

# JOSÉ DE ANCHIETA – ENIGMA E PARADIGMA FRENTE À ALTERIDADE TUPINAMBÁ

Paulo Suess

Nas ruas de São Paulo, estátuas de Anchieta e de Anhangüera<sup>1</sup> disputam a atenção dos transeuntes. A Grande São Paulo é atravessada por uma "Via Anchieta", mas também por uma "Via dos Bandeirantes" e uma "Raposos Tavares", lembrando o chamado "ciclo de caça ao índio". O povo herdou a alquimia de sua sobrevivência dos índios colonizados e sabe como pode ser útil acender uma vela a Deus e outra ao diabo. O embate do bem contra o mal – tantas vezes invocado nos autos de Anchieta –, o povo o enfrenta nas ruas de São Paulo, onde a violência real supera a imaginação alegórica do missionário quinhentista. Hoje, os interlocutores principais de Anchieta, os tupinambá, são "Outros" desaparecidos. Sua memória pode significar lembrança e saudade, mas também indignação que visa à ruptura com a barbárie contemporânea.

## I. Herança

Encontramos José de Anchieta no Brasil num determinado momento da conquista espiritual das Américas, em que o poder político e a autoridade eclesiástica reconhecem sua interdependência complementar. Cada esfera tira deste reconhecimento as suas vantagens. Quando "Sua Alteza" determinou "mandar doze homens pelo sertão a descobrir ouro", escreve com certa ingenuidade o recém-chegado missionário, o governador Tomé de Sousa "pediu um padre, que fosse com eles em lugar de Cristo para que não fossem desamparados". E Anchieta pondera: "Eles vão buscar ouro e ele [o padre Navarro] vai buscar tesouro de almas, que naquelas partes há mui copioso".<sup>2</sup> Os missionários estavam convictos de que uma missão sem o braço armado seria uma empresa suicida. E a administração colonial sabia que sem os missionários seria impossível "segurar" os índios. "Nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência"<sup>3</sup>, relata o jovem missionário. Eclesiásticos e administradores coloniais se articularam numa aliança de parceiros que se reconhecem reciprocamente como mal menor. "Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que

---

<sup>1</sup> Anhangüera significa Diabo Velho, nome dado pelos índios ao bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva.

<sup>2</sup> VIOTTI, Hélio Abranches (org.). *Cartas*. Correspondência ativa e passiva. Obras completas, vol. 6, São Paulo, Loyola, 1984, p. 57 [1554].

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 23, p. 76 [1554].

sejam sujeitados e postos sob o jugo. Porque, para este gênero de gente, não há melhor pregação que espada e vara de ferro, na qual, mais que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o *compelle eos intrare*,"<sup>4</sup> escreve o irmão Anchieta a Diego Laínes (1558-1565), segundo Geral da Companhia de Jesus. No horizonte do "juízo final", as dores do corpo podem se tornar benefícios da misericórdia divina. A libertação da pessoa se realiza através da libertação de sua alma.

Como poeta, Anchieta é original; como missionário é herdeiro. Em sua vida, dedicada à integração do Outro na cristandade colonial, Anchieta subordina sua originalidade à sua herança. Faz de sua arte um instrumento de sua fé herdada e aprisionada no sistema colonial. Desde as *Retractationes* de Agostinho [354-430], teólogos e missionários justificam "medidas de força" com Lucas 14,23: "força as pessoas a entrarem, para que se encha a minha casa".<sup>5</sup> A teologia que deu sustentação ideológica à conquista, minimizou a relevância da "ordem natural", da "ordem não redimida pela graça", para a salvação. Os índios representavam essa natureza não redimida. Na teologia, a serviço do sistema colonial, a cultura não redimida de "*los naturales*" é barbárie.

A batalha entre as duas espadas, na época da conquista espiritual das Américas, não se trava entre Igreja e Império, mas em dimensões cosmológicas, entre Deus e o demônio, entre a ordem natural redimida pela ordem de graça e a ordem natural caída, rebelde, perversa. Portugal, Espanha e a Igreja se consideram ao lado de Deus; índios "contrários", gentios, franceses, luteranos e calvinos estão ao lado do diabo. Para Anchieta, o mundo indígena, que ele encontra, é o mundo da "desgraça". Os missionários já sabiam isso antes de chegar em suas missões. Nesta questão fundamental, a realidade confirma apenas as previsões teológicas. É preciso "vencer o diabo, mundo e carne, que continuamente contra nós pelejam e trabalham por nos vencer"<sup>6</sup>, exorta o missionário. A terra dos povos indígenas deve ser libertada "do grande cativeiro em que está do demônio"<sup>7</sup>.

