha.³⁹

Por que tantas? Interessava-os não só a possibilidade de muitos filhos o que tinham por honra, mas também porque as mulheres tinham a responsabilidade da economia da família quando eles se contentavam em caçar e pescar tudo o mais era atribuição feminina, inclusive o transporte das crianças e da escassa tralha de ambos quando se deslocavam de um para outro lugar.

“Entre eles há casamentos, porém há muita dúvida se são verdadeiros, assim por terem muitas mulheres, como pelas deixarem facilmente por qualquer arrufo...”⁴⁰ “Tomam muitas mulheres” diz Simão de Vasconcelos. E ainda: “Nem seu amor é tal, que por qualquer desgosto que tenham as não larguem com a mesma facilidade com que as receberam; nem elas se matam muito por este afastamento”. “Cousa ridícula” diz ele referindo-se à couvade, por ocasião do parto são os maridos

.....

³⁶ Luís da Grã, *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, II, p. 292.

³⁷ Nóbrega, *idem*, I, p. 141.

³⁸ *Idem*, p. 136.

³⁹ *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, II, p. 556.

⁴⁰ Cardim, *op. cit.*, p. 103.

que se lançam na rede e são visitados dos amigos, e não saem fora “por não empecer a criança”.⁴¹ Explica-se esse comportamento: o filho é somente do pai, enquanto a mãe apenas o carregou como simples portadora. “Dizem que o pai somente tem parte nele (o filho) e a mãe não tem nada”.⁴² Diz-nos Cardim que os índios tratavam muito bem as mulheres. Não batiam nelas, a não ser quando bêbados e sempre saiam juntos com elas e cuidavam da sua segurança.

4.3. Nomadismo.

A instabilidade dos índios provocava o desânimo dos missionários que tentando amenisá-la, fundaram aldeias na esperança de aquietá-los e prevenir a recaída na gentildade. Os meninos, que eram a grande esperança da obra de conversão desertavam acompanhando os pais em suas andanças pela selva.

Duas razões, dizia Aspilcueta Navarro, dificultam a catequese: “não terem suas casas fixas, mudando-se quando querem, e estarem mais arraigados em comer carne humana”⁴³. A mesma denúncia de Luís da Grã: “O que maior dificuldade nos faz é a mudança contínua desta gente, que só atura em um lugar muito pouco, porque como as cousas de terra que usam, ou de palavra não duram senão três ou quatro anos, vão fazer outras em outro lugar”.⁴⁴ E quando se mudam perde-se tudo porque não é gente que persevere. Nem outra era a opinião de Anchieta: “...é natural destes índios nunca morar em um lugar certo, se não que, depois de haver aqui vivido algum tempo, se passam a outro lugar e daí a outro...”⁴⁵ ...”Têm de costume não viver em uma parte mais de 4 ou 5 anos...”⁴⁶ Deles escrevia Simão de Vasconcelos: “...vagabundos ordinariamente, ora em uma ora em outra parte, segundo os tempos do ano, e as ocasiões de suas comédias, caças e pescas, sem pátria certa, sem afeição alguma...”⁴⁷ Descreve a seguir a habitação coletiva dos índios para dizer “...e aqui vivem juntos todos como cevados em chiqueiro...”

.....

⁴¹ *Op. cit.*, I, p. 103.

⁴² Nóbrega, *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, I, p. 156.

⁴³ *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, I, p. 181.

⁴⁴ *Idem*, II, p. 292.

⁴⁵ *Idem*, II, p. 314.

⁴⁶ Nóbrega, *idem*, III, p. 359.

Dormem em redes de algodão, e algumas nações é no chão que dormem.

E ainda, o Pe. Luís da Grã: “...quando se há gastado dois, três anos com ela, mudam-se e tudo se perde, porque não é gente que perdure se os deixam...” e o que é pior que não se mudam juntos, mas dispersos”; ...”estas mudanças com que tudo se perde, pelo que tem, os muito receio de batizar...”⁴⁸ O distanciamento propiciava a recaída em práticas pagãs.

4.4. Nudismo.

Andavam os índios, homens e mulheres inteiramente nus como vieram ao mundo. Já os que primeiro viram a Terra de Santa Cruz, Caminha e Vespucio, scandalizavam-se com o espetáculo. Agora perguntava Nóbrega: “Como nos haveremos acerca dos gentios que vêm nus a pedirem o batismo e não têm camisas, nem roupas para se vestirem?” Implicava o Bispo com essa nudez que lhe parecia contra a natureza, mas os jesuítas, mais compreensivos, contemporizavam. Nóbrega consultava Coimbra, indagando como vestir tantos? E cá e lá pedia roupas para cobrir as índias que batizava.⁴⁹

Estranhavam os padres, mas também entendiam uma realidade humana diferente.

A nudez edênica das índias preocupava a autoridade da Companhia que recomendava que os padres não andassem sozinhos. E Anchieta que anotava que as índias se ofereciam facilmente aos brancos, passara duros momentos em Iperoig.

4.5. Bebedice.

Outro costume enraizado dos indígenas era a prática de bebedeiras que ocorriam a qualquer propósito e por muito tempo. “...Bebem sem regra, sem modo e até caírem” testemunha Cardim.⁵⁰ “...Para beber, nunca dormem” diz Gonçalo no *Diálogo da Conversão*, isto é,

.....
⁴⁷ *Op. cit.*, I, p. 97.

⁴⁸ *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, II, p. 2192 e 561.

⁴⁹ *Idem*, I, p. 408.

⁵⁰ *Op. cit.*, I, p. 104.

Nóbrega.⁵¹ Nos festins antropofágicos a bebedeira era exagerada. “Começam os convidados todos a beber um dia a tarde e bebem toda a noite...” “Logo tornam a prosseguir no beber até acabarem os vinhos...”⁵² Em Cardim, ao descrever o sacrifício antropofágico: “...os que bailam e cantam aturam com grandíssimo fervor quantos dias e noites os vinhos duram...”⁵³

“...Estão tam cazados com os vinhos que bebem, que logo estão um dia e uma noite continuamente a beber, ou mais, até que já a natureza não pode, que parece impossível poder-se-lhe tirar ou moderar...”⁵⁴ E “...quando eles estão assim borrachos, estão tão brutos e ferozes que não perdoam a pessoa alguma...”⁵⁵ Tornam-se enfatuados, agressivos, desafiadores, ou aos olhos dos jesuítas, pecadores sem remédio.

Este pendor para a bebida inspirou aos índios a arte de fazer os vinhos com os frutos da terra. “Parece certo que algum deus Baco passou a estas partes a ensinar-lhes...” diz Simão de Vasconcelos.⁵⁶ Enumera alguns desses vinhos: de acajá, de aipim, de pacoba, de milho, de ananás, de batata, de genipapo, de mandioca, de mel ou de cana, de acajú, de tudo sabiam preparar o caiú, sendo o de caju o mais apreciado. Pena que os colonos não tenham aprendido e conservado esta indústria dos índios, talvez de medo da repressão da Igreja. Ou em consequência do ulterior predomínio da cachaça de cana de açúcar.

Outros problemas se ofereciam e seriam longos de analisar como o da repressão aos feiticeiros ou pajés, ou o do rancor contra o colono opressor.

4.5. Belicosidade endêmica.

Era permanente o estado de guerra entre as tribos, muitas vezes do mesmo povo como acontecia com os tupinambás da Bahia. Na guerra buscavam contrários para seus festins antropofágicos e evocavam a

.....
⁵¹ *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, II, p. 322.

⁵² Pero Correia, *idem*, I, p. 223.

⁵³ *Op. cit.*, I, p. 116.

⁵⁴ *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, IV, p. 426.

⁵⁵ “Carta de Aspilcueta”, *idem*, I, p. 278.

⁵⁶ *Op. cit.*, I, p. 106.

herança de ódio de seus antepassados. Não a faziam por ganância para pilhagens porque não eram os índios cobiçosos de bens e valores. Era por ódio e

vingança que atacavam o inimigo, muitas léguas de distância às vezes. Não raro buscavam inimigos para comer, e voltavam contentes para a festa antropofágica que iriam promover. Eram as guerras contínuas e mui cruéis que os mesmos naturais entre si trazem, e este era o principal impedimento de com eles se poder entender por sua pouca quietação e daqui procediam as mortes e comerem-se uns aos outros...⁵⁷

Guerras entre eles, mas também contra os brancos em suas povoações, fazendas, engenhos, caminhos. Guerras de cercos, de ciladas, de surpresas.

As guerras não se faziam por cobiça, mas por ódio, por vingança. As cartas não se referem a disputas de território ou de águas, zonas de caça ou de pesca. “...Não têm guerra por cobiça que tinham, porque todos não têm nada mais do que o que pescam e caçam, e o fruto que toda a terra dá; se não somente por ódio e vingança...”⁵⁸ Suas armas: o arco e as flechas, tratados muitas vezes com capricho, pintadas e emplumadas e o tacape, não raro de tamanho e peso desmesurados.

4.6. Religiosidade.

Para a ação missionária era essencial despertar no índio um sentido de religião, uma idéia de Deus que não tinham e que sua mente não podia alcançar num plano de espiritualidade que seu materialismo não deixava apreender. Esta religião do gentio era talvez o maior óbice à conversão. A idéia de um Deus espiritual era inacessível à inteligência atolada da materialidade da vida cotidiana. Aquela reação do índio a perguntar a Nóbrega se Deus tinha corpo, cabeça, roupas, mulher. Se o índio não tinha idéia de Deus espírito, decerto não ocorria um conflito entre uma crença tradicional que tivessem e a fé cristã que se lhe oferecia, o que atenuava o esforço do catequista, mas embora disponível para

⁵⁷ “Carta de Antônio Pires”, In *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, II, p. 463.

⁵⁸ Nóbrega, *idem*, I, p. 137.

adotar uma crença, tendia a ficar meio indiferente às solicitações de aceitar a existência de um Deus espiritual único.

Já o primeiro observador, Caminha, notara esse vazio de religiosidade ao escrever: “nenhuma idolatria nem adoração têm.” Anos depois repetia Nóbrega: “He gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos”.⁵⁹ E redizia: “...nenhum Deus têm certo e qualquer um que lhe digam, nesse creem”.⁶⁰ E mais: “Esta gentilidade a nenhuma cousa adora, nem conhecem a Deus, somente aos trovões chamam Tupana que é como quem diz cousa divina e assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus que chamá-lo Padre Tupana”.⁶¹ Tinham os indígenas poucas palavras para indicar fé, obrigando os missionários a usar de rodeios para a doutrinação. A dificuldade apontada por Anchieta para ensinar o Espírito Santo, para o qual nunca achou vocábulo próprio.⁶²

Dizia o Pe. Luís da Grã: “não há nesta terra idolatria...” E observava que o não terem ídolos que parece que ajudaria, antes prejudica porque lhes tira todo o sentido.⁶³ “...Eles não têm lei nem ídolos a que adorem, nem têm mais que abusões e infantilidades, que ainda hoje em dia se acham dentro do reino de Portugal...”⁶⁴ “...Mas sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio...”⁶⁵

A essa inaptidão para crer fala o Diálogo da Conversão: “E como não sabem que cousa é crer e adorar, não podem entender a propagação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus, e a esse só servir, e como este gentio não adora nada, tudo o que lhe direis se fica nada.” A ausência de ídolos, de templos, de igreja institucionalizada, de um clero organizado criava uma disponibilidade para a adesão ao Cristianismo. Ilusória porém. O confronto não era entre uma religião e outra, como acontecia no Oriente: era entre uma religião requintada apoiada numa teologia complexa e uma inapetência primitiva para crer.

.....
⁵⁹ *Idem*, p. 111.

