

# OS MESMOS E OS OUTROS DE JOSÉ DE ANCHIETA

Šárka GRAUOVÁ\*

- **RESUMO:** José de Anchieta, canonizado pelo papa Francisco em abril de 2014, uma das figuras fulcrais da primeira colonização do Brasil, teve no século XX uma recepção extremamente contraditória. Na tentativa de encontrar um enfoque mobilizador de uma interpretação do jesuíta que fuja aos impasses atuais, partimos do conceito de experiência, concretamente a experiência interna de Deus, de acordo com os ensinamentos de Inácio de Loyola, a experiência da “união da mente e do coração”, apoiada nas cartas jesuíticas, a experiência do encontro das culturas enquanto via persuasiva e a experiência a reboque das ideologias enquanto via conflituosa. Na segunda parte do artigo, para exemplificar as possibilidades do enfoque sugerido, analisamos o reflexo da experiência do encontro das culturas no auto *Na festa de São Lourenço*. Procurando apontar as razões para o número invulgar de leituras e desleitura, examinamos aspectos poéticos, teológicos, políticos e culturais que contribuíram para que o missionário quinhentista se tenha tornado, no pensamento de leitores modernos, um Outro mais outro que o nosso Outro costumeiro: o habitante indígena do Novo Mundo.
- **PALAVRAS-CHAVE:** José de Anchieta. Catequização. Missão jesuítica no Brasil. Teatro anchietano. Aculturação.

Surpreende, numa época que se orgulha, há décadas, de ter antenas sensíveis para tudo que seja híbrido, “contaminado” e enriquecido por “estranhas corrupções”, que a figura de José de Anchieta – cujo prestígio secular foi abalado, no século XX, tanto pela revolução modernista e seu intuito de estabelecer novos padrões para as letras nacionais como pela descoberta da diferença e da diversidade cultural das culturas indígenas – continue a ser um problema. Histórico, cultural, literário – e ético. Personagem de uma experiência transcultural como poucas, ao invés de ser visto como o *magister parens* do hibridismo brasileiro, com os seus prós e contras, Anchieta é ainda hoje em dia fragmentado em imagens contraditórias, quando não mutuamente excludentes. Quem quiser se aventurar a discorrer sobre o “canarinho de Coimbra” deve primeiro declarar de qual dos Anchietas pretende falar, pois há vários: um Anchieta histórico, de acesso difícil; um Anchieta patriarca mítico – fundador de São Paulo, fundador da literatura brasileira, fundador de uma nação cristã; um Anchieta católico e conservador, emblema da missão histórica

\* FF UK – Universidade Carolina – Faculdade de Letras – Instituto de Estudos Românicos – Praga – República Checa – 13 00 – sarka.grauova@gmail.com

dos católicos europeus de implantar a civilização no Novo Mundo; um Anchieta criador de uma estratégia de aculturação precursora dos métodos de evangelização modernos; um Anchieta bode expiatório carregado de todos os males da colonização e outros mais.

Com o aprofundamento e a divulgação dos estudos sobre os índios do litoral nos alvares da história do Brasil e a concomitante descristianização do pensamento moderno, pode ser que o jesuíta quinhentista se tenha tornado, para nosso pensamento, um outro mais outro que o nosso outro costumeiro, ou seja, o índio. Se não fosse assim, dificilmente poderíamos explicar as cada vez mais frequentes desleitura dos intérpretes imunes à dimensão histórica do texto, complementadas pela consciência de aproximação difícil de um mundo do qual perdemos a chave, da parte de pesquisadores mais conscienciosos. As linhas que se seguem procuram refletir sobre essa situação.

### As experiências de José de Anchieta

Nas últimas décadas, Anchieta se tornou objeto de interpretações e valorações das mais diversas, muitas vezes considerado como um monolito, ora aprovado, ora reprovado. Como é de esperar, a aprovação vem dos historiadores e teólogos, geralmente jesuíticos durante muito tempo guardadores exclusivos do seu legado e intérpretes incontestados de seus escritos – e não é supérfluo dizer que, para o bem e para o mal, continuamos a viver de suas transcrições, edições e traduções (Serafim Leite, S.J.; Armando Cardoso, S.J.; Hélio Abranches Viotti, S.J.; recentemente, e com um enfoque mais moderno, Maria de Fátima Medeiros Barbosa (2006), no notável *As letras e a cruz*). A reprovação vem, por razões diferentes, de outros pensadores, especialistas em antropologia, literatura, filosofia e outras ciências humanas (Darcy Ribeiro, Silviano Santiago, Roberto Schwarz, Alfredo Bosi etc.).<sup>1</sup> Recentemente, com o aprofundamento dos estudos da história das religiões,<sup>2</sup> da antropologia histórica e de outras disciplinas acadêmicas, começa a surgir um novo Anchieta, que não é mais apenas uma tela

---

<sup>1</sup> A título de exemplos, algumas citações entrecolhidas nos textos de personagens mais ou menos célebres: “[...] as astúcias bastante terroristas da evangelização [...] no teatro anchietano [...]”, de Roberto Schwarz (1993, p. 10); “Durante décadas [os jesuítas] não disseram nenhuma palavra de piedade pelos milhares de índios mortos, pelas aldeias incendiadas, pelas crianças, pelas mulheres e homens escravizados, aos milhões. Tudo isso eles viram silentes. Ou até mesmo, como Anchieta, cantando essas façanhas em milhares de versos servis.”, de Darcy Ribeiro (1995, p. 62); “Os modos das civilizações indígenas foram demonizados em textos catequéticos como os de Anchieta, especialmente em seus autos, a fim de justificar seu massacre cultural, mas principalmente físico”, de Maria Cândida Ferreira de Almeida (2002, p. 112); “[...] massacre, revestido de catequese [...]”, de Luzia Aparecida Oliva dos Santos (2009, p. 64).