Essa libertação precisa de planificação em todos os níveis. Para a Companhia de Jesus, a experiência missionária no Brasil, onde chegaram em 1549, era pioneira. No Peru, os primeiros jesuítas chegaram em 1568, no México, em 1572. Com a experiência de nove anos de catequese no Brasil, Nóbrega elaborou junto a Mem de Sá um "Plano Colonizador" [8.5.1558]. Muitas das análises do "Plano Colonizador" já se encontram na primeira carta de Anchieta, depois de ter vivido poucos meses em Piratininga.<sup>8</sup> Um discernimento pragmático norteia os passos concretos

---

<sup>4</sup> Ibidem, n. 8, p. 197 [1563].

<sup>5</sup> *Retractationes* (II 31: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 36, 137).

<sup>6</sup> ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988, p. 522 [1568].

<sup>7</sup> Ibidem, p. 96 [15.3.1555].

<sup>8</sup> VIOTTI (org.), *Cartas*, p. 67ss, passim [1554].

da Companhia nas urgências cotidianas. No contexto da expansão ibérica, os missionários partilham os preconceitos contemporâneos da cristandade contra a alteridade, sejam judeus, mouros, pagãos, protestantes, heréticos, índios, mestiços ou negros. Mas, há momentos nos quais a segurança das antigas tradições do *orbis christianus* não conforta mais a alma "toda ferida" pelo "doce amor de Deus". Num mundo dividido entre a hegemonia divina e monolítica, e a fragmentação "diabólica", Anchieta trabalha o sofrimento do indivíduo – sua própria singularidade – através de sua poesia mística. Nos poucos momentos, onde o poeta permite ao missionário quinhentista romper sua couraça colonial, ele mostra seu verdadeiro ser, muito vulnerável no meio das contingências de seu tempo. E o poeta lança sua palavra, como uma flecha, além dessas contingências, em busca da "outra vida"<sup>9</sup>, de onde recebe conforto e "força interior".

## II. Alteridade

Os missionários quinhentistas chegaram às Américas despreparados para o reconhecimento da alteridade. Desde ângulos bem diferentes de jesuítas ibéricos (Nóbrega, Anchieta, Cardim, Monteiro), de franceses (Abbeville, Évreux, Thévet e Léry - capuchinhos os primeiros, calvino o último), de portugueses (Pero de Magalhães Gandavo e Gabriel Soares de Sousa) e do náufrago alemão Hans Staden, somos bem informados sobre a realidade indígena que o olhar europeu conseguiu captar. Segundo os tratados da época, o litoral, que viria a ser Brasil, apresentava três realidades étnicas específicas:

- o território tupinambá que inclui todos os grupos tupi da faixa litorânea – como os Tupiniquin, Tamoio, Temomino, Tupinaé, Kaeté, Potiguar – desde Iguape até além do Ceará;
- o território guarani dos Carijó ou Guarani, que abarcava a bacia Paraná-Paraguai e o litoral desde a Lagoa dos Patos até Cananéia (São Paulo);
- os territórios tapuia, nome genérico para designar grupos indígenas – como os Goitacá, Aimoré, Tremembé – incravados no território tupi-guarani.<sup>10</sup>

Para conhecer o Outro de Anchieta podemos nos restringir à realidade da sociedade tupinambá, embora ele tenha tido contatos também com os Carijó e os Tapuia. Muitos costumes indígenas da época eram "interétnicas". Os Carijó-Guarani da Lagoa dos Patos e os Aimoré no sul da Bahia conheciam a antropofagia tanto como os Tupinambá. Graças às descrições quinhentistas e a

---

<sup>9</sup> Cf. ANCHIETA, José de. Em Deus, meu criador. In: IDEM, *Poesias*. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, p. 377s.