⁶⁰ *Idem*, p. 136.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, III, p. 560.

⁶³ *Idem*, I, p. 147 e 292.

⁶⁴ “Carta de Pero Correia”, *idem*, I, p. 446.

⁶⁵ Cardim, *op. cit.*, p. 102.

“Os índios do Brasil de tempos imemoriais a esta parte não adoravam expressamente Deus algum, nem têm templo, nem sacerdote, nem sacrifício, nem fé, nem lei alguma”.⁶⁶

Esclarecia, porém, Simão de Vasconcelos:

...não reconhecem deidade alguma, têm contudo uns confusos vestígios de uma Excelência superior, a que chamam Tupã, que quer dizer Excelência espantosa; e desta mostram que dependem, da qual razão têm grande medo dos trovões, e relâmpagos, porque dizem que são efeitos deste Tupã superior; por isso chamam ao trovão Tupãçununga, que quer dizer estrondo feito pela Excelência superior, e ao relâmpago chamam Tupãberaba que quer dizer resplendor feito pela mesma.

Seu comportamento em face da morte revela um embrião de religiosidade, de crença em outra vida. Têm cerimoniais funerários, com cantos, música, dança, choro, todo um ritual em face do mistério da morte que porém não é dedicado a ídolos. Sepultam mortos em urnas de barro ou içaçabas.

“Têm muita notícia do demônio e topam com ele de noite, e têm grande medo dele. Andam com luz de noite por medo dele e esta é a sua defesa.”⁶⁷ Levam um tição aceso no escuro para não serem agredidos por ele. E, na maloca têm sempre fogueira acesa perto da rede, não só para proteção contra o frio dormindo nus, como vivem, mas para espantar o demônio. Esse demônio é o Corupira. Ou o Anhangá.

Havia decerto traços de crença em uma vida futura.

Os mesmos vestígios há então entre eles da imortalidade da alma, e da outra vida, porque têm para si que os varões valentes que nesta vida mataram em guerra, e comeram muito dos inimigos, e da mesma maneira as fêmeas que foram tão ditosas, que ajudaram a coze-los...; depois que morrem se ajuntam a ter seu paraíso em certos vales, que eles chamam “campos alegres” (quais outros Eliseos) e que ali fazem grandes banquetes, cantos e danças.

Isso não acontecia com os covardes condenados a penar com os

⁶⁶ Simão de Vasconcelos, *op. cit.*, I, p. 119.

⁶⁷ Nóbrega, *Cartas dos Primeiros Jesuítas ...*, I, p. 157.

anhangás. “Banquetes”, sempre uma visão materialista da existência. Observa o mesmo Pe. Vasconcelos: “Donde não cuidam que a outra vida é espiritual como nós; senão somente corporal como a que agora vivemos; e põem ali uma bem-aventurança na quietação e paz que terão isenta dos trabalhos desta vida.” “Também não sabem prêmios ou castigos do céu, nem clara notícia da criação do mundo.”.

Sacerdotes? Não, não os tinham. Os pajés, feiticeiros, com funções mágico-religiosas, que se arrogavam poder de vida e de morte, eram chamados para curar doentes, mas não mereciam grande reverência. Mais considerados eram, quando dos movimentos de “santidades” quando surgiam a preannunciar benefícios e faziam tremer as mulheres, fazendo-se de santos e adivinhos, ou até de deuses, sem que fossem acreditados. Usam feiticeiros “não porque creiam neles, nem os adorem”, “mas porque esperam que os cure na doença.”⁶⁸

Assim os jesuítas em geral enxergaram e descreveram os índios do litoral do Brasil nos séculos XVI e XVII, ora com benevolência, ora com severidade. Nem sempre com coerência. Mas sempre como europeus e católicos. E em função da civilização de onde saíram que lhes oferecia os termos de comparação. E de crítica e até de revolta. Assim também em bom jesuíta os viu e tratou Anchieta, embora mais um como os outros, acentuasse as diferenças entre nações de um para outro lugar, onde com eles conviveu quase meio século.

Pensar a Realidade.

5. O índio pensado por Anchieta.

Os índios vistos por Anchieta “são como vermelhos de cor, de mediana estatura, a cara e os mais membros mui bem proporcionados, o cabelo é corredio de homens e mulheres, são grandes pescadores e como peixes no mar e vão no fundo e estão lá de espaço até trazerem o que buscam”.⁶⁹

.....

⁶⁸ Cardim, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁹ Pe. José de Anchieta, “Informação do Brasil e de suas Capitanias”, in *Cartas Jesuíticas*, 3, Belo Horizonte, Itatiaia Ltda./Edusp, 1988, p. 441.

A relativa uniformidade física não correspondia à homogeneidade cultural onde imperava a diversidade. “Os índios desta província são inumeráveis pela terra a dentro, de várias nações e costumes e linguagem e muitos deles são como selvagens⁷⁰ e não se lhes pode entender a língua e há pouco remédio para sua salvação, exceto alguns inocentes ou adultos que se batizam *in extremis* e se vão para o céu”.

No século XVI eram os indígenas diferenciados pela língua e pela maior ou menor resistência à conquista espiritual. “Todo este gentio desta costa que também se derrama mais de 200 léguas pelo sertão, e os mesmos Carijós que pelo sertão chegam até a serra do Peru, tem uma mesma língua que é grandíssimo bem para sua conversão. Entre eles pelos matos há diversas nações de outros bárbaros de diversíssimas línguas a que estes índios chamam Tapuias, que quer dizer escravos, porque todos os que não são de sua nação teem por tais e com todos teem guerra. Destes Tapuias foi antigamente povoada esta costa, como os índios afirmam e assim o mostram muitos nomes de muitos lugares que ficaram de suas línguas que ainda agora se usam, mas foram se recolhendo para os matos e muitos deles moram entre os índios da costa e do sertão. Estes, posto que teem alguma maneira de aldeias e roçarias de mantimentos, é contudo muito menos que os índios e o principal de sua vida é manterem-se de caça e por isso teem uma natureza tão inquieta que nunca podem estar muito tempo num lugar, que é o principal impedimento para sua conversão porque, *alioquim* é gente bem inclinada e muitas nações deles não comem carne humana e mostram-se muito amigas dos portugueses, dizendo que são seus parentes e por meio deles teem pazes com os índios que tratam com eles, de que antes eram inimigos. Só uma nação destas, que chamam Guiamuré, que ao princípio foram amigos dos portugueses, são agora crudelíssimos inimigos, andam sempre pelos matos e tem posto em grande aperto a capitania de Porto Seguro e Ilheus e quase já chegam à Bahia”.⁷¹

5.1. O imaginário indígena.

Ultrapassada já a “visão sem relêvo, redutora em excesso e

.....
⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ Informação, *loc. cit.*, p. 309.

demasiado remota dos mundos indígenas imposta pela rigidez dos modelos caducos”, há que tentar restabelecer o que significou para os índios a pessoa, o divino, o sobrenatural, a eternidade. Subjacente, a exiguidade das fontes, que dificulta a reconstituição de um inconsciente étnico ou cultural além da dialética do mal entendido, intrínseca aos processos de apropriação e de alienação, e além das reflexões sutis e manifestas que o olhar europeu imprime à realidade indígena.

Os índios

nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem porisso lhes fazem honra alguma, nem comumente tem ídolos nem sortes, nem comunicação com o demônio, posto que têm medo dele, porque às vezes os mata nos matos a pancada, ou nos rios, e porque não lhes faça mal, em alguns lugares medonhos e infamados disso, quando passam por eles, lhes deixam alguma flecha ou penas ou outra cousa como por oferta.⁷²

Cardim corrobora a informação de Anchieta:

este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de cousa do Céu, nem se há pena nem glória depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimónias ou culto divino... 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 próprio e natural, chamam a Deus Tupã.⁷³

No entanto são crédulos. “Outros agouros e abusões têm em pársaros e em raízes e finalmente em tudo, que são infinitos...”⁷⁴

O centro das crenças era o culto dos mortos, expresso pelos conjuros de bons e maus espíritos, através do canto, da dança, das cauiagens e dos transe, induzidos pelos pajés. Esses ritos, conservados pelas gerações através da memória eram identitários.

Espectros noturnos ou demônios povoavam o imaginário índio.

.....

⁷² *Idem*, p. 339.

⁷³ Pe. Fernão Cardim, *Tratado da Terra e Gente do Brasil*, São Paulo, Ed. Nacional, 1978, p. 102-103.

⁷⁴ Anchieta, *Informação*, loc. cit., p. 340;

“Há certos demônios a que os brasis chamam corrupira, que acometem aos índios, muitas vezes no mato, dão-lhes açoites, machucam-nos e matam-nos.”⁷⁵ Fantasmas ainda povoavam rios e praias. “Igpupiára isto é, que moram n’água que matam os índios afogando-os. O baetatá que quer dizer cousa de fogo o que é o mesmo como se dissesse “o que é todo fogo” vive a maior parte do tempo junto ao mar. “Há também outros espectros do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os índios, como lhes causam dano: o que não admira quando por estes e outros meios semelhantes que o demônio tornar-se formidável a estes brasis, que não conhecem a Deus, e exercer contra eles tão cruel tirania”.⁷⁶ Acreditavam na medicina mágica dos pajés que lhes traria a saúde. “Estes mesmos feiticeiros e outros que não chegam a tanto, costumam esfregar, chupar e defumar os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os saram e disto há muito uso, porque com o desejo da saúde muito se lhes dão a chupar, posto os que não creem.”⁷⁷

Morrem se imaginam que devem pois “se querem morrer com apreender somente a morte na imaginação ou com comer terra, ou lhes digam que há de morrer ou lhes ponham medo morrem brevíssimamente”.⁷⁸ Aos mortos metem num pote, o corpo de cócoras, com as mãos cruzadas sobre o peito, e o cobrem de terra “fazendo-lhe uma casa onde todos os dias lhe levam de comer, porque dizem que como cansa de bailar, vem ali comer...”

O pós-morte era, portanto, um grande baile.

O medo povoava o imaginário. Os índios passavam a temer os padres. Um dos principais – Pindobuçu – dizia aos seus companheiros do Rio de Janeiro

que vissem que se algum agravo lhes faziam, haviam de fazer vir do Céu mortandade de pestes contra eles. Se nós outros temos medo de nossos pajés e não ousamos ofende-los, quando mais o devemos ter destes Abarás (assim chamam aos padres) que são verdadeiros pajés, falam com Deus e nos lançarão (se quiserem) câmaras de sangue e febres malignas, com que todos morramos.⁷⁹

.....

⁷⁵ Anchieta, “Carta de maio de 1560”, in *Cartas ...*, p. 128.

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Idem*, p. 442.

Nóbrega e Correia dispuseram-se a batizar alguns cativos na hora do sacrifício imposto pelos selvagens que os haviam aprisionado: era de mister que não morressem sem o batismo. No entanto não o consentiram os Tupiniquins “dizendo que se os matassem depois de batizados, que todos os que o matassem e comessem daquela carne morreriam”.⁸⁰ Em 1560 relatava Anchieta a Laínez que os índios tinham morto dois cativos, mas se abstiveram do ritual antropofágico porque o padre Luís da Grã os havia batizado antes. Eram diferentes os códigos de símbolos, os comportamentos e as justificações no atinente a Tânatos.

Diversas dos cristãos eram, portanto, as maneiras pelas quais as sociedades silvícolas representavam, memorizavam e comunicavam o que concebiam como realidade, isto é a sua realidade, assente em um imaginário todo especial. As lógicas não eram análogas.

O imaginário afluía bem ou mal no consciente, induzindo aos comportamentos individuais ou tribais.