<sup>2</sup> Confira especialmente Agnolin (2007).

de projeção das ideologias, atitudes políticas e anseios nacionais,<sup>3</sup> mas um homem situado nas lutas de seu tempo. E veremos se a longamente discutida canonização do jesuíta, beatificado por João Paulo II, trará alguns enfoques novos para esse campo da batalha secular.

Um entendimento melhor pode surgir das tentativas de discernimento de várias ordens do discurso, embora uma **foucaultização** excessiva do jesuíta, agora membro de uma sociedade de discurso totalitária, pode levar antes a novos desvios e projeções arbitrárias, do que ao retrato de um Anchieta mais compreensivo e condizente com sua época. Tal configuração dever-se-ia ao fato de que os anos heroicos da missão jesuítica (c. 1556-1570), que cobrem um quarto importante da atuação de José de Anchieta no Brasil, foram imbuídos de um espírito muito mais espontâneo e criador do que era costume em outros tempos e lugares de atuação da Companhia de Jesus. Mais flexível parece a “interpretação a partir do povo” de Eduardo Hoornaert et al. (2008), que, numa perspectiva histórica ligada à teologia da libertação, identifica os jesuítas quinhentistas com diversas práticas, ligadas a diversos discursos, muitas vezes condizentes com os destinatários com os quais os inicianos procuravam se entender.

O mesmo autor, no primeiro volume de sua *História da Igreja no Brasil*, cuja primeira edição data já de 1977, realça o fato de a evangelização não ser só um discurso ou uma doutrinação, em última instância dirigida contra o outro, mas também uma vivência (HOORNAERT et al., 2008). Ora foi justo a vivência, ou seja, a tão falada experiência que, na crise paradigmática do século XVI, minou e, no decorrer do tempo, revolucionou o antigo sistema do saber. A cultura portuguesa do Renascimento entendia a experiência de duas maneiras: como um conjunto de vivências influentes no caráter do indivíduo e como elaboração cognitiva de dados anteriormente conhecidos (VALENTIM, 2012). As duas concepções são de grande interesse para o entendimento do papel dos jesuítas no Brasil quinhentista.

No panorama português dos Quinhentos, é comum conceder-se o privilégio do “saber de experiências feito” aos “homens do mar”, cujas descobertas prático-empíricas em Portugal, infelizmente, pouco influenciaram o pensamento dos “homens de gabinete”, ou seja, a cultura portuguesa erudita, cuja ancilose iminente começa a manifestar-se no decorrer do século XVI. Mas, na taxonomia humana quinhentista, havia ainda outros seres em destaque: os “homens da missão”, cujo caso especial representam os jesuítas do Brasil, marcados por experiência quaternária, verdadeira “*crux missionariorum*”.

---

<sup>3</sup> Para uma documentada suma das muitas “invenções” de Anchieta, ver Vilar (2006, p. 21-77). Para a revista das representações de Anchieta na literatura brasileira, ver Maria Aparecida Ribeiro (2003).

## ***Experiência interna de Deus***

Vivendo na sutura de épocas, não raro capaz de antecipações geniais, Inácio de Loyola, fundando a Companhia de Jesus, proveu-a dos *Exercícios espirituais* – um manual de uso do homem moderno, “[...] *The book was a kind of simplified distillation of his own experience framed in such a way as to be useful to others*”<sup>4</sup> (O’MALLEY, 1993, p. 25). Se, por um lado, é possível entender os *Exercícios* como uma tentativa de cunhar, na Companhia de Jesus, as “regras para a produção e composição de imagens” (TORRES, 2009, p. 211) e “um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder” (FOUCAULT, 1999, p. 173); por outro, as imagens construídas a partir das cenas evangélicas, sobre as quais o exercitando medita durante as quatro semanas de recoleção, são íntimas e, por isso, mais intensas do que as imagens vindas de fora, ideações das mentes (e, possivelmente, culturas) alheias. Contemporâneo de Lutero e da sua teologia baseada na viva experiência da justificação pela graça, também Loyola fundamenta, de forma revolucionária, a sua teologia na experiência imediata do homem pós-medieval, isto é, na subjetividade: segundo a 15<sup>a</sup> Anotação Orientadora dos *Exercícios*, é mister “[...] deixar agir o Criador imediatamente com a criatura, e a criatura com o seu Criador e Senhor” (LOYOLA, 1999). Talvez essa mesma experiência justifique o fato de os jesuítas terem sido, no Brasil, a única ordem capaz de conceber uma doutrinação por meio de uma língua extraeuropeia. Essa experiência interna fica jugulada apenas no mesmo fim dos *Exercícios*, mostrando à Igreja o seu potencial opressivo, quando, na décima terceira regra, Loyola (1999) diz: “Para em tudo acertar, devemos estar sempre dispostos a que o branco, que eu vejo, acreditar que é negro, se a Igreja hierárquica assim o determina”.

Os conflitos entre os jesuítas e D. Pero Fernandes Sardinha, primeiro bispo brasileiro da diocese instituída em 1551, porém, deixam perceber que, no Brasil dos Quinhentos, a Igreja hierárquica, ou uma parte dela, era ainda contornável. Assim, Nóbrega resolve, em 1553, transferir o centro irradiador da missão jesuítica da Bahia para São Vicente, escrevendo a D. João III, irônico: “[...] deixaremos esta parte e quinhão ao Bispo e a seus Padres [...]” – chamados, em outra carta, “a escoria que de la vem” (NÓBREGA, 1955, p. 77) – “[...] o qual quer levar outro estilo com elles [índios] diferente do nosso proceder, e ho seu deve ser ho melhor, pois hé muito virtuoso, zeloso e letrado, e em tudo muito experimentado” (NÓBREGA, 1955, p. 192). E é difícil não ver uma pontinha de malícia escatológica numa carta a Tomé de Sousa, escrita após o nefasto fim do bispo, em que se louva “Nosso Senhor em sua providencia, que permittiu que fugindo elle [o bispo] dos Gentios e da terra, tendo poucos desejos de morrer em suas mãos, fosse comido d’elles, e a mim que

---

<sup>4</sup> “O livro era uma espécie de destilação simplificado de sua própria experiência enquadrados de tal forma a ser útil aos outros” [tradução nossa].

sempre o desejei e pedi a Nosso Senhor, e mettendo-me nas ocasiões mais que elle, me foi negado” (NÓBREGA, 1955, p. 193).