<sup>10</sup> Cf. FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia Das Letras, 1992, pp. 381-396, aqui 382ss. - Cf. CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1980, p. 101ss

estudos antropológicos recentes temos a possibilidade de compreender melhor o funcionamento e os eixos estruturantes da sociedade tupinambá.<sup>11</sup>

A sociedade tupinambá é antes de tudo uma sociedade de guerreiros. O guerreiro tupinambá é um vingador e o vingador é o homem culturalmente correto e completo. Ele acumula nomes, prestígio e mulheres. O guerreiro morto encontra o lugar das almas e a "Terra sem Mal" que se situava no imaginário tupinambá tanto num horizonte geográfico-espacial, quanto em outro escatológico-espiritual. O guerreiro é o "santo" tupinambá, já que a vingança do inimigo permite o acesso ao paraíso. "A quebra do crânio do primeiro inimigo lhe permitirá ascender à condição plena de homem."<sup>12</sup> As mulheres se recusam aos "covardes". Cada criança é filho ou filha de pai que matou um "contrário". Um homem nasce como futuro vingador. Os que nunca se vingaram, os covardes, ficam com Anhángua-diabo, que os atormenta sem cessar. O vingador é vingador de um vingador. A vingança é interminável. A memória de vinganças feitas no passado e de vinganças a serem feitas pelos parentes do prisioneiro demarca o horizonte histórico e subjetivo da sociedade tupinambá. Os inimigos se agradecem, um ao outro, a glória em vida e a "santidade" *post mortem*. A inimizade é uma necessidade da história e do além. A vingança é constitutiva para a história e a imortalidade. Ela é constitutiva para a memória do passado e para a invocação do futuro tupinambá.

A vingança é a ritualização da reciprocidade guerreira. Ela não é expressão de ódio pessoal, nem de afeto vingativo ou punitivo. Entre a captura do prisioneiro e sua morte passa um tempo variável entre alguns meses até vários anos. Durante este tempo o prisioneiro é bem tratado. A palavra "inimigo" significa também "cunhado" [*tovaja*]. O captor e futuro matador não só lhe fornece comida, mas também suas filhas. No pátio da aldeia o prisioneiro é abatido com uma única pancada. Seu executor não participa da festa antropofágica. Se retira para um prolongado resguardo, durante o qual toma um novo nome. A ritualização da vingança exemplar era a morte cerimonial do prisioneiro no terreiro. "De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matam com grandes cerimônias."<sup>13</sup> Convidados de outras aldeias, todos os parentes, homens, mulheres, crianças participam do festim.

---

<sup>11</sup> Cf. para o seguinte: CUNHA, Manuela Carneiro da/CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: *Anuário Antropológico*, 85, Rio de Janeiro (1985): 57-78. - Tb. CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS, 1986, sobretudo pp. 646-700.

<sup>12</sup> CUNHA/CASTRO, *Vingança*, p. 61.

<sup>13</sup> CARDIM, *Tratados*, p. 95s.

Para "ganhar nomes" era preciso quebrar o crânio de um "contrário" que nem sempre exigiu o ritual antropofágico na aldeia. "Ganhar nome", portanto "quebrar a cabeça do inimigo", e "riscar-se" era considerado mais importante que a antropofagia.<sup>14</sup> O próprio Anchieta se admira que "percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam (...) e toda vida se gloriam daquela egrégia vitória"<sup>15</sup>. A morte é honrosa também para os cativos e "por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste coisa morrer, e ser fedorento e comido de bichos"<sup>16</sup> e atormentado pelo "diabo". Anchieta observa bem: "Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande."<sup>17</sup> As guerras dos Tupinambá não eram carnificinas. Sua vida cotidiana era cheia de ternura. "Amam os filhos extraordinariamente (...) e não lhes dão nenhum gênero de castigo.(...)"<sup>18</sup>, nos relata Cardim. Não acumulam tesouros, nem são ciumentos. Tratam bem as mulheres e recebem seus hóspedes com lágrimas de boas vindas.

### III. Conhecimento possível

A alteridade é sempre irredutível. A evangelização, a partir da alteridade, substitui o paradigma colonial da redução da pluralidade cultural por um novo paradigma missionário que visa a construção de cristianismos culturalmente diferentes. Mas, a esfera religiosa faz parte do campo cultural. Portanto, a mudança religiosa de um grupo social representa sempre também uma transformação parcial de sua cultura. Essa transformação pode ser vista, com uma certa naturalidade, no interior das transformações históricas das quais cada cultura participa. Essas transformações podem ser orgânicas e consentidas pelo respectivo grupo social, porque aprimoram seu projeto de vida. Mas, transformações culturais podem ser também destrutivas. Onde o eixo da cultura do Outro é a vingança dos inimigos, como entre os Tupi da costa brasileira do século XVI, existem poucas possibilidades para a socialização consentida, orgânica e pacífica da mensagem cristã. Entre a prática da vingança como núcleo central da sociedade tupinambá e o perdão e a gratuidade, como novidade virtual do evangelho, não existe uma mediação gradual.