5.2. Características comportamentais.

As dissemelhanças anotadas pelos jesuítas entre a civilização de que provinham e o mundo com que se defrontavam levou à reflexão sobre o outro. A realidade se impôs. Nesta, tem papel de destaque a boçalidade do índio, definida no primeiro século, ainda presente nos séculos seguintes como o atestam as palavras de Vieira:

Uma gente com quem meteu tão pouco cabedal a natureza, com quem se empenhou tão pouco a arte e a fortuna, que uma árvore lhe dá o vestido e o sustento, e as armas e a casa e a embarcação. Com as folhas se cobrem, com o fruto se sustentam, com os ramos se armam, com o tronco se abrigam, e sobre a casca navegam. Estas são todas as alfaías daquela pobríssima gente, e quem busca as almas destes corpos busca só almas.⁸¹

.....
⁷⁹ Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus*, Petropolis, Vozes, 1979, p. 89-90.

⁸⁰ Carta do Ir. Pero Correia a Braz Lourenço, 18.7.1554.

⁸¹ Pe. Antônio Vieira, “Sermão da Epifania”, in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1959, vol. II, p. 1.

A boçalidade dos indígenas arranca lamentos de Antônio Blasquez: "... quantas lágrimas derramarían vuestros ojos si viéssedes estas criaturas de Dios vivir quassi a manera de vestias..."⁸² Nóbrega, no *Diálogo da Conversão do Gentio* reclamava da falta de lei que "confiriria a razão extirpando-lhes a rudeza e a bestialidade em que vivem". Diz o mesmo padre "Á lei natural não guardam porque se comem, são muito luxuriosos, muito mentirosos, nenhuma cousa aborrecem por má, e nenhuma louvam por boa; têm crédito em seus feiticeiros".

Boçalidade que aproximava os índios dos animais fazendo-os viver pelos instintos e pelos desvios da instintividade como a antropofagia. Alimentavam-se de carne humana os índios de Piratininga,⁸³ e os do Nordeste

que usam todos comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura, de modo que comumente caminham mais de 300 milhas para a guerra, se reduzem ao cativoiro 4 ou 5 inimigos, voltam sem mais outro motivo e os comem com grande festa de cantares e copiosíssima libação de vinhos de modo que nem as unhas perdem...⁸⁴

Os Tamoios do Rio de Janeiro atacavam a povoação "levando os escravos, mulheres e filhos dos cristãos, matando-os e comendo-os".⁸⁵ Para Anchieta era castigo divino pelo mau trato que os portugueses davam aos índios.

Vivendo pelos instintos, andavam despidos. "...As mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas até elas mesmas comem e importunam os homens jogando-se com eles nas redes porque tem por honra dormir com os cristãos."⁸⁶ Neste aspecto a consciência da alteridade fez-se sentir aguda nos índios, ao constatar a recusa dos padres em dormir com as índias. A respeito desabafava Anchieta:

As mais particularidades nesse caso, não é possível, nem expediente; basta entender-se que é necessária graça mui especial e fogo do Espírito Santo

.....

⁸² *Carta dos Irmãos de Coimbra*, 1555.

⁸³ "...todos os da costa que tem a mesma língua" Anchieta, Informação loc. cit., p. 337.

⁸⁴ Carta de Anchieta, Piratininga, maio-setembro, 1554, In *Cartas ...*, p. 54-55.

⁸⁵ Anchieta, Informação, loc. cit., p. 316.

a quem houver de viver entre gente que põe nisto uma das essenciais partes de sua felicidade, cujos pensamentos, palavras e obras, que quase necessariamente ha de ouvir-se e anda ver-se, todos finalmente vêm parar nisto.⁸⁷

Aos índios faltava-lhes o conceito de pudor. “...pronunciam claras, sem nenhum vexame, as palavras que significam os órgãos secretos de um e de outro sexo, a coabitação e outras da mesma natureza”. De ordinário andam nus e quando muito vestem alguma roupa de algodão ou de pano baixo e nisto usam de primores a seu modo, porque um dia saem com gorro, carapuça ou chapéu na cabeça e os mais nus, outras vezes trazem uma roupa curta até a cintura sem mais outra cousa. Quando casam vão às bodas vestidos e à tarde se vão passear somente com o gorro na cabeça sem outra roupa e lhes parece que vão assim mui galantes.”⁸⁸ “Com andar nus *non verecundant* parece que representam o estado de inocência” concede Anchieta, talvez penetrado de resquícios milenaristas.

No cotidiano dos índios havia uma certa naturalidade no comportamento sexual, apreendida pelo teatro de Anchieta.

As mulheres traem os maridos./ Mandando as mulheres caminharem no seu rasto,/ os varões não percebem/ quando vão até o mato./ Escondido, embora,/ cometem-se desonestidades./ Apesar disso os maridos/ nada falam, censurando./ Os coitados vão seguindo/ E com as mulheres/ não protestam, não brigam./ Até gostam, contam-no!/ Os índios gostam de ficar/ espreitando!⁸⁹

Índios e índias se eqüivaliam e se mereciam. “Ainda que os homens/ sejam maus,/ atraíçõem as mulheres/ e as expulsem./ Elas são maldizentes,/ caluniadoras./ Os homens são furiosos,/ espancadores,/ trucidam, ameaçam”.⁹⁰ Os índios não se casavam e tinham várias mulheres. “Tomam umas e deixam outras... casamento de ordinário não celebram entre si, e assim tem três e quatro mulheres, posto que muitos

.....

⁸⁶ Anchieta, Carta de Piratininga, julho de 1554, in *Cartas ...*, p. 78.

⁸⁷ Carta de Anchieta, S. Vicente, janeiro de 1565, in *Cartas ...*, p. 212.

⁸⁸ Informação loc. cit., p. 434.

⁸⁹ Pe. José de Anchieta, “Na Aldeia de Guaraparim”, in *Teatro*, São Paulo, Loyola, 1977, p. 628.

⁹⁰ *Idem*, p. 630.

não terem mais que uma só e se é grande principal e valente, tem dez, doze e vinte”.⁹¹

As índias velhas são rixentas, rudes nas palavras, estão sempre discutindo ou se entretendo com conversas maliciosas, levantando calúnias. São briguentas, não perdoam, são grosseiras, estão sempre censurando e invocando a morte. Eram temíveis por desencadear seus instintos assassinos e canibalescos.⁹²

O costume de quebrar a cabeça ao vencido estendia-se a vivos e mortos. Os Tamoios “não se contentam de matar os vivos, mas também desenterram os mortos e lhes quebram as cabeças para maior segurança e tomar novo nome”.⁹³

O sentido da morte é para eles todo especial. Gostam de matar, para dar vazão à sua irascibilidade e à sua belicosidade. Dos Tamoios foi anotada a “natureza cruel, amiga da guerra e inimiga de toda a paz”.⁹⁴ Os Aimorés “selvagens do mato, homens robustos e feros... quatro bastam para destruir um grande exército, como já fizeram...”⁹⁵ Briguentos, tinham toda a dificuldade para se conservarem em paz e concordia. Matavam para comprovar a valentia, para haurir as virtudes do inimigo, ou, mais prosaicamente, como canibais, para se abastecer de carne. Entre o Tapuias

a maior honra que tem é tomar algum contrário na guerra e disto fazem mais caso que de matar, porque muitos dos que os tomam os dão a matar a outros, para que fiquem com algum nome, o qual tomam de novo quando o matam e tantos outros nomes têm quantos inimigos mataram, posto que os mais honrados e estimados e tidos por mais valentes são os que o tomam.⁹⁶

.....
⁹¹ Anchieta, Informação, *loc. cit.*, p. 337.

⁹² “Tinham eles determinado em conselho que o primeiro cristão que tomassem o entregassem às velhas, que são as mais carneiras, e elas o matassem à sua vontade a estocadas e pancadas de paus agudos, e depois de assim morto, um deles lhe quebraria a cabeça e tomaria novo nome, como é do seu costume...” Anchieta, Carta de S. Vicente, janeiro de 1565, in *Cartas...*, p. 213.

⁹³ Anchieta, Carta de S. Vicente, janeiro de 1565, in *Cartas...*, p. 247.

⁹⁴ *Idem*, p. 244.

⁹⁵ Anchieta, Informação, *loc. cit.*, p. 316.

⁹⁶ *Idem*, p. 337.

Desregramentos no beber tornava-os presa fácil da embriaguês principalmente pelo abuso no ingerir seus licores.

Com o vinho das frutas, que é muito forte, perdem o siso e se embebedam muito, mas deste bebem pouco e somente o tempo que elas duram, mas o vinho comum das raízes e milho bebem tanto que às vezes andam dois dias com suas noites bebendo, e às vezes mais, principalmente nas matanças dos contrários e todo este tempo cantando e bailando sem cansar nem dormir.⁹⁷

Em geral reagiam à disciplina e à ordem, eram avessos às submissões “não são sujeitos a nenhum rei ou capitão... 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...”⁹⁸

Sem ambições “é cousa certa que para ser principal basta ter uma canoa de seu em que se ajuntem 12 ou 15 mancebos, com que possa vir a roubar e saltar...”⁹⁹

Imprevidentes, “...andam muitos dias sem comer se não o têm, mas quando o têm não descansam em acaba-lo *et vicunt in diem*, não guardando as cousas para o outro...”¹⁰⁰ Essas atitudes deixam transparecer evasão ou recusa de imposições sociais que não lhes eram comuns e às quais foram avessos quando se tentou estabelecê-las.

Para os jesuitas os vícios percebidos tinham uma explicação: Satã. Não fora a América já definida como o refúgio do Demônio. Paganismo e diabolização andavam juntos. Eram indissociáveis na ótica do tempo. Ao diabo cabia a responsabilidade do agravamento dos vícios dos silvícolas, explicitados no Teatro anchietano e sempre relacionados às artes diabólicas.¹⁰¹

.....
⁹⁷ *Idem*, p. 338.

⁹⁸ Anchieta, “Carta de Piratininga”, 1554 In *Cartas...*, p. 45.

⁹⁹ Anchieta, “Carta de S. Vicente”, janeiro de 1565, in *Cartas ...*, p. 244.

¹⁰⁰ Anchieta, Informação, loc. cit., p. 442.

¹⁰¹ Consta do Auto da Pregação Universal: “É boa cousa beber,/ até vomitar cauim./ É isto o maior prazer,/ isto só é que é viver,/ isto é gloria para mim!.../ Pois só se deve estimar/ moçacara beberão./ Os capazes de esgotar/ o cauim, sem se cansar,/ valentes guerreiros são./ É bom dançar, enfeitar-se/ e tingir-se de vermelho,/ e corpo e pernas pintar-

Os índios eram irascíveis e não perdoavam aos vencidos. O ódio que tinham uns aos outros é explicado pelas façanhas infernais. Aos amigos diziam desaforos, insultavam, vituperavam, prejudicavam.

Certamente os índios maus estavam sujeitos ou eram presas fáceis do demônio, como os Guamorés “que são como selvagens, comem carne humana de ordinário e vivem pelos desertos, sem povoações como bichos e são temidos dos portugueses por sua crueldade e ferocidade”.¹⁰²

No entanto traços de humanidade e inteligência eram surpreendidos em algumas tribos cujos comportamentos se aproximavam ao ideal cristão. Era o caso dos Carijós, por exemplo, “em nada diferente no alimento, no modo de viver, e na língua, todavia muito mais mansos... por ser terra muito fria usam de peles de veados outros animais que matam e comem...”¹⁰³ Há também, diz Anchieta,

um gênero de índios que chamam Ibirajáras, dos quais temos notícias que são mui chegados à razão, porque obedecem a um senhor, e não tem mais de uma mulher, e nem comem carne humana, nem tem idolatria nem feitiçaria alguma, e, segundo ouvimos, assim em isto como em outras coisas se diferenciam muito dos outros índios...¹⁰⁴

Apesar da diversidade entre as várias tribos, havia um fundo humano que lhes dava unicidade. Este, para Anchieta, era passível de ser trabalhado na medida em que possível fosse desencadear o fenômeno da transculturação i.e., transpor para seus próprios termos o discurso do outro. Importava definir as representações, veículo de se atingir o índio na sua postura existencial e de se manter tal adesão pública, visível e concertadamente. Da intersecção dessas necessidades perfila-se o problema da comunicação entre os selvagens e os padres. E nesta avulta, em primeiro plano, o problema da língua.