### ***Experiência da “união dos ânimos”***

Graças aos trabalhos de João Adolfo Hansen (1995) e Alcir Pécora (2001), é assaz conhecido o ponderado sistema epistolário da Companhia de Jesus, com a sua meticulosa distinção entre as “cartas principais” – representativas, destinadas aos olhos estranhos intrometidos e, ao mesmo tempo, concebidas para a consolação dos próprios companheiros, compartilhando o estatuto dos sermões e das confissões e escritas segundo os dispositivos da sociedade de discurso –, e as cartas “anexas” – abertas aos conteúdos escritos “[...] a pressa da abundância do coração, concertado ou sem concerto” (PÉCORA, 2001, p. 30). Por um lado, a correspondência assídua e controlada visava fazer chegar, dentro do sistema hierárquico, a experiência do lugar das missões distante aos superiores, para esses poderem tomar decisões fundamentadas, senão na própria experiência imediata, ao menos na experiência de sua gente. No entanto, essa correspondência tinha como objetivo também compartilhar a “mesma febre de fé” (PÉCORA, 2001, p. 28) que irmanava os epistológrafos e as suas comunidades com outros membros da ordem em experiências devocionais comuns.

Decerto não era coisa fácil. Quem já escreveu do estrangeiro para casa sabe o quanto é preciso traduzir e aproximar o visto dos conceitos e pré-conceitos da pátria para incitar uma “união de ânimos”. Alcir Pécora (2001, p. 28) chama a atenção para o “enorme esforço de vontade e inteligência” exigido para se chegar a uma interpretação consistente dos acontecimentos e do seu sentido. As cartas jesuítas, diz ele, iam construindo o “[...] caminho que, depois, anacronicamente, pensamos existir antes ou independentemente da andança deles” (PÉCORA, 2001, p. 18).

Na verdade, os jesuítas seguiram uma matriz comum, que pautava a história segundo as escrituras e fazia a vida missionária retomar os papéis de Jesus Cristo, apóstolos e mártires. Virou costume julgar a atuação missionária dos jesuítas segundo as cartas, relegando a produção dramática para segundo plano. Na formulação sintética de Helena H. Nagamine Brandão (2000, p. 110),

[...] ao contrário da obra em verso que exigia, por necessidade didática, uma atmosfera empática entre o catequizador e o catequizado, permitindo aflorar a sensibilidade do poeta e conseqüentemente camuflar [...] a ideologia colonizadora, a prosa [...] revela-nos [...] um Anchieta [...] engajado num projeto colonizador.

Mas quem pode medir a distância entre a carta de vez em quando escrita e a vida continuamente vivida?

### ***Experiência do encontro das culturas (via persuasiva)***<sup>5</sup>

Os jesuítas portugueses foram enviados para o Novo Mundo como membros de uma nova ordem voltada para as necessidades da propagação da fé, decorrentes da globalização do mundo na esteira das rotas dos descobrimentos. No entanto, mesmo dentro dessa ordem progressista, fizeram uma experiência pioneira, comparável apenas ao trabalho missionário de Francisco Xavier. Para fazer uma comparação, os primeiros jesuítas espanhóis começaram a trabalhar no atual México somente a partir de 1576, e em Tucumán, na Argentina, a partir de 1586; assim como é posterior à estada de Matteo Ricci, em Macau, e na China, e a de Roberto Nobili em Goa (1556).

Foi absorvendo o amplo leque de experiências dos primeiros missionários que a Companhia decidiu imprimir ao trabalho dos seus membros um conceito de missão obediente a regras mais estritas, contribuintes à unidade de uma ordem crescente na conturbada idade confessional (se a Companhia de Jesus na data da morte de Inácio de Loyola teve mil membros, até 1600 esse número foi multiplicado por oito, havendo, só no Brasil, 165 jesuítas).<sup>6</sup> Uma dessas regras, incluída na *Ratio Studiorum*, veio estipular também a língua das representações dramáticas. Simbolicamente, terminava o período durante o qual parecia que, no Brasil – de maneira semelhante à América Espanhola –, talvez pudesse nascer uma alta cultura trazendo em seu bojo, além da cultura portuguesa dominante, também o legado dos índios. A “ordem do diálogo”, que, nascendo do contato face a face, lança pontes e esbate as margens de discordância, foi condenada a papel secundário.

No século XVI, porém, ainda que brevemente, podemos pensar a “[...] evangelização como um modo de ser e de agir em decorrência do ser, [que] vai ao encontro do outro como quem tenta perceber, na revelação do outro, a revelação de Deus [...]” (HOORNAERT et al., 2008, p. 28) ou “via amorosa” (PÉCORA, 2001, p. 47). O fato de uma visão ser utópica não significa que, eventualmente, não apareça alguém que se sinta chamado a levá-la a efeito, especialmente num lugar com pretensões a Paraíso, tal como era o Brasil dos jesuítas dos Quinhentos.

Apesar de não absolver os jesuítas dos danos que, não raras vezes inconscientemente, causaram, seu discurso universalista, visando uma dilatação da religião cristã que desaguasse na comunidade da fé global, teve seus méritos, especialmente se comparado à atuação de outros membros da Igreja tridentina e pós-tridentina. Patente no teatro de José de Anchieta, cujo primeiro auto, decerto não por acaso, leva o título *Auto da Pregação Universal*, o universalismo desconsidera

<sup>5</sup> Por achá-los muito pertinentes, emprestei aqui os termos que Luis Filipe Barreto (1989, p. 65-9) aplica à “controvérsia na sabedoria do mar”.