---

<sup>14</sup> Cf. CUNHA/CASTRO, *Vingança*, p. 59s.

<sup>15</sup> VIOTTI (org.), *Cartas*, n. 22, p 75s [1554].

<sup>16</sup> CARDIM, *Tratados*, p. 96.

<sup>17</sup> VIOTTI (org.), *Cartas*, n. 22, p 76.

<sup>18</sup> CARDIM. *Tratados*, , p. 91ss.

Missão significa, neste caso, ou diálogo interreligioso ou destruição de um pólo da alteridade. A segunda alternativa fere os princípios do evangelho. Na negação dos seus propósitos de "perdão", "paz" e "amor", a cristandade colonial – vingativa e violenta contra os "inimigos" da fé – se aproximou da sociedade tupinambá. Combateu o Outro, como inimigo da fé, para ter acesso ao paraíso.

A partir de sua convivência com os Tupinambá, Anchieta tinha boas condições de conhecê-los em sua originalidade. Conhecer, no paradigma ocidental, significa "objetivar". Mas, Anchieta tinha poucas possibilidades de reconhecê-los em sua alteridade subjetiva. A teologia colonial dissocia o conhecimento do reconhecimento.<sup>19</sup> Não podemos cobrar-lhe leituras antropológicas e chaves hermenêuticas do século XX. Mas, em todas as épocas encontramos pessoas que romperam com o cerco etnocêntrico de tradições, na respectiva época, culturalmente corretas. A consciência quinhentista possível encontramos, por exemplo, na consciência leiga de Montaigne e Gil Vicente. Michel de Montaigne [1533-1592], um contemporâneo de Anchieta, não precisava romper com a Igreja Católica para relativizar o etnocentrismo de sua época. Em seus *Ensaios*, de 1580, comenta os mais diferentes costumes e procura entendê-los a partir de sua lógica interna: "Não são os bárbaros motivo de maior estranheza para nós do que nós para eles".<sup>20</sup> Bem informado através de um homem "que voltava do Novo Mundo", Montaigne opinava sobre os tópicos mais comentados da cultura tupinambá, como a antropofagia, a poligamia, a nudez, o ser guerreiro, e chega a conclusão surpreendente para a época: "Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra."<sup>21</sup> Nós, conclui Montaigne, "os excedemos em toda sorte de barbaridades" [íbd.]. E os três índios que estiveram em Ruão, na França, estranharam, segundo Montaigne, que "há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros" [íbd.]. A sensibilidade leiga de Montaigne foi, provavelmente, mais evangélica que a prática dos missionários quinhentistas. Anchieta participou da conquista espiritual com as armas que lhe eram peculiares: o conhecimento da cultura tupi, sobretudo da língua, e a poesia. De Gil Vicente aprendeu a arte dos "autos".<sup>22</sup> Gil era um observador crítico da sociedade feudal. Nas alegorias vicentinas que seguem

---

<sup>19</sup> No Antigo Testamento, sobretudo no livro Gênesis, a palavra "iadá" pode significar conhecer, saber, reconhecer, amor conjugal, enfim, penetrar no mistério de um acontecimento ou de uma pessoa.

<sup>20</sup> MONTAIGNE, Michel de. *Ensaios*. São Paulo, Abril Cultural, 1972, I/XXIII: Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor, p. 61-69. aqui 62s.65 [1.23].

<sup>21</sup> Ibidem, p. 105ss, 109 [1,31].

<sup>22</sup> Cf. VICENTE, Gil. *Obras completas*. Lisboa, Lello, 1965 [1562].

formalmente a tradição do teatro medieval, a corrupção do aparelho ideológico e das castas políticas são abertamente denunciadas. Quem "ganha" condução na "Barca do Inferno" [1517] para o inferno são o Fidalgo, como representante de sua classe, o Juiz, o Advogado, o Usurário e o Frade. O Parvo ("o bobo") e os Quatro Cavaleiros da Cruzada – "vingadores" como os Tupinambá – são convidados ao batel do Anjo e à travessia para a glória.