Barreiras lingüísticas associavam-se a barreiras conceituais tanto mais significativas quanto se penetrava no mundo da catequese. Não

.....
se,/ fumar e todo emplumar-se/ e ser curandeiro velho./ Emraivar, andar matando/ e comendo os prisioneiros,/ e viver se amancebando/ e adulterios espiando,/ não o deixam meus terreiros”./ Anchieta, *Teatro*, p. 64.

¹⁰² Anchieta, *Informação*, *loc. cit.*, p. 422.

¹⁰³ *Idem*, p. 336-337.

¹⁰⁴ Anchieta, “Carta de Piratininga”, 1555.

obstante a valorização do supra-real e a sua transformação na realidade indiscutível das coisas, a maneira pela qual os índios a concebiam era diferente. Padres e indígenas projetavam-se mutuamente uns sobre os outros seus próprios padrões. Os sacerdotes migraram, no imaginário indígena, de profetas e deuses a monstros causadores de molestias e mortes. Já os índios pareciam ser possuidores de uma cultura demoníaca. Satã os possuiria até o batismo e continuava a incita-los à rebelião. Porisso rejeitavam os novos mores, resistiam à submissão a outros valores, e eram presas fáceis das incitações demoníacas para os fumos alucinógenos, a embriaguês, a luxúria, a crueldade.

Catecismo e Pregação situaram-se no limite da Palavra, rebaixado por Anchieta ao compor em tupi. Aqui se inserem a Gramática, o Vocabulário e as obras religiosas, propriamente ditas, como o Diálogo da Fé e a Doutrina Cristã. Os trabalhos abrangentes incluíam a transposição da mensagem católica para o tupi, misturando palavras e sintaxes dessa língua a ritmos e pausas do português, na busca da homologia.¹⁰⁵

As principais orações foram vertidas para o tupi conservando, não obstante algumas palavras em português por intraduzíveis, como Santa Cruz, Espírito Santo, Jesus, Amém, Ave-Maria, Santa Maria, reino, graça, tentação. Outras vezes Anchieta criou palavras como *Karaibebê* (profeta voador), *Tupãóka* (casa de Tupã, igreja), *Tupãretama* (terra de Tupã), *Anhangá* (demônio), *Tupansy* (mãe de Tupã), *Angaipaba* (coisas da alma perversa, isto é, pecado). Não havia equivalentes na língua tupi ou nas representações locais, portanto só aproximações de sua forma e conteúdo. Não se há de estranhar por exemplo, que o Credo, passado para a língua indígena, além de conservar algumas palavras portuguesas ainda tenha algumas modificações em relação a seu original.¹⁰⁶

Para os índios era desconhecido o sentido da transcendência e da representação. Com temas religiosos e parenéticos foram buscadas outras linguagens cheias de metáforas, revelando a descrença de Anchieta na sua capacidade de abstração. Tratam-se das linguagens poética, musi-

.....
¹⁰⁵ Alfredo Bosi, *Dialética da Colonização*, São Paulo, Cia. das Letras, 1994, 2a. ed. 2a. reimp., p. 65.

¹⁰⁶ Leandro Karnal, *Teatro da Fé. Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*, São Paulo, Hucitec, 1998 p. 201.

cal, teatral e gestual pelas quais se tentava fazer os indígenas gostarem de uma religião que não conseguiam compreender.

O índio apresentava-se infantilizado. Às crianças fala-se com ingenuidade, simplicidade, imperfeição, rusticidade, ao nível conveniente para a sua compreensão. Assim a poesia de Anchieta guia para a concepção abstrata do sentimento cristão através do ritmo e da rima. Deitando raízes no subjetivo e no afetivo, explora emoções como na *Cantiga para o sem ventura a Nossa Senhora* ou na *Cantiga por querendo o alto Deus* onde trabalha a idéia de mãe. “Nossa companheira de luta/ nossa fortaleza/ nosso modelo de virtude”. O amor ao menino Jesus criancinha surge em *Pitangi Poragetê*, cheia de diminutivos e de referências às coisas da Natureza. No *Polo Moleiro* Cristo é descrito como o meninozinho Jesus, o meninozinho querido, pobrezinho, com frio. As velhas eram anuladas em sua má influência pela figura de Maria em *Tupána Kuápa*. Ibitirapê fala à Maria “constituída rainha/ sobre as anciãs senhora”/ em *Tubixá Katú*. A integração índia está em *Où Tubixá Katú*: “Vem grandes chefes/ de longe procurar-te./ Eu também, os meus parentes/ trago para dançar./ Entrego-os em tuas mãos”./

Se o indígena era vítima do vício e do mal, porque era possuído pelo diabo, o antídoto eram Jesus e Maria.¹⁰⁷ Jesus aniquilou o nosso inimigo, o anjo mau corruptor.¹⁰⁸

No âmago da religiosidade silvícola estava a preocupação com a morte. Daí a importância de Maria afugentar a morte (*Da Assunção*) e de Jesus vence-la (*Tupána Kuápa*). O amor à Virgem leva ao caminho reverente: “Meu nome é Iporocéó/... Vês? Estou aqui submisso,/trago-te estes siris./ São belos, come-os./ Em também como estes aqui”./ (*A Nossa Senhora*).

A Poesia tinha o duplo poder de dizer e representar as coisas. A linguagem, analisada como “um sistema de produção e significados e de interação comunicativa” abrange, além da comunicação verbal, formas de expressão sonoras como as musicais. Indissolúvelmente ligada à vida social, a linguagem envolve um modo de vida e afirma a identidade do grupo.

.....
¹⁰⁷ Maria *Tupansy, moroitykára/ añangá sumará, ixikysyjéba/* (Maria é a mãe de Deus que expulsa o demônio inimigo).

¹⁰⁸ *Jandé amotareymbára/ añangá aíba/ morapetiára./*

Se os homens falavam línguas de difícil inteligibilidade mútua, a Música não tinha palavras, excluía o dicionário e atuava diretamente sobre os sentidos. É uma língua que possui seus caracteres elementares, os sons. Através deles os espíritos buscavam analogias com diversos efeitos da natureza.

Relacionada com a experiência e a consciência coletivas, portanto construída socialmente, a música entre os indígenas do Brasil tinha função mágica e caráter simbólico.¹⁰⁹ Mesclando a selvageria e a barbárie os índios, pela música, atuavam com meios mágicos sobre a natureza e sobre os seres que acreditavam governa-la.

As práticas musicais muitas vezes associadas a outras manifestações eram ingredientes de determinados tipos de rituais que se configuravam num modo de comunicação específico através do qual se estabelecia contactos com seres sobrenaturais, com o objetivo de conjurá-los para atuarem favoravelmente à sociedade humana.¹¹⁰

Tais práticas evidenciavam o pressuposto da integração dos seres mágicos à comunidade definindo, desta maneira, a sua identidade grupal. Aqui se inserem os rituais de culto aos mortos, a conjuração de bons espíritos e o esconjuro dos maus, mantendo ativa a memória da tribo.¹¹¹ A acuidade dos padres viabilizava a compreensão da cultura gentílica, e propunha caminhos para nela interferir.

Aos jesuítas cabia impor nova representação do sagrado e ampliar a noção de coletivo, da tribo e nação, para a cristandade. Mudar a realidade implicava em diversa concepção de mundo a ser imposta pela persuasão. Instrumento dessa dominação cultural foi a música. “O modo de comunicação sonora caracterizava-se por suas mensagens se estruturarem de forma temporal”,¹¹² diferente das estruturas gráficas que se

.....
¹⁰⁹ Cf. os trabalhos de etnomusicologia, como os de B. Nattl. Entre eles, *Music and primitive culture*, Cambridge, 1956.

¹¹⁰ Ernst F. Schurmann, *A Música como linguagem. Uma abordagem histórica*, São Paulo, CNPq-Brasiliense, 1989, p. 27.

¹¹¹ Fenômeno que perdurou, como atesta o trabalho de R.J. Menezes Bastos, *A musicológica Kamayurá: para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingu*, Brasília, FUNAI, 1978, p. 54.

¹¹² E. F. Schurmann, *op. cit.*, p. 45.

realizam essencialmente no espaço, e mais apropriado para culturas ágrafas. Propõe-se o canto monódico, i.e., o texto oral recitado de acordo com uma estrutura melódica única. O recurso ao canto monódico como instrumento de domínio cultural foi uma transposição para a Colônia de práticas antigas da Igreja. Na música monódica, o ato de cantar consistia basicamente na declamação musical de textos, isto é, numa prática na qual a linguagem verbal era vinculada de forma a serem aproveitadas as faculdades inerentes às estruturas melódicas de atuar sobre a competência social dos atos de fala. As principais peças do teatro anchietano tiveram uma parte de canto executada por meninos índios.

O ideal de civilizar era mais facilmente perseguido com a imposição da obediência a normas musicais. Obediência esta que, definida, ia-se cristalizando em hábitos, ampliando seu raio de ação, mudando a memória do grupo, e, enquanto atenuava as fronteiras sócio-culturais, fixando outros limites entre o real e o imaginário, recriava o sentimento de pertencimento. Pertencer à Cristandade.

O Canto Gregoriano – canto monódico unificado de uma Igreja que devia se eternizar como única guardiã dos caminhos para a realização do ideal salvífico de todos – foi sendo ensinado às crianças em latim e em tupí.¹¹³

Os meninos índios, mais plásticos, foram eleitos para a iniciação e divulgação do canto gregoriano. Nele cantavam-se as orações principais como a Ave-Maria, a Salve-Rainha, o Padre-Nosso, o Gloria-Padre e alguns salmos. Ligados ao envolvimento da música as palavras iam sendo repetidas inúmeras vezes, inculcando visões de mundo por elas vinculadas, como também construindo nova espiritualidade. Com as orações cantadas nas procissões, nos serviços litúrgicos ou até nas missões, os *nheemgaribas* absorviam valores que levavam à descontextualização de traços propícios à definição de novos arranjos da cultura. Significativo o exemplo da análise do Glória-Padre feita por Schurmann. Além da função elocutória imediata da glorificação de Deus, o texto

.....

¹¹³ “O sistema modal para reger a organização mélica do Canto Gregoriano é um princípio disciplinador com o auxílio do qual se tratava de estabelecer uma ordem adequada no universo ainda caótico e incontrolável do material sonoro musical.” Jeppesen, K., *Counterpoint. The Polyphonic Vocal Style of the Sixteenth Century*, Englewood Cliffs Prattice-Hall, 1939 p. 50. *Apud* Schurmann, *op. cit.*, p. 58.

cantava alguma coisa diferente que permanece, sempre foi e eternamente será Portanto a glorificação ligava-se ao eterno, imutável, necessário. O mundo que se propunha era necessário e não poderia mudar, era o que se introjetava no inconsciente coletivo. Representação que exorbitava o limite das experiências e da dedução, mas era guardada na memória. Pelo canto e pela música cristianizados, definia-se uma nova realidade que ia apagando a memória instituída sobre o animismo e as possessões mediúnicas e demoníacas. Além das palavras, no texto musicado a trajetória melódica enfatiza determinados conceitos. “A simetria na escala, os saltos na trajetória imprimem à melodia características de impessoalidade e dependência de uma instância superior”.