<sup>6</sup> Para chamamos a atenção ao caráter não sedimentado das experiências, é preciso dizer que o próprio Nóbrega (1955, p. 159) chegou a escrever que os jesuítas “por experiência” chegaram a ver as dificuldades de converter os índios “por amor”.

a cultura de origem em prol do caminho comum. Isso vale tanto para a cultura dos índios quanto para a cultura europeia, embora os europeus tenham demorado (e demoram?) séculos para perceber até que ponto sua cultura é e não é universal. Assim, os jesuítas no Brasil mentalmente imitavam os tempos da cristandade antiga, quando a concepção de *nationes*, designando pessoas de mesma origem, cedeu lugar a *populus Dei*: aqueles de línguas, culturas e mentalidades diferentes poderiam, unidos por um culto, formar um todo – ou, em categorias técnicas atuais, chegar à convergência dos horizontes simbólicos.

### ***Experiência na direção da ideologia (via conflituosa)***

Em Portugal dos Quinhentos, a coroa assumiu, graças a várias bulas papais, o direito de nomear bispos, bem como o de arrecadar e administrar impostos eclesiásticos, criando assim, de fato, uma Igreja nacional. Num dizer espiritualizado, “[...] a conquista das almas acompanhara a conquista das armas [...]” (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 144), sendo assim impossibilitado o aparecimento de um Las Casas na América Portuguesa.

Texto de interpretação particularmente difícil, *De Gestis Mendi de Saa*, poema épico de três mil versos hendecassílabos latinos, é uma ilustração exemplar do ambíguo papel dos jesuítas na política do padroado. Contando, à maneira de epopeias antigas, os combates travados, *De Gestis* traça uma oposição fundamental entre as forças divinas e as forças diabólicas na conquista do Brasil, contrapondo Mem de Sá aos índios, acrescidos, no decurso do poema, dos hereges da France Antarctique.

Chamado de elogio ao etnocídio e a guerras de subjugação e extermínio, *De Gestis* ainda hoje perturba. A pregação do evangelho, na qual os jesuítas “por amor dos índios” arriscavam a própria vida, cede espaço à ideologia da Contra-Reforma e do império português. Para poder cantar os feitos do herói fundacional através do qual Deus ofereceu “luz divina” ao Brasil, Anchieta tem que reduzir seus antagonistas a bestas mais ferozes que tigres e mais vorazes que lobos, desejando “fincar os dentes em lanhos palpitações de vida” (ANCHIETA, 1970). A “ordem do diálogo” é substituída pela “ordem da confrontação”, falando de costas para os índios do Brasil e ressaltando as zonas de discordância intransponíveis.

### **Um estudo de caso: o divino e o diabólico na festa (leituras e desleituras)**

Dos quatro tipos de experiências vividas pelos jesuítas no Brasil, esta breve análise dedica-se ao terceiro. Passando ao largo de catecismos em tupi, nos últimos tempos amplamente estudados, privilegio o teatro anchietano, considerado como um potencial espaço literário híbrido, no qual o pensamento jesuítico vinha ao

encontro dos índios catequizados, apropriando-se dos elementos da sua cultura. Uma troca muito desigual, mas, não obstante, uma troca.

Apesar das dificuldades apontadas pela Crítica Textual (TORRES, 2008), reveladas a respeito daquilo que, tradicionalmente, foi chamado teatro anchietano, e apesar de a concepção do teatro anchietano como “teatro de autor” vir a ser colocada em xeque, há textos anchietanos que podemos analisar com alguma segurança no que diz respeito à sua autoria. Tomemos como exemplo do hipotético “discurso mestiço” o chamado segundo ato do auto *Na festa de São Lourenço*, uma das peças teatrais mais conhecidas e menos contestáveis de José de Anchieta. A função teve lugar em 10 de agosto de 1587 no adro da capela de São Lourenço, no aldeamento homônimo na Bahia de Guanabara, atual Niterói, e é ligada pela tradição mais antiga a seu “milagre da chuva”, no qual o então irmão José, por causa do espetáculo, retardou de três horas “[...] uma nuvem negra e temerosa, que começou a lançar de si algumas gotas de água grossas” (CAXA, 1988, p. 79).

O auto de cinco atos presumíveis, com 1500 versos,<sup>7</sup> incorpora a luta travada entre o bem, representado por dois santos e um anjo da guarda, e o mal, cujos portavozes são três diabos e dois imperadores romanos. Num desenlace previsível, o bem cristão vence o mal pagano-gentílico.

Depois do primeiro ato, consistindo de uma única cena músico-visual do martírio de São Lourenço, moqueado na brasa, no segundo ato, aparece no palco Guaixará, o rei dos diabos e guardião da aldeia indígena que, logo na primeira fala, traça uma visão da vida que ele apoia, tentando conduzir a ela os seus. Guaixará se autocaracteriza como uma personagem simétrica, ao longo da linha divisória do bem e do mal, de São Lourenço e uma estampa negativa dele, como “diabão assado”. Sem demora, faz – primeiro em monólogo e depois dialogando com seu comparsa Aimbirê – uma recomendação dos pecados universais, como a raiva, o roubo, a mancebia, a alcovitice ou a prostituição, mas inclui também pecados específicos do tempo e do lugar, ou seja, os traços da vida índia que os missionários não aprovavam: as cauinagens para incitar a feitos valentes, a dança, a pintura do corpo com jenipapo e urucum, os enfeites, o fumo, as pajelanças e os feitiços e, naturalmente, a antropofagia.