Há uma interligação entre os fenômenos musicais e a realidade sócio-cultural. Se a música tem a função social de integração e domínio do meio, a acuidade jesuítica deu-lhe também uma função catequética de divulgar uma concepção de mundo e de convencer. Ajudou a construir um novo imaginário com que os índios foram destinados a subsistir e a expressar-se. Os próprios instrumentos musicais iam sendo substituídos, trazidos que foram o órgão, o cravo e as flautas transversas. A realidade levava à heterofonia. Já em 1559 a procissão da Páscoa desfilava “meninos cantando na língua e em português cantigas a seu modo, dando glória a Nosso Senhor”.

No Teatro a representação contava alguma coisa que teria acontecido em algum tempo, em algum lugar a um certo número de pessoas. Fala-se do homem através do próprio homem. Na medida em que a estória é mostrada como se fosse a própria realidade é particularmente persuasiva para pessoas sem imaginação. É o caso dos índios. Daí a importância do teatro anchietano que esconde sob aparente simplicidade um sentido social, moral, psicológico e religioso. É atuante, submergindo a neutralidade diante do real que visava a transformar, não só descrever.¹¹⁴

.....

¹¹⁴ Entre as 25 obras teatrais representadas no Brasil do século XVI, merecem destaque as de Anchieta: *Auto da Pregação Universal* (S. Vicente e Piratininga, 1569 e 1570), *Auto do Crisma* (Rio de Janeiro, 1578), *Auto de Santa Úrsula* (Rio de Janeiro, 1584), *Na festa de Natal* (1584), *Auto da Vila de Vitória ou de S. Maurício* (Vitória, 1586), *Na festa de S. Lourenço* (S. Lourenço, 1586), *Recebimento que fizeram os índios de Guarapari* (Guarapari, 1587), *Na Visitação de Santa Isabel* (1598), além de peças menores como o *Diálogo do Pe. Pero Dias Mártir* (1575), *Recebimento do Pe. Marçal Beliarde* (1589), *Dia*

Entre os índios havia um espetáculo comum na recepção de alguém importante: um pajé, depois um missionário, regido por um ritual cerimonioso. Primeiro havia o encontro, longe da povoação, da pessoa que vinha festivamente acompanhada por caminho enfeitado. Depois o personagem se encontrava com o chefe índio e era saudado, hospedado, seguindo-se diálogo sobre a viagem do hóspede e as dificuldades que encontrou nela. Num terceiro momento os chefes discutiam entre si se dariam a morte ao visitante ou o deixariam em paz na tribo. Qualquer dos destinos escolhido gerava festas com danças, cantos e música. Se o visitante fosse considerado bom, o chefe índio fazia uma pregação pelo povoado relatando as dificuldades vencidas pelo recém-chegado. convidando os circunstantes a agradecerem a Deus pela sua vitória e presença.

Nos Autos de Anchieta foi aproveitada a estrutura do cerimonial indígena, acrescentada antes do diálogo, uma saudação ou representação do assunto ou canto de um ou vários atores. Começam a certa distância do povoado, donde segue a procissão até o adro da igreja com canto, música e dança. O segundo momento realiza-se diante da igreja. É onde geralmente se dá a conspiração dos diabos para perturbar o padre que amparado pelo anjo vem proteger a aldeia. A vitória sobre o demônio é comemorada com dança, canto e música, no terceiro ato. O quarto tempo é o da despedida, revestido de sentido moral, da expressão de temor e amor a Deus.¹¹⁵

Os personagens expõem um mundo de sentimentos e reflexões para tornar consciente o que possa estar na semiconsciência. Os índios davam grande importância aos espíritos malignos. Esta a razão do demônio protagonizar os diálogos e às vezes as partes centrais dos Autos. Buscava-se generalizar o medo e o horror aos espíritos malignos. Na *Aldeia de Guarapirim*, por exemplo, são personagens o Diabo 1, Anhanguçú, o Diabo 2, Tatapitera ou Arongatu, o Diabo 3, Caguaçu ou Caumondá, o Diabo 4, Moroupiaroera ou Boiuçu ou Anhangobi, a Alma de Pirataraka, o Anjo da Guarda, além de 10 meninos cantores e

.....

da *Assunção em Reritiba* (1590), *Recebimento do Pe. Bartolomeu Simões Pereira* (1591), *Recebimento do Pe. Marcos da Costa* (1596). Muitas das peças foram escritas em tupi, outras em tupi e português.

¹¹⁵ Anchieta, *Teatro*, op. cit., p. 51-53.

dançarinos. Os diabos pretendem dominar Guaraparim. Vendo a alma de Pirataraka, acusam-na dos pecados cometidos, no que ela contesta. Invoca Maria, os anjos chegam, expulsam os demônios e protegem a aldeia. Esta estrutura e enredo simplistas se repetem nos demais autos em tupi, com o eterno triunfo do bem sobre o mal.

O índio, meio infantil, gostava de coisas simples, ruidosas e vistosas, como cores, ornatos e penas. Gostava da música. Percebia mais facilmente os conceitos transmitidos pelo teatro onde se via retratado em seus vícios e em suas maldades e instigado a melhorar.

O teatro comportava expressões gestuais em várias partes de sua estrutura, inclusive nas procissões.

Ao recorrer a outras linguagens para atingir o imaginário e comportamentos indígenas, a presença dos naturais da terra se fez sentir. Na Poesia e no Teatro houve essencial preocupação de sensibilizar a consciência do índio retratando seus vícios: a sensualidade, a intemperança no comer e no beber, a antropofagia. Seu pendor para a luta foi acicatado pela identificação do inimigo – o Diabo – e do mal que ele personifica. O Teatro definia-se atuante, mostrando o comportamento desejável, na medida em que buscava menos “ensinar religião mas a promover a cultura religiosa, a vivência e a moralidade cristãs.”¹¹⁶ Teatro exemplar, mesclou

elementos profanos e religiosos, de realismo e simbologia, de presente e de passado histórico, de natural e de sobrenatural, de diálogos, recitativos, prédicas, canto e música, no que atende em tudo, à conciliação, embora aparentemente desconexa, dos valores, tradições, hábitos e psicologia do índio com os valores morais e espirituais e a própria experiência humana da Igreja.¹¹⁷

Viver a Realidade.

6. O índio trabalhado por Anchieta.

.....
¹¹⁶ Sábato Magaldi, *Panorama do Teatro Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1975, p. 44.

¹¹⁷ José Aderaldo Castelo, *Literatura Brasileira. Manifestações da Era Colonial*, São Paulo, 1969, p. 49.

6.1. Transigências e flexibilidades.

O tecido social, ainda meio esgarçado, impunha, apesar de tudo, as suas contingências. Ajustar-se aos costumes índios era às vezes, importante para a projeção de imagem de valentia. Assim no ataque dos índios a Piratininga, “Martim Afonso lhe quebrou logo a cabeça com sua espada de pau pintada e emplumada, que para isso já tinha erguida com a bandeira, e assim fez para *ominimo* apartar-se dos seus, que tão injustamente vinham para o matar e a nós outros...”¹¹⁸

Era importante o afrouxamento do direito positivo para legalizar as uniões dos brasis

de modo que, a não ser o parentesco de irmão com irmã, possam todos os graus contrair casamento, o que é preciso que se faça em outras leis da Santa Madre Igreja, às quais se quisermos presentemente obrigar, é fora de dúvida que não quererão chegar-se ao culto da fé cristã, pois são de tal forma bravos e indômitos que, parecem aproximar-se mais à natureza das feras que à dos homens.¹¹⁹

Simplificava-se o Catecismo, em forma de perguntas e respostas, que muitas vezes procuravam esclarecer a noção da divindade. Se os índios interrogavam sobre o corpo e as roupas de Deus, o *Diálogo da Fé*¹²⁰ acolhia: “– Não tem corpo enquanto Deus? – Não tem corpo nem princípio nem tem mãe”.¹²¹ A simplificação se fez presente, principalmente no batismo dos índios moribundos, que apenas deviam responder com *aani* ou *pâ*, pois nas “fazendas dos portugueses sempre se acham por elas alguns escravos enfermos, à morte, que se confessam, e apreciam bem morrer”.¹²²

Dada a impossibilidade de abstração do índio, o ensino era todo sobre referencias materiais. “Como o sal não deixa apodrecer a carne, assim este Deus não deixa apodrecer a gente, tirando-lhe todos os peca-

¹¹⁸ Anchieta, Carta de São Vicente, 16.4.1563, in *Cartas ...*, p. 195.

¹¹⁹ *Idem*, Carta de Piratininga, maio-setembro de 1554, *op. cit.*, p. 56.

¹²⁰ Obra bilingue tupí-português contendo os rudimentos da fé cristã.

¹²¹ Pe. José de Anchieta, *Diálogo da Fé*, São Paulo, Loyola, 1988.

¹²² Anchieta, Carta de S. Vicente, 12.6.1561, *loc. cit.*, p. 199.

dos”.¹²³ “A um índio que acabara de confessar dizia Anchieta: “Como um urubu sobre coisas podres, revolteando e misturando-se (com elas): tu sendo gaivota, com a ponta de teus olhos, observando, sorrindo e espreguiçando-te falsamente, vagarosa às procuradas com as sujas em teu revoltear chegas (enfim).”¹²⁴

A incapacidade de guardar, com reverência, a Eucaristia como se soía fazer, levou Anchieta a cometer alguns atos aparentemente pouco ortodoxos, como o hábito de dar água ao índio após a comunhão para evitar que cuspsisse ou enfiasse a mão na garganta para fazer passar a hóstia.¹²⁵

Mantinha Anchieta palavras tupis no batismo: *Ixé oromojasúk Tupã Túba, Tayra, Espírito Santo réra pupé*, ei mas conservava em português o intraduzível Espírito Santo.

Passaram a ser poucos os reais impedimentos catalogados para a conversão:

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres, seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como o seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles ha, porque assim moderado quasi nunca se embebedam nem fazem outros desatinos¹²⁶.

Ensinando os filhos dos índios e através deles a seus pais, satisfazia-se o padre ao registrar neles a devoção, mesmo que esta estivesse encapada de adornos e comportamentos primitivos.

Em uma delas lhes ensinaram a cantar e tem seu coro de canto e flautas para suas festas, e fazerem suas danças à portuguesa com tambores e violas com muita graça como se fossem meninos portugueses, e quando fazem essas danças põem seus diademas na cabeça de penas de pássaros de várias cores e desta sorte

.....
¹²³ Pe. José de Anchieta, *Doutrina Cristã*, São Paulo, Loyola, 1992, I, p. 203.

¹²⁴ *Idem*, II p. 111.

¹²⁵ *Idem*, I, p. 217.

¹²⁶ Anchieta, Informação cit., p. 340.

fazem também os arcos, empenam e pintam o corpo, e assi pintados e mui galantes a seu modo fazem suas festas muito aprazíveis, que dão contento e causam devoção por serem feitas por gente tão indômita e bárbara, mas pela bondade divina e diligência dos nossos, feitos já homens políticos e cristãos.¹²⁷

Anchieta embora não possa tolerar alguns costumes, atenuava sua gravidade ao relatar:

Naturalmente são inclinados a matar, mas não são crueis: porque ordinariamente nenhum tormento dão aos inimigos, porque se os não matam no conflito da guerra, depois tratam-os muito bem, e contentam-se com lhes quebrar a cabeça com um pau, que é morte muito fácil, porque às vezes o matam de uma pancada ou ao mesmos com ela perdem logo os sentidos. Se de alguma crueldade usam, ainda que raramente, é com o exemplo dos portugueses e franceses.¹²⁸

Se flexibilidades e transigências havia, de outro lado se fizeram sentir também rejeições e intolerâncias com os abusos e as recaídas nos velhos costumes. Além dos maus exemplos. No Sermão de 1567 justificava-se Anchieta: "...a estes repreendo eu de seus vícios e pecados; a estes dou eu açoites e castigos mas porém é castigo de pai para filhos que tudo procede de amor..."¹²⁹ Rejeitava os índios que se mostravam impermeáveis à doutrina

Aos Tupinambás identifica como demônios. "Farpas com o meu arco traz./ Aqui estou eu Cauguaçu./ Aqui estou eu Caumundá./ Eu faço discordias./ Eu era Tupinambá."¹³⁰ Dos Temininós duvida da persistência no bom caminho e os vê ameaçados pelo diabo.

É cáustico o jesuíta com aqueles que atrapalham a sua obra. É o caso dos mamelucos, que viviam depravadamente. "E assim se não se extinguir de todo esse tão pernicioso contágio, não só não progredirá a conversão dos infiéis, como enfraquecerá, e de dia em dia, necessariamente desfalecerá."¹³¹

.....
¹²⁷ *Idem*, p. 424.

¹²⁸ *Idem*, p. 339.

¹²⁹ In *Cartas...*, p. 504.

¹³⁰ Anchieta, "Na Aldeia de Guaraparim", *Teatro*, p. 617.

¹³¹ Carta de Piratininga, maio-setembro de 1554, in *Cartas...*, p. 57.

Os índios que resistem aos ensinamentos por razões de sua psicologia ou tradição e os mamelucos que com sua carga genética indígena também resistem, desencadearam o desamor e a impaciência de Anchieta. Rejeitou ele também as fronteiras indígenas do natural e do sobrenatural porque feriam incuravelmente, a essência de sua fé e de sua razão. E solapavam seu ideal de vida .

7. Conclusões.

Confronto de culturas - cristã e pagã - do qual são protagonistas os padres da Companhia de Jesus. Conhecemos uma, e sobre a outra, naquele tempo, são poucas as informações. O testemunho dos jesuítas resulta importante.

A intensa atividade missionária de Anchieta neste processo esteve condicionada ao conhecimento do objeto da ação catequética: o índio. Índio cujos vícios e defeitos, nas dimensões da cultura européia tinham de ser detectados para serem superados, predispondo-se o nativo para o ajustamento de sua conduta aos padrões católicos. Melhor conhecido, ele devia ser preparado para ser absorvido, através do batismo, o que implicava na proscrição de uma cultura indesejada, missão dos padres da Companhia.

O índio foi sendo a mais e mais conhecido como revelam as Cartas Jesuíticas. O juízo sobre eles, nem sempre muito coerente, era em geral nitidamente desfavorável, vistos como brutos, não como bons selvagens.

Sua psicologia ia sendo surpreendida no dia-a-dia da convivência: sua melancolia, suas indiferenças, sua imprevidência e insensibilidade para o futuro, seu despreendimento, sua sensibilidade sem malícia, seu materialismo fechado a toda espiritualidade, seu espírito rudemente vingativo. E seus pecados em contraste com os preceitos cristãos: a antropofagia, a poligamia, o nomadismo incontido, o nudismo lastreado de inocência, a bebedice inveterada.

Religiões e cultos não tinham, salvo vagas intuições de outra vida e superstições. Curupira ou Anhangá, um Tupã que é trovão. Os pajés

podiam amedrontar, mas eram meros curandeiros de pouco prestígio. Essa irreligiosidade, de um lado, obturava sua receptividade para coisas espirituais por desuso, mas de outro, reduzia sua resistência aos ensinamentos.

Esses traços da personalidade dos índios foram captados por Anchieta e por ele manipulados para fim de catequese.

Anchieta se deparou no Brasil com a resistência do Paganismo, inércia residual da cultura silvícola. Viu-se diante da necessidade de contornar as resistências substituindo convicções e costumes. Em uma nova representação do sagrado procurou destruir a diabolização dos ritos identitários e apagar da memória tribal os traços da barbárie.

Recorreu à pedagogia jesuítica para tratar o imaginário selvagem materializando-o e visualizando-o. Redirecionou os sentimentos religiosos com ritos externos (música, canto, dança, teatro, recitação de trechos poéticos). Semeou devoções para resolver problemas concretos. Instalou, ou procurou instalar a idéia de pecado para poder ganhar as almas. Há nele uma catequese salvífica para a qual importa menos a densidade ou profundidade da conversão, mas a salvação da alma. Esta salvação foi no Brasil mais buscada do que a dilatação do Corpo Místico. Outros foram aqui os caminhos da Reforma Católica.

Se como quer Foucault a linguagem é o signo das coisas, o uso do signo traduziu um universo conceitual e filosófico específico. Este pode ser captado no teatro, na poesia, nos sermões anchietanos. Universo evado de indianismos. No teatro, por exemplo, os personagens – índios na sua maioria – atuavam em um mundo semelhante, compondo um enredo de final conhecido, onde os valores transplantados se identificavam com o Bem vitorioso. O índio era valorizado quer no aspecto tribal quer no do indivíduo, quando por ele se moviam interesses da Companhia, das forças celestiais e infernais.

Tudo aconteceu a partir do índio. O indígena visto por Anchieta está nas Cartas por ele escritas para conscientizar os companheiros europeus da Companhia; na Poesia e no Teatro, usando ícones da sua visão da realidade para aclarar, persuadir, seduzir.

O índio visto por Anchieta, o índio pensado por Anchieta levou ao problema da comunicação acional como via de penetração na cons-

ciência cultural indígena emparedada por limitações . E acabou permitindo se fixasse a presença do indígena na língua e nas palavras do teatro e da poesia, na música, na dança. Como também nas orações.

(Página deixada propositadamente em branco)



EDUARDO JAVIER ALONSO ROMO

Espanha, Universidade de Salamanca

EL BILINGÜISMO LUSO-CASTELLANO DE ANCHIETA. UN ANÁLISIS A PARTIR DE SUS CARTAS

El bilingüismo luso-castellano, que se desarrolló en Portugal principalmente durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, es un fenómeno bien conocido pero hasta el presente poco estudiado en profundidad, tanto en Portugal como en España¹. Un caso especial dentro de este bilingüismo es el de los primeros jesuitas, entre quienes este fenómeno fue muy frecuente², siendo éste el marco donde hay que inscribir a José de Anchieta y, más en concreto, su producción epistolar. Por tanto en este trabajo, que abordamos desde la perspectiva de la sociolingüística histórica, comenzaremos contemplando la situación de contacto de las lenguas portuguesa y española entre los jesuitas del Brasil de tiempos de Anchieta, antes de analizar su propio bilingüismo.

Nos servimos principalmente de la edición crítica de Serafim Leite, autor que publicó las cartas anchietanas más antiguas dentro de la colección *Monumenta Brasiliae* (concretamente a lo largo de los

¹ Vid. Paul Teyssier, *História da Língua Portuguesa*, 6ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1994, p. 71.

² Sobre el complejo concepto de “bilingüismo” puede verse el reciente estudio de Cristina Martins, “Bilinguismo e manifestações verbais bilingues. Uma breve sinopse teórica”, *Revista Portuguesa de Filologia*, 21 (Coimbra, 1996-1997), pp. 63-125.

volúmenes II, III y IV) colección que, lamentablemente, hasta el momento sólo ha editado los documentos hasta el año 1568³. Por ello utilizamos también la edición preparada por Hélio Abranches Viotti⁴, que reúne todos los textos epistolares de Anchieta conocidos hasta hoy –en concreto esta edición nos presenta treinta y ocho textos anchietanos– pero con el inconveniente de editar todos los textos en portugués y además modernizando las grafías⁵. Hemos de añadir otras tres cartas, publicadas por el mismo Hélio Abranches Viotti entre los *Sermões*⁶, debido a su temática de carácter parenético-espiritual.

1. El bilingüismo de los jesuitas de Brasil y del propio Anchieta

Respecto a las misiones portuguesas en general, es sabido el hecho de que aunque los religiosos fuesen en su mayoría portugueses, otros países entre los que destaca España, enviaron gran número de operarios a las misiones dependientes de Portugal, tanto al Oriente como al Brasil. Esto se explica fácilmente por la insuficiencia de personas que un país pequeño como Portugal podía proporcionar para el trabajo apostólico en tan vastos territorios. Así, hemos de subrayar que fueron numerosos los misioneros españoles que trabajaron en el Oriente portugués: entre ellos destaca la figura de san Francisco Javier (1506-1552), jesuita navarro que escribió la mayor parte de sus cartas en lengua portuguesa, pero también hubo otros menos célebres⁷.

.....
³ Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-1960. Citamos esta obra con las siglas MB., seguidas de la indicación del volumen en números romanos y del documento (doc.) o la página, en números arábigos.

⁴ *Cartas de Anchieta. Correspondência ativa e passiva*, Pesquisa, introdução e notas do Hélio Abranches Viotti, 2ª ed., São Paulo, Ed. Loyola, 1986 (Obras completas, 6º volume). En este volumen se editan, no sólo las cartas escritas por Anchieta, sino también las dirigidas a él y las que de algún modo tratan de su persona. Nosotros citaremos esta obra como *Cartas*.

⁵ Los criterios de esta edición pueden verse en *Cartas*, p. 21.

⁶ Se trata de los doc. 14 y 15 (éste incluye en realidad dos textos anchietanos diferentes) de *Sermões de Anchieta*, Pesquisa, introdução e notas do Hélio Abranches Viotti, São Paulo, Edições Loyola, 1987 (Obras completas, 7º volume). Citamos como *Sermões*.

⁷ Sobre este tema, complementario del presente trabajo, puede verse nuestro artículo: “La lengua portuguesa como instrumento de evangelización: Un análisis a partir de los textos de san Francisco Javier”, *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, 37 (Lisboa, 1998), pp. 113-126. Compañeros de Javier en el Oriente portugués fueron

Del mismo modo, en el Brasil de la segunda mitad del siglo XVI encontramos varios jesuitas españoles. Todos ellos conocían la lengua portuguesa cuando llegaban al Brasil, al haber pasado una buena temporada en Lisboa antes de embarcar. Es el caso de Juan de Azpilcueta Navarro (c. 1522-1557), de quien se conservan cuatro cartas, todas ellas dirigidas a los jesuitas de Coimbra, y que sin embargo están en castellano, eso sí, con bastantes lusismos⁸. Del cacereño Antonio Blázquez (1528-1606), que fue a Brasil en 1553 juntamente con Anchieta, se conservan muchos escritos por haber sido durante varios años el encargado de escribir las cartas de noticias y edificación, tanto en portugués como en castellano⁹. Por su parte, el soriano Ignacio Tolosa (1533-1611) conocía perfectamente la lengua portuguesa, pues ya vivía en Lisboa antes de entrar en la Compañía¹⁰, pero siendo Provincial del Brasil seguía utilizando el castellano en su correspondencia, al menos cuando escribía a españoles, aunque vivieran en Portugal¹¹. Señalemos también que el primer biógrafo de Anchieta fue el conquense Quiricio Caxa (1538-1599), que vivió en Brasil desde 1563 y que en perfecto portugués escribió la vida de Anchieta, además de diversas cartas¹². A modo de ejemplo, para terminar esta prolija relación, digamos que de los cuarenta jesuitas que murieron en julio de 1570 cerca de las Islas Canarias, cuando se dirigían al Brasil, junto a treinta y dos portugueses, había también ocho españoles¹³. No obstante, en los años siguientes, debido a algunas tensiones surgidas en el interior de la provincia jesuítica, se tendió a que fueran portugueses todos los religiosos enviados a Brasil¹⁴.