Como interpretar esse “catálogo dos vícios” ou “maus costumes”, como diziam os jesuítas? Trata-se de uma antecipada amostra do processo literário no qual as formas europeias, transpostas ao Novo Mundo, começam a macarronizar como parece sugerir Luciana Stegagno-Picchio (2004, p. 14) na sua *História da literatura brasileira*, concentrada que é no desvendamento de “um estilo local”? Será uma expressão da “visão estreita” do salvacionismo ibérico para o qual “[...] a vida do selvagem estava imersa na barbárie e as suas práticas se inspiravam

<sup>7</sup> Essa análise parte da tradução portuguesa da autoria de Eduardo Almeida Navarro (ANCHIETA, 1999).

diretamente nos demônios [...]”, como diz Alfredo Bosi (2002, p. 92)? Quer dizer que “[...] toda a leitura da ‘religião’ dos selvagens pelos missionários se realiza nos termos de uma ‘contrafação diabólica’ em que o Diabo, símio de Deus, constrói o contraponto infernal da divindade”? (POMPA, 2003, p. 27).<sup>8</sup> Significará, em última análise, o repúdio de toda a cultura ameríndia como se fosse profundamente bárbara e anticristã?

Na tentativa de encontrar uma resposta a partir das referências à cultura indígena em *Na festa de São Lourenço*, tomemos como ponto de partida os protagonistas: os diabos, Guaixará, Aimbirê e Sarauaia de cognome. Seus nomes não são acidentais, já que trazem à peça as figuras de três inimigos dos portugueses, remetendo ao fato de ser, no Brasil, o zelo missionário da Companhia de Jesus, uma ordem teoricamente supranacional, amarrado ao zelo colonizador da coroa portuguesa. Guaixará foi um cacique tamoio de Cabo Frio que, em julho de 1566, reuniu 180 canoas tamoias para atacar os portugueses. Esses, com apenas cinco navios, atraídos numa emboscada, com certeza teriam perdido a batalha se não fosse a explosão de uma canoa cheia de pólvora que fez os tamoios fugirem. A salvação improvável foi atribuída a São Sebastião. Guaixará acabou morrendo num combate naval com os portugueses em 1567.

Igualmente, os criados do arquidiabo têm os nomes ligados a acontecimentos então recentes da região. Assim como Guaixará, também o Aimbirê histórico foi um cacique tamoio, diretamente ligado à vida de Anchieta. Num episódio de 1563, conhecido como Paz de Iperoig, Anchieta ficou refém dos tamoios para que os portugueses e os tamoios vizinhos pudessem negociar a paz. Se tivesse dependido de Aimbirê, teria sido moqueado, assim como o seu companheiro Nóbrega. O nome Sarauaia, menos expressivo, parece ser uma corruptela de *sauvage*, isto é, selvagem em francês.

Essas três personagens podem ser interpretadas de duas maneiras contrárias, as quais, por si só, demonstram até que ponto temos perdido uma noção segura para chegar ao que Anchieta quis dizer: apesar da tendência reinante de indignarmo-nos com o “politicamente incorreto”, a cultura índia deixou de ser parte do campo de informação dos leitores modernos. Há quem defenda que Anchieta vê nos índios os diabos e, através das personagens de Guaixará, Aimbirê e Sarauaia, demoniza e condena toda a cultura indígena<sup>9</sup> – não havendo diferença entre o discurso de poder no *De Gestis*, inspirado na concepção jurídico-política do padroado, na qual a liberação de um índio guardado para o ritual antropofágico legitimizava guerra justa, e o discurso de festa em *Na festa de São Lourenço*. Para outros, os caciques indígenas que encabeçam a luta contra os salvíficos colonizadores portugueses são uma concretização local do diabolismo universal, forças contradivinas que operam

<sup>8</sup> A imagem do diabo como um “símio de Deus” vem de Tertuliano.

<sup>9</sup> A título de exemplo, confira Almeida (2002, p. 112-13).

em todas as culturas. Essa diferença entre uma interpretação indutiva que parte, à maneira da ciência moderna, do empírico, e outra dedutiva que parte do modelo universal, à maneira da escolástica, absolutamente não é cosmética, porque nos leva a reflexões diametralmente opostas no que diz respeito tanto à interpretação da obra quanto a uma possível intenção do autor. Entre os diabos indianizados e os índios diabolizados existe a mesma diferença que entre o fato e o contrafato.

Uma luz nessas controvérsias de interpretação pode brotar do lugar que esses diabos têm na ação do auto. O segundo ato tem lugar numa aldeia dos índios. Guaixará tem uma breve reunião estratégica com seu criado Aimbirê, para chegarem ao acordo de como enfrentar a “lei nova” inculcada aos índios pelos jesuítas. Para entender o louvor das maneiras antigas é importante saber que ele não parte do interior do mundo índio: Guaixará não diz que a cultura índia é boa por si só; do ponto de vista do “diabão”, é boa naquilo em que contraria a salvação pregada por jesuítas, ou seja, porque leva as almas à perdição e, nesse sentido, é destrutiva. Nessa parte de seu discurso, Guaixará começa dizendo “Minha lei é muito bela” e termina “[quero] todas as aldeias destruir” (ANCHIETA, 1999, p. 7). Em outro trecho, ele diz que “coisa muito boa é uma grande bebedeira” e, no mesmo fôlego, “o que esgota verdadeiramente o cauim/esse é o fazedor de mal” (ANCHIETA, 1999, p. 7). Do mesmo jeito que as bruxas de *Macbeth* proclamam que “*fair is foul and foul is fair*”, a “lei” de Guaixará é uma estampa negativa da “lei de Deus” e, no fundo, pressentimos a ideia patrística de que o mal, não tendo substância autônoma, é tão somente uma privação do bem. A frase “lei de Deus” (*Tupã r-ekô*) aparece três vezes nessa parte do discurso de Guaixará, e as duas leis ou ordens – a gentílica e a cristã – são o motivo que, junto com o duplo caráter do fogo – o fogo do amor edificador e o fogo do ódio mortífero – conferem ao segundo ato uma estrutura nitidamente antitética, embora não dualista. As antíteses, no caso, não são o homem branco (europeu) e o homem brasílico (índio), mas o bem e o mal, a salvação e a perdição.