.....

Francisco Pérez (de Barcarrota, Badajoz), el pontevedrés Juan de Beira, el castellano Alfonso Cipriano, el valenciano Cosme de Torres y el cordobés Juan Fernández.

⁸ Los textos de Juan de Azpilcueta pueden verse en MB. I, doc. 14 y 35 y MB. II, doc. 1 y 39.

⁹ Vid. MB. II, doc. 15, 40, 43, 47, 52, 58, 59 y 65; MB. III, doc. 21, 22, 23 y 58; y MB. IV, doc. 6, 7 y 16.

¹⁰ Cfr. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa - Rio de Janeiro, Ed. Brotéria - Livros de Portugal, 1950, vol. IX, pp. 162-165.

¹¹ Véase la carta autógrafa editada por Mário Brandão en la revista *Brasília*, 2 (Coimbra, 1943), pp. 577-585. Se trata de una carta de 1573 dirigida al P. Cipriano Suárez, toledano, que entonces ejercía el cargo de rector del Colegio de Braga.

¹² Vid. MB. IV, doc. 21 y 54.

¹³ Vid. Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, A.I., 1938, tomo 2º, vol. II, pp. 487-497.

El caso inverso viene dado por aquellos jesuitas portugueses del Brasil, que conocían y utilizaban la lengua castellana, concretamente al escribir sus cartas. Es el caso del introductor de la Compañía de Jesús en América, P. Manuel da Nóbrega (1517-1570), natural de la región del Miño, que sabía castellano por haber estudiado algunos años en la Universidad de Salamanca¹⁵. Estando ya en Brasil, para Portugal escribía siempre en portugués, incluso al P. Miguel de Torres que residía en Lisboa pero era español; en cambio, las cartas dirigidas a Roma, a los Padres Generales Ignacio de Loyola y Diego Laínez, que no sabían portugués, las escribía en español. A la hora de escribir en castellano, se ayudaba de los amanuenses españoles Antonio Blázquez y el mismo José de Anchieta¹⁶. Algo parecido podemos decir del lisboeta P. Luís da Grã (1523-1609), que sucedió a Nóbrega como Provincial de Brasil, de quien conservamos varios escritos en castellano, dirigidos a Ignacio de Loyola¹⁷. Y lo mismo constatamos en el portuense P. Inácio de Azevedo (1526-1570), que escribía en castellano a Francisco de Borja¹⁸.

Todos estos datos nos muestran que, entre los jesuitas del Brasil de la segunda mitad del siglo XVI, se daba frecuentemente el contacto de diversas lenguas, con clara hegemonía de la lengua portuguesa, pero también con una fuerte presencia del castellano, propiciando una situación social de cierto bilingüismo luso-español, aparte del latín y de las lenguas indígenas. Es importante tener en cuenta que, en el siglo XVI, las diferencias entre el castellano y el portugués, eran bastantes menores que en la actualidad. Paul Teyssier incluso llega más lejos al afirmar que cuando un portugués utilizaba el castellano, no tenía con-

.....

¹⁴ Vid. idem, *ibid.*, tomo 2º, vol. I, pp. 331-336 y vol. II, p. 502. Así, en las nueve expediciones que los jesuitas hicieron entre los años 1588 y 1609, pasaron a Brasil unos cincuenta misioneros, todos de nacionalidad portuguesa.

¹⁵ Siendo novicio, Manuel da Nóbrega volvió a Salamanca en 1545 para realizar la peregrinación prescrita en las Constituciones de la Compañía; cfr. Serafim Leite, *Breve Itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega*, Lisboa - Rio de Janeiro, Ed. Brotéria - Livros de Portugal, 1955, pp. 31-34.

¹⁶ Sobre estos datos véase Serafim Leite, *Cartas do Brasil e mais escritos do P Manuel da Nóbrega*, Coimbra, Universidade, 1955, pp. 34*-35*.

¹⁷ Los textos autógrafos en castellano de Luís da Grã pueden verse en MB. II, doc. 25, 46 y 55.

¹⁸ Vid. MB. IV, doc. 48, 52 y 62; todos ellos autógrafos en castellano, aunque con bastantes lusismos y MB. V, *passim*.

ciencia de hablar una lengua extranjera sino que operaba una especie de transposición de su propia lengua¹⁹.

Hablando concretamente de José de Anchieta, es bien sabido que nació en Tenerife (1534) y que a los catorce años marchó a Coimbra (1548), donde sin duda aprendió la lengua portuguesa, en una edad suficientemente temprana como para poder asimilarla perfectamente, “*como se a mamara no leite*”, según afirma Quirício Caxa²⁰. Sin duda Anchieta aprendió la nueva lengua sobre la marcha, urgido por las necesidades comunicativas. Años después, sin embargo, tendría que sistematizarla de algún modo al escribir, precisamente en portugués, su *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*. De forma paralela, podemos hablar de una progresiva “lusitanización” de José de Anchieta, de modo que llega a incluirse a sí mismo entre los portugueses²¹.

Posteriormente vivió en Brasil, desde 1553 hasta su muerte, acaecida en 1597, es decir, durante cuarenta y cuatro años ininterrumpidos. Este largo periodo coincide con el de su producción epistolar –su primera carta data de 1554 y la última, de 1596– y al mismo tiempo con el afianzamiento del bilingüismo luso-castellano en Portugal, que culminaría durante el periodo de la monarquía dual²². Pero, tanto en el caso de Anchieta como en el de otros jesuitas antes mencionados –españoles que se expresan en portugués– lo que sucede es el fenómeno contrario al de un Gil Vicente, un Sá de Miranda o un Jorge de Montemor.

Al poco tiempo de llegar a Brasil, Anchieta se entregó a la tarea de aprender la lengua tupí, en la cual compuso un catecismo que hacia el

.....
¹⁹ Paul Teyssier, *La Langue de Gil Vicente*, Paris, Klincksiek 1959, p. 295.

²⁰ Quirício Caxa, *Breve relação da vida e morte do Padre José de Anchieta*, Rio de Janeiro, 1957, ed. de Joaquim Ribeiro; apud. *Cartas*, p. 20.

²¹ Así, comentando un diálogo entre dos indios sobre su propia persona, escribe Anchieta: “*Preguntó a su suegro: ‘Quién es éste?’ Respondióle: ‘El portugués’. Dixo el otro: ‘Portugués?’ como hombre que avía allado cosa mui deseada para executar su odio mortal que todos nos tienen*”; vid. MB. IV, doc. 14, p. 133 (el subrayado es nuestro). Dentro de esta misma carta aparecen varias expresiones que muestran la identificación de Anchieta con los portugueses.

²² Vid. Pilar Vázquez Cuesta, “O bilinguismo castelhano-português na época de Camões”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, 16, (Paris, 1981), pp. 807-827 y, de la misma autora, *A Língua e a Cultura Portuguesas no tempo dos Filipes*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1988.

año 1556 ya circulaba manuscrito por las aldeas. Y sólo en los últimos años de su vida, Anchieta compuso un catecismo en portugués. Este hecho, según Hélio Abranches Viotti, “*É certamente um indício de que o experimentado missionário previa a substituição gradual da língua da terra pelo idioma português*”²³.

A veces en su teatro, para satisfacer a todos con el mismo espectáculo, escribía un acto en una lengua y otro acto en otra distinta, e incluso, dentro de un mismo acto introducía personajes que hablan distintas lenguas²⁴. Los indios que representaban estas obras se expresaban no sólo en tupí y portugués, sino también en castellano, cosa que según testimonia Fernão Cardim en 1585 no suponía ningún problema ya que, incluso, como gente de buen oído, los indios tenían especial elegancia para pronunciar el castellano: “*Debaixo da ramada se representou pelos indios um dialogo pastoril, em lingua brasilica, portugueza e castelhana, e têm elles muita graça em fallar linguas peregrinas, maxime a castelhana*”²⁵. Este dato sobre las representaciones trilingües es importante porque indica que el castellano era conocido al menos por algunos indios, que lo habían aprendido de los misioneros y, en este caso, probablemente del mismo José de Anchieta.

2. El bilingüismo de las cartas anchietanas

Pero Anchieta es también el autor de un buen número de cartas y

.....

²³ Vid. Hélio Abranches Viotti, *Anchieta, o apóstolo do Brasil*, 2ª ed., São Paulo, Edições Loyola, 1980, p. 230.

²⁴ Así, atendiendo a las lenguas en que está escrita, la producción dramática anchietana se compone de: dos autos trilingües, en portugués, tupí y castellano (*Na festa do Natal ou Pregação Universal* y *Na Festa de São Lourenço*); cuatro autos bilingües, en portugués y tupí (*Recebimento do P. Marçal Beliarte*, *Recebimento do P. Bartolomeu Simões Pereira* y *Recebimento do P. Marcos da Costa*), y en portugués y castellano (*Na Vila de Vitória ou de São Maurício*); y, finalmente, seis autos monolingües, en tupí (*Na Aldeia de Guaraparim* y *Dia de Assunção em Reritiba*), en portugués (*Excerpto do Auto de S. Sebastião* y *Auto de S. Úrsula*), y en castellano (*Diálogo de Pero Dias, mártir* y *En la Visitación de Santa Isabel*); vid. Luisa Trías Folch, “Nóbrega y Anchieta: del diálogo polémico al diálogo dramático”, en *Homenaxe á Profesora Pilar Vázquez Cuesta*, Santiago de Compostela, Universidade, 1996, p. 512.

²⁵ Vid. Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, edição de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, 3ª ed., São Paulo, Editora Nacional, 1978, p. 183.

relaciones –muchas de ellas hoy perdidas-, frecuentemente con cierta calidad literaria, y que en su mayoría están escritas en portugués y castellano, aparte de algunas en latín. Por tanto, el bilingüismo luso-castellano de Anchieta ha de estudiarse en el marco más amplio de su pluri-lingüismo, que además está presente a lo largo de toda su producción escrita. Como señala Vitorino Nemésio, haciendo referencia precisamente a su producción epistolar, “*Anchieta não pode deixar de ser considerado um escritor nosso, pelo menos a igual título por que o será espanhol e latino, pois que nestas três línguas escrevia indiferentemente as suas impressivas cartas destinadas aos superiores de Coimbra, Lisboa e Roma*”²⁶.

Teniendo en cuenta el *corpus* que señalábamos al comienzo del presente trabajo, contamos en total con cuarenta y una cartas de Anchieta, cuya distribución lingüística es la siguiente: dieciocho textos en portugués (43,9 %), quince en castellano (36,6 %), siete en latín (17,1 %), y una bilingüe –parte en latín y parte en portugués-. Desde otro punto de vista, podemos clasificar el epistolario anchietano en dos grandes grupos: cartas formales y cartas personales²⁷. Buscamos saber, parafraseando a Cooper y Fishman, quién habla a quién, en qué idioma, de qué se trata, y en qué circunstancias emplea éste o aquel²⁸. Veamos pues, en qué lenguas escribía Anchieta según los destinatarios.

Se conservan varias cartas dirigidas a un destinatario colectivo, todas ellas en portugués: a los jesuitas de Portugal (cuatro cartas)²⁹; y a los jesuitas de Europa en general (un texto)³⁰. Más numerosas son las misivas –castellanas en su mayoría– que envió a los distintos padres generales de la Compañía de Jesús que se sucedieron a lo largo de su vida: al guipuzcoano Ignacio de Loyola (dos en castellano y tres en latín)³¹; al

.....
²⁶ Vid. *Dicionário de Literatura*, dir. por Jacinto do Prado Coelho, 3ª ed., Porto, Figueirinhas, 1984, vol. I, pp. 52-53.