Alguns pesquisadores afirmam que o “catálogo dos vícios” tem a ver com a concepção católica da moral como fundamento do comportamento cristão. Parece, porém, mais provável que tenha sua base na diferenciação jesuítica entre o paganismo politeísta antigo e a gentilidade dos índios brasileiros, ao contrário da América Hispânica carente de culto dos ídolos. Não encontrando, em princípio, na vida dos índios, elementos religiosos, os jesuítas achavam que, para a sua missão, bastava erradicar os “maus costumes” e implementar uma ordem justa, acompanhada de doutrina certa. Apenas com isso, os membros dos “povos naturais” se transformariam em homens impecáveis, pedras fundamentais do reino de Deus no Brasil (POMPA, 2003, p. 47).

Outro momento importante é a breve cena que segue. Nesta, aparece uma velha índia para dar as boas-vindas a Guaixará. Para esse ato importante em todas as

culturas, Anchieta se serve do costume índio conhecido como saudação lacrimosa (ou pranto ritual). A velha, cheia de boa vontade, nota que Guaixará cheira mal, do que deduz que é seu marido finado – e infringe os preceitos de hospitalidade, deixando-o no limiar da aldeia, desatendido (“Tu és mau. Não beberás/hoje o que eu mastigo./ Eu somente beberei tudo” (ANCHIETA, 1999, p. 11)). No auto, as velhas são, entre os cúmplices humanos do trio diabólico, as mais despachadas – Aimbirê as considera mais eficientes que feitiços. Tornam presente a viva memória da comunidade e de seus “costumes inveterados” e, enquanto tal, representam uma obstrução para o comportamento índio que ateste a “vida nova” almejada pelos jesuítas. Ao contrário dos pesquisadores feministas que veem na condenação dessas figuras não uma condenação da cultura índia, mas – para variar – uma diabolização da mulher (MOSTAÇO; MACHADO, 2006-2007, p. 2, 4 e 5), acho a oposição radical entre a (bela e cristã) Maria e a (feia e gentilica) velha um pouco artificial, como essa mesma velha atesta. Em vez de reconhecer em Guaixará um capeta cheirando a enxofre como tanto um europeu quanto um brasileiro moderno poderiam supor, a velha identifica nele o espírito do morto, uma entidade temida dos índios como o diabo é temido dos cristãos. Através da figura da velha, Anchieta procura uma nova linguagem simbólica que seria capaz de transmitir a antiga convicção e procura oferecer ao público indígena um caminho para entender o significado que o diabo tem no contexto cristão, preservando, para a parte do público composta de colonos, a conhecida hipótese do enxofre.

Sendo a velha para a comunidade tupi uma portadora de certo tipo de memória coletiva, os missionários jesuítas não acham que seja necessário arrancar essa memória pela raiz, uma vez que pode ser enxertada e utilizada para a divulgação da boa-nova cristã. Não se trata de erradicar o mundo índio, trata-se de dar-lhe uma nova orientação.

Em prol dessa interpretação é possível mencionar também o fato de que alguns tamoios, sobreviventes da batalha do Cabo Frio, viviam justamente na aldeia de São Lourenço – o que Aimbirê chega a mencionar explicitamente no texto: “Já todos os Tamoios foram.../ Poucos, amando a Deus, nesta aldeia moram, /estando a salvar-se” (ANCHIETA, 1999, p. 17). Também por isso era tão importante não deixar ninguém na dúvida sobre a qualidade destrutiva de Guaixará-diabo, enxertado na figura histórica que alguns espectadores talvez tivessem conhecido pessoalmente. Anchieta dá-se a cuidados de não deixar no auto nenhuma margem de dúvida, o que resulta num jogo de qualificativos interessantes: num espaço de duas quintilhas, a lei de Guaixará é primeiro “muito bela”, mas na mesma fala quer “todas as aldeias destruir” – e, no início da quintilha seguinte, uma bebedeira é de novo “coisa muito boa” (ANCHIETA, 1999, p. 7). *Na Festa de São Lourenço* mostra exatamente até que ponto o teatro das missões jesuítico foi capaz de incorporar o espaço cultural novo. Ao mesmo tempo, percebe-se sua tarefa principal: num processo

de doutrinação religiosa, trabalhar e modificar os conceitos do bem e do mal, do santo e do diabólico e, num processo concomitante de doutrinação cultural, alterar a representação que os índios traziam dos acontecimentos político-militares do passado recente. Os índios não tiveram grandes opções. Mas, como constata Vânia Leite Fróes (1993, p. 202), num dos estudos mais equilibrados sobre o problema, “[...] o padre [Anchieta] certamente substituiu a ‘Guerra Santa’ pelos recursos da fantasia que a sua pena e sensibilidade trouxeram à terra brasileira”.

Aimbirê, uma ordenança do todo-poderoso, do por todos temido Guaixará, acaba se confrontando com antagonistas insuperáveis, principalmente com São Lourenço, guardião da aldeia. É sintomático para a concepção anchietana dos diabos o fato de que Guaixará se vangloria de ter sido ele mesmo “quem o queimou/no tempo em que ele vivia” (ANCHIETA, 1999, p. 19), assim como flechou São Sebastião (cujo nome é, num belo jogo de línguas, no verso em tupi abreviado para “Bastião”, sendo assim sugerida sua força na defesa da aldeia). Desse modo, Guaixará é nitidamente uma versão atualizada do satã perenal, a quem as convenções do auto sacramental emprestaram a cor local.