²⁷ El P. Juan Polanco, por comisión de Ignacio de Loyola, había escrito en 1553 al Provincial Manuel da Nóbrega, dándole unas normas para las cartas: unas serían “*las letras mostrables [...] tocando lo que haze a edificación*”, y por otro lado, “*en letras aparte*”, las cuestiones de carácter más personal; vid. MB. I, pp. 519-520.

²⁸ Vid. Robert L. Cooper y Joshua A. Fishman, “The study of language attitudes”, *Linguistics*, 136 (The Hague - Paris, 1975), pp. 5-19.

²⁹ Vid. doc. 3, 6, 10 y 57 de *Cartas*.

³⁰ Vid. doc. 58 de *Cartas*.

³¹ Se trata respectivamente de los doc. 2 y 4 (en castellano) y los doc. 5, 7 y 8 (en latín), de *Cartas*.

soriano Diego Laínez (cinco en castellano y una en latín)³²; al valenciano Francisco de Borja (un texto en castellano³³); y, finalmente, al napolitano Claudio Acquaviva (una en portugués y dos en castellano)³⁴. Por lo que respecta al belga Everardo Mercuriano, general de la Compañía entre 1573 y 1580, tenemos noticia de dos cartas, hoy perdidas, que Anchieta le dirigió³⁵, probablemente escritas en castellano, pues en esta lengua recibió seis cartas del propio Mercuriano³⁶.

Analizando otros destinatarios particulares de las epístolas anchietanas, observamos que, en principio, a los portugueses les escribe en portugués, y a los españoles en castellano. Así por una parte, escribe en portugués al provincial de Portugal (dos textos)³⁷; a António Ribeiro (tres misivas)³⁸; a Miguel de Azeredo (una carta)³⁹; a Pero Leitão (dos textos)⁴⁰; a Manuel Viegas (una carta)⁴¹; y a Gonçalo de Oliveira, natural de Aveiro, le dirige dos textos⁴²: uno en portugués y otro en latín, como jesuita formado que podía comprender esta lengua. Y por otra parte, escribe en castellano al cántabro Francisco de Escalante (tres textos)⁴³ e igualmente al rey Felipe II (un documento)⁴⁴.

Sin embargo, a Ignacio Tolosa le escribe una carta en portugués⁴⁵, probablemente porque este jesuita de origen soriano dominaba bien esta lengua, como ya señalamos antes. Por su parte, al belga Gaspar Schetz, le escribió una carta en castellano⁴⁶, lengua que éste conocía como alto

³² Vid. doc. 12, 13, 14, 16 y 17 (en castellano) y el doc. 11 (en latín), de *Cartas*.

³³ Vid. doc. 20 de *Cartas*.

³⁴ Vid. respectivamente doc. 36 (en portugués) y doc. 39 y 53 (en castellano), de *Cartas*.

³⁵ Son los doc. señalados en *Cartas* como 24a y 31a.

³⁶ Vid. doc. 23, 24, 27, 29, 30 y 31 de *Cartas*.

³⁷ Vid. doc. 9 y 18 de *Cartas*.

³⁸ Vid. doc. 32, 35 y 45 de *Cartas*.

³⁹ Vid. doc. 50 de *Cartas*.

⁴⁰ Vid. doc. 49 y 51 de *Cartas*.

⁴¹ Vid. doc. 55 de *Cartas*.

⁴² Se trata de los dos textos anchietanos recogidos en el doc.15 de *Sermões*.

⁴³ Vid. doc. 46, 47y 48 de *Cartas*.

⁴⁴ Es el doc. 36 b. Señalemos que esta carta, escrita el 7 de agosto de 1583 a Felipe II, ya entonces rey también de Portugal y de todos sus territorios, es hasta ahora el último documento anchietano encontrado, siendo publicado por vez primera por el historiador español Antonio Rumeu de Armas en *Hispania*, 45 (1985), pp. 5-32; de aquí lo tomó Hélio Abranches Viotti, y lo insertó en la 2ª edición de las *Cartas* de Anchieta (1986).

⁴⁵ Vid. doc. 54 de *Cartas*.

⁴⁶ Vid. doc. 26 de *Cartas*.

funcionario de la monarquía hispana en los Países Bajos⁴⁷.

Hemos de decir que en el epistolario anchietano son muy frecuentes las referencias metalingüísticas, pero normalmente éstas se refieren a las lenguas indígenas: su aprendizaje del tupí, la enseñanza de oraciones en dicha lengua, la necesidad de intérpretes, etc. Sin embargo, Anchieta comienza así una carta de 1591, dirigida a Francisco de Escalante, en un texto castellano del que hasta ahora sólo se ha editado la traducción al portugués: “*Já me ia esquecendo de escrever-vos em castelhano, mas pouco importa a língua*”⁴⁸, palabras que demuestran que Anchieta tenía que hacer un acto consciente para dejar de escribir en portugués. Además, el jesuita canario se esforzaba por escribir a cada uno, siempre que podía, en su lengua materna. Prueba de ello es que, escribiendo en latín a Manuel do Couto Júnior, le añade después el resumen de un sermón, y lo hace en lengua portuguesa para que lo pueda comprender mejor el P. Vicente Rodrigues, natural de Sacavém: “*Sed ut possis Patrem Vincentium participem facere huius cibi, dicam tibi materna lingua*”⁴⁹.

El problema a la hora de su estudio lingüístico viene dado por el diferente modo de conservación de los textos: autógrafos, copias y traducciones. A este respecto señala Serafim Leite: “*As autógrafas são muito dignas de fe [...] As apógrafas, isto é, as de que não consta a existência de originais, nem sempre se apresentam puras duma ou outra comprovada adulteração*”⁵⁰. En concreto, se conservan diez cartas autógrafas de Anchieta: dos en portugués⁵¹ y siete en castellano⁵², aparte de un autógrafo latino. Es sensiblemente mayor el número de los llamados “origi-

.....

⁴⁷ Sobre la situación del castellano en esa zona desde mediados del siglo XVI y a lo largo del XVII, véase el libro de R. A. Verdonk, *La lengua española en Flandes en el siglo XVII*, Madrid, Ínsula, 1980.

⁴⁸ *Cartas*, p. 398. Ello le sirve a Anchieta para hacer una reflexión de carácter espiritual; así, continúa diciendo: “*O negócio está em agir e ser bom e não saber outra língua, senão a que sabe a obediência. Porque esta é muito entendida de Deus e própria língua sua*”.

⁴⁹ Vid. doc. 14 de *Sermões*.

⁵⁰ MB. IV, p. 76*.

⁵¹ Autógrafos portugueses son: el doc. 6 de *Cartas* y la mayor parte del doc. 14 de *Sermões*.

⁵² Se trata de los siguientes autógrafos castellanos de *Cartas*: doc. 2, 12, 13, 16, 26, 39 y 53.

nales” por estar firmados por Anchieta; algunos de los cuales incluso serían dictados por él mismo, pero en varios casos sabemos que el redactor del texto fue su secretario Luís da Fonseca⁵³. En estos casos, es casi imposible determinar a quién deben atribuirse los rasgos lingüísticos del texto –y más aún cuando manejamos textos en que no sabemos quién fue el amanuense–: si a Anchieta que dicta la carta o al amanuense que la escribe materialmente (más probable). La situación se complica todavía más si se considera que frecuentemente contamos sólo con copias de los escritos anchietanos.

En cuanto a las posibles interferencias lingüísticas entre el español y la lengua lusa, el problema es que la semejanza entre los dos idiomas hacía muy fácil esa transposición en líneas generales, pero extremadamente delicada en el detalle, y esto favorecía las convergencias e interferencias de todo tipo. Hace falta, no obstante, mucha cautela porque en ocasiones formas que aparentemente serían castellanismos, en realidad, son formas del portugués preclásico –ya sean arcaísmos o formas todavía plenamente vigentes en la lengua portuguesa de mediados del siglo XVI– sin necesaria interferencia del español⁵⁴.

Teniendo en cuenta que en los autógrafos anchietanos no suelen aparecer interferencias entre castellano y portugués, pensamos que cuando éstas aparecen de modo claro y frecuente deben ser atribuidas al amanuense o al copista. Es el caso, por ejemplo, de la larguísima carta en castellano en que Anchieta narra a Laínez su estancia en Iperoig⁵⁵, y cuyo texto se conserva en una copia contemporánea llena de lusismos, tales como: *crer, esgotan, mantenimentos, receber, vimbres*, etc; además de la presencia de las grafías *lh* y *nh*.

Finalmente, queremos constatar la abundante presencia de cultismos, tanto en los textos en portugués como en los escritos en castellano, fenómeno éste que procede de la formación humanística de Anchieta y que se impone en todos sus escritos. Estos cultismos –que podrían ser considerados “interferencias” del latín– son principalmente de tipo morfológico, afectando frecuentemente a la sufijación nominal. Así encontramos en los autógrafos anchietanos formas como: *diligentia, fornication, generationes, importantia, servitio*, etc.

.....

⁵³ Vid. *Cartas*, p. 17.

⁵⁴ Cfr. Paul Teyssier, *La Langue de Gil Vicente*, pp. 323-338.

⁵⁵ Vid. MB. IV, pp. 120-181.

Queremos terminar la presente comunicación manifestando el deseo de que pronto podamos contar con una auténtica edición crítica de las obras anchietanas, y concretamente de su epistolario completo, toda vez que han pasado treinta años desde la muerte del P. Serafim Leite⁵⁶, sin que nadie que sepamos hasta ahora, haya retomado la labor que él dejó magistralmente iniciada.

.....
⁵⁶ Serafim Leite murió el 27 de diciembre de 1969, interrumpiéndose así la edición de los documentos de *Monumenta Brasiliae*.

(Página deixada propositadamente em branco)

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
ANTÔNIO 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 Itaici	481
ERNESTO MUÑOZ MORALEDA E STELLA MARIS MOLINA DE MUÑOZ MORALEDA	
Proyección misionera de Anchieta: los primeros jesuitas del Brasil en el Tucumán	487
EVANILDO BECHARA	
Sobre influências das idéias linguísticas na <i>Arte de Gramática</i> de Anchieta	511

FAUSTO SANCHES MARTINS	
Vicissitudes da construção do Colégio das Artes	525
FERNANDO TAVEIRA DA FONSECA	
O Colégio das Artes e a Universidade	539
FRANCISCO GONZÁLEZ LUÍS	
El latín de José de Anchieta.	
Algunas consideraciones sobre el léxico	557
FREMIOT HERNÁNDEZ GONZÁLEZ	
Los estudios sobre Anchieta en las Islas Canarias	573
GERHARD DODERER	
P. José de Anchieta e a arte organística em Portugal	597
GIOVANNI RICCIARDI	
Em torno do índio escravo, com um documento inédito do	
Padre Geral dos Jesuítas, Francisco de Borja, de 1569	611
JESÚS NEGRÍN FAJARDO	
Labor pacificadora de Anchieta en Iperuí (1563): el diálogo	
como instrumento de concordia entre los pueblos	621
JOÃO BORTOLANZA	
Mitologia Pagã em <i>De Gestis Mendi de Saa</i>	629
JOÃO MANUEL NUNES TORRÃO	
A tempestade no <i>De Gestis Mendi de Saa</i>	639
JOÃO PEDRO MENDES	
Anchieta, o piaga e o outro	653
JORDI CERDÀ / ELENA LOSADA	
“Porque esta lengua se parece mucho a la bizcayna”:	
o Basco como língua pentecostal	667
JORGE ALVES OSÓRIO	
Considerações em torno do <i>De Gestis</i> do	
Pe. José de Anchieta. Cruzamentos literários	681
JOSÉ ALVES PIRES, S.J.	
Anchieta - a 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	
	<i>As 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)