O satã da teologia cristã permanece invisível, mas sua atividade transparece da atividade de outros seres. Por isso, Guaixará se manifesta no tempo terrenal, mas, simultaneamente, se evade dele. Se “o próprio do pensamento selvagem”, como explica Claude Lévi-Strauss (1970, p. 299), “é ser atemporal”, uma vez que “ele quer captar o mundo ao mesmo tempo como totalidade sincrônica e diacrônica”, ele vai naturalmente ao encontro do pensamento cristão de cunho medieval, para o qual “o tempo não é mais que um momento da eternidade” (LE GOFF, 1999, p. 138) – daquela eternidade agostiniana, para a qual “[...] nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente” (AGOSTINHO, 1987, p. 216).<sup>10</sup> Junto com a velha perspicaz, pode ser que deparemos com outro exemplo de um esforço de interligar, por meio da fantasia, dois mundos postos em contato pela expansão colonial europeia, mesmo se, para Anchieta, um humanista ibérico, isso signifique o retorno ao pensamento medieval. Aliás, o teatro inspirado no modelo próximo a Gil Vicente e outros dramaturgos tardomedievais surge na história do teatro muitas vezes quando é preciso repensar os fundamentos da civilização, como atesta o exemplo de Bertolt Brecht – ou a *Sincronização em Birkenwald*, única peça teatral de Viktor Frankl. Psiquiatra sobrevivente do campo de concentração, Frankl inventa uma “conferência metafísica” em que Sócrates, Espinosa e Kant, confrontados com as cenas dos padecimentos da Segunda Guerra, procuram entender o sentido do sofrimento e desvendar as razões da existência do mal na história humana. Num momento de crise de valores, a estrutura do drama medieval ajuda a descer nas raízes filosóficas das situações vividas.

---

<sup>10</sup> Para o problema do tempo em teatro religioso, ver Karnal (1998).

Como vimos, o âmago do auto *Na festa de São Lourenço* consiste na questão da vencibilidade ou invencibilidade de Guaixará – ou, na perspectiva oposta, do sucesso ou insucesso da missão jesuítica. Somos testemunhas de uma confrontação direta entre o bem e o mal, conhecida dos mistérios da Alta Idade Média. Tendo esses origem na liturgia medieval, faz parte de seus elementos constitutivos que o indivíduo-leigo fique limitado ao papel de espectador passivo dos afazeres de potências mais altas e fortes que ele. Mas o resultado do acontecer o toca, e muito.

No seu estudo “Anchieta ou as flechas opostas do sagrado”, que deu impulso a novas considerações sobre o lote do jesuíta nos crimes da colonização, Alfredo Bosi (2002, p. 92-3) considera que, para o missionário, “a vida do selvagem estava imersa na barbárie”, e “[...] não nos perguntamos se, na verdade, o que aconteceu não terá sido uma franca regressão da consciência culta europeia quando absorvida pela práxis da conquista e da colonização”. Tendo para o povo só “o didatismo alegórico rígido, autoritário” e “a moral do terror das missões”, a sua poesia “para uso próprio” já reflete “[...] o tempo da pessoa que escolhe aceitar ou recusar o amor de um Deus pessoal e entranhadamente humano”.

Se na obra do “apóstolo do Brasil” ganham voz diferentes ordens do discurso, para Bosi (2002) significa que autêntica é aquela que o “primeiro intelectual militante” na história do Brasil compartilha com a Europa. Apesar disso, o contrário não deixa de ser imaginável: é possível que Anchieta regresse no tempo e abrace o modelo dramático vicentino porque sente essa forma naturalmente crescida no contato da alta cultura medieval com a cultura popular, na esperança de conseguir encontrar um ponto que ligue seu mundo ao mundo indígena.

Os índios entravam para a história numa época em que o bispo Pero Fernandes Sardinha se escandalizava pelo fato de os jesuítas admitirem o aparecimento de danças e cantigas índias na procissão, de eles próprios adaptarem essas cantigas para servirem à louvação de Deus e ouvirem confissões com a ajuda das **línguas**. Os jesuítas, por sua vez, não concordaram com a convicção do bispo e do clero secular de que os índios não deixariam os costumes gentílicos se primeiro não comesçassem a falar português. O auto anchietano é uma tentativa de incorporar os mártires cristãos e os imperadores romanos da Antiguidade, assim como os índios brasileiros e os jesuítas portugueses, numa história de salvação, sendo essa salvação superior não somente à cultura dos índios, mas também à sua própria. As redondilhas escritas em brasílico para a *Festa de São Lourenço* são prova disso.

GRAUOVÁ, Š. The same and the other of José de Anchieta. **Itinerários**, Araraquara, n. 38, p. 193-209, jan./jun., 2014.

- **ABSTRACT:** *José de Anchieta, canonized by Pope Francis on April 2014, one of the key figures of the first colonization in Brazil, has aroused a wide range of responses from unconditional approval to fundamental disapproval in the 20th-century. In an attempt to break the stalemate, this article looks to the possibility of thinking about Anchieta from the perspective of experience: the inner experience of God according to the teaching of Ignatius of Loyola, that is, the experience of “the union of the mind and heart”, supported by the Jesuit epistolography, the experience of the meeting of cultures considered as a way to persuasion, and the experience trailing behind ideology considered as a conflictuous way. The second part of the article illustrates the possibilities of the suggested approach, analyzing the reflection of the experience of the encounter of cultures present in the dramatic composition known as On the Feast of St. Lawrence. Trying to identify reasons for the unusual number of readings and misreadings, we consider poetic, theological, political and cultural aspects that made the 16th-century missionary become, to the thinking of modern people, an Other more other than our customary Other – the native people of the New World.*
- **KEYWORDS:** *José de Anchieta. Catechization. Jesuit mission in Brazil. Theater of José de Anchieta. Acculturation.*

## Referências

- AGNOLIN, A. **Jesuítas e selvagens:** a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI–XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ALMEIDA, M. C. F. **Tornar-se outro:** o topos canibal na literatura brasileira. São Paulo: Annablume, 2002.
- ANCHIETA, J. **Feitos de Mem de Sá, governador do Brasil.** Tradução de Armando Cardoso. São Paulo: Ministério da Educação e Cultura, 1970. Disponível em: <<http://www.dominionpublico.gov.br/download/texto/bv000146.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2012.
- \_\_\_\_\_. **Teatro:** Auto de São Lourenço, auto “Na aldeia de Guaraparim”. Seleção, introdução e notas Eduardo de Almeida Navarro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BARBOSA, M. F. M. **As letras e a cruz:** pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I. (1534-1597). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006.
- BARRETO, L. F. **Os descobrimentos e a ordem do saber:** uma análise sociocultural. Lisboa: Gradiva, 1989.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

BRANDÃO, H. H. N. A catequese e colonização no discurso jesuítico. In: BARROS, D. L. P. (Ed.). **Os discursos do descobrimento: 500 e mais anos de discursos**. São Paulo: Edusp, 2000. p. 103-18.

CAXA, Q. Breve relação da vida e morte do P. José de Anchieta (escrita 1598). In: CAXA, Q.; RODRIGUES, P. **Primeiras biografias de José de Anchieta**. São Paulo: Loyola, 1988. p. 15-36.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRÓES, V. L. Teatro como missão e espaço de encontro de culturas: estudo comparativo entre o teatro português e brasileiro do século XVI. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA: MISSÃO PORTUGUESA E ENCONTRO ENTRE CULTURAS: IGREJA, SOCIEDADE E MISSIONAÇÃO, 3., 1993, Braga. **Actas...** Braga: Fundação Evangelização e Cultura, 1993. p. 183-202.

HANSEN, J. A. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega: 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 38, p. 87-119, 1995.

HOORNAERT, E. et al. (Ed.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: Primeira época: Período Colonial**. Petrópolis: Vozes, 2008.

KARNAL, L. Teatro religioso no Brasil e no México. In: \_\_\_\_\_. **Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do Século XVI**. São Paulo: Hucitec, 1998. Disponível em: <[www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public\\_html/biblioteca/livros/teatro\\_fe/index.htm](http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/livros/teatro_fe/index.htm)>. Acesso em: 24 out. 2009.

LE GOFF, J. **La civilización del Occidente medieval**. Tradução de Godofredo González. Barcelona: Paidós, 1999.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

LOPEZ, A.; MOTA, C. G. **História do Brasil: uma interpretação**. São Paulo: Senac, 2008.

LOYOLA, I. **Exercícios espirituais**. Tradução de Vital Cordeiro Dias Pereira, S.J.. Braga: Livraria A. I., 1999. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/17711972/Exercicios-Espirituais-de-Santo-Ignacio-de-Loyola-14911556>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

MOSTAÇO, E.; MACHADO, C. L. As representações do feminino no Teatro de José de Anchieta. **DAPesquisa: Revista de Investigação em Artes**, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 1-8, 2006-2007. Disponível em: <[http://www.ceart.udesc.br/revista\\_dapesquisa/volume2/numero2/cenicas/Edelcio%20-%20Carla.pdf](http://www.ceart.udesc.br/revista_dapesquisa/volume2/numero2/cenicas/Edelcio%20-%20Carla.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2012.

NÓBREGA, M. **Cartas do Brasil e mais escritos**. Coimbra: Universidade, 1955.

O'MALLEY, J. W. **The first jesuits**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

PÉCORA, A. A arte das cartas jesuíticas do Brasil. In: \_\_\_\_\_. **Máquina de gêneros**: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage. São Paulo: Edusp, 2001. p. 17-68.

POMPA, C. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2003.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. Disponível em: <[http://www.usp.br/cje/anexos/pierre/ribeiro\\_darcy\\_povo\\_brasileiro\\_formacao\\_e\\_o\\_sentido\\_do\\_brasil.pdf](http://www.usp.br/cje/anexos/pierre/ribeiro_darcy_povo_brasileiro_formacao_e_o_sentido_do_brasil.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2012.

RIBEIRO, M. A. Anchieta no Brasil: Que memória? **História Revista**, Goiânia, v. 8, n. 1-2, p. 21-56, 2003.

SANTOS, L. A. O. **O percurso da indianidade na literatura brasileira**: matizes da figuração. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. Disponível em: <[http://www.culturaacademica.com.br/\\_img/arquivos/%7BDDB183832-0D1B-44A8-BBBF-5141C0458016%7D\\_Percurso\\_da\\_indianidade\\_na\\_literatura\\_brasileira\\_V2-BxRes.pdf](http://www.culturaacademica.com.br/_img/arquivos/%7BDDB183832-0D1B-44A8-BBBF-5141C0458016%7D_Percurso_da_indianidade_na_literatura_brasileira_V2-BxRes.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2012.

SCHWARZ, R. Discutindo com Alfredo Bosi. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 36, p. 9-22, 1993. Disponível em: <[http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/70/20080625\\_dialetica\\_da\\_colonizacao.pdf](http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/70/20080625_dialetica_da_colonizacao.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2012.

STEGAGNO-PICCHIO, L. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004.

TORRES, M. M. J. O teatro jesuítico e os problemas de sua apreensão no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 169, n. 440, p. 173-189, 2008.

\_\_\_\_\_. O “livro-teatro” jesuítico: uma leitura a partir de Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Org.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 209-238.

VALENTIM, C. M. **Experiência**. Disponível em: <<http://cvc.instituto-camoes.pt/navegaort/f03.html>>. Acesso em: 21 nov. 2012.

VILAR, S. F. P. **A invenção de uma escrita**: Anchieta, os jesuítas e suas histórias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

Recebido em 30/10/2013

Aceito para publicação em 19/05/2014