Anchieta não aponta em seus autos flechas literárias contra a sociedade colonial. O alvo denunciatório do teatro anchietano é a cultura indígena. Em seus autos os diabos vestem a cultura tupi e os anjos e os santos a cultura do colonizador. Em seu famoso "Auto na Festa de São Lourenço", o rei dos demônios, Guaixará, é o ex-chefe tamoio, na época, aliado dos franceses e adversário de Mem de Sá. Seus auxiliares são Aimbirê, outro ex-chefe tamoio, e Saraivaiaçu, "grande espião e traidor". As expressões significativas da cultura tupinambá – guerrear, beber cauim, dançar, vingar – são ridicularizadas na fala do ex-chefe vestido de diabo.<sup>23</sup> Cultura indígena é cultura do diabo. Os líderes antigos são apresentados como destruidores da vida dos índios através de pecados cujos conceitos não conheciam. São Lourenço e São Sebastião, ajudantes do Anjo da Guarda da aldeia, prendem os diabos. A escolha dos santos mártires já é uma crítica aberta da cultura tupinambá: São Sebastião, mártir da fidelidade, portanto, da constância, que não abjura sua fé, vive no imaginário religioso cravado de flechas. São Lourenço, martirizado na perseguição do imperador Valeriano, foi colocado numa grelha sobre brasas. Os santos apontam para os "pecados" da cultura indígena, a inconstância, a guerra e a antropofagia.

A libertação cristã, segundo os jesuítas quinhentistas, exige dos Tupinambá aceitar a mitologia do colonizador, renunciar ao seu passado histórico e odiar sua tradição cultural. O convertido é um ex-índio. "Está conosco um principal dos índios chamados Carijós (...). Digo-vos, caríssimos Irmãos, que é um mui bom cristão, homem mui discreto e nem parece ter cousa alguma de índio."<sup>24</sup> O reconhecimento como "bom cristão" está vinculado ao abandono do antigo modo de ser. Sem a valentia guerreira de Tibiriçá Martim Afonso, que se fez "inimigo de seus próprios irmãos e parentes, por amor de Deus e da sua Igreja"<sup>25</sup>, a experiência de Piratininga não teria sobrevivido. Em Tibiriçá, Anchieta reconhecia "tanto juízo e madureza que não parecia brasil"<sup>26</sup>. Na escola de Piratininga os alunos que convivem com os missionários "apartam-se tanto dos costumes dos pais, que, passando aqui perto de nós o pai de um, e visitando o filho, este muito longe esteve de lhe

---

<sup>23</sup> Cf. ANCHIETA, José de. Auto na Festa de S. Lourenço. In: *Teatro de Anchieta*. Obras completas, vol. 3, São Paulo, Loyola, 1977, p. 145ss.

<sup>24</sup> ANCHIETA, *Cartas*, p. 89s [15.3.1555].

<sup>25</sup> VIOTTI (org.), *Cartas*, n. 4, p. 194 e n. 10, p. 197.

<sup>26</sup> *Ibidem*, n. 10, p. 198.

mostrar qualquer amor filial e terno, de maneira que só por pouco tempo contra vontade e obrigado por nós, é que falou com o pai."<sup>27</sup>

Anchieta encontrou um mundo com signos semelhantes aos seus, porém, com significados muito diferentes. Mas, em muitos casos, Anchieta não encontrou signos correspondentes aos seus. Não encontrou, por exemplo, a palavra "pecado", nem a palavra "tentação". Sem tentação não há pecado; sem pecado não há necessidade de salvação. A "boa nova" pressupõe a "má notícia". Na comparação de línguas diferentes sempre "faltam" e "sobram" palavras. O estabelecimento da equivalência é um ato autoritário que nega a alteridade.

Onde José de Anchieta chegou mais longe na compreensão e decodificação dos mistérios do Outro e no reconhecimento da alteridade foi na questão da língua. Adquiriu uma habilidade lendária de se expressar na língua tupi. Depois de três anos no Brasil, com 22 de idade, já tinha composto uma gramática cujo manuscrito desde 1556 serviu para o ensino do tupi nos colégios da Companhia.<sup>28</sup> Nesta aproximação, a Companhia tenta romper o cerco colonial do aportuguesamento e da hispanização. Mas também a introdução da escrita na língua oral do Outro não é inocente. Lévi-Strauss adverte que não só nos "tristes trópicos", mas desde o Egito até a China "é necessário admitir que a função primária da publicação escrita foi a de facilitar a servidão"<sup>29</sup>. A dialética do esclarecimento despojou todos os nossos atos heróicos e civilizadores de sua veste de inocência.

#### IV. Reconhecimento

Anchieta não foi um articulador político, como Nóbrega, nem um profeta, como Las Casas. Foi antes um "beato". Não um beato de contestação, como Antônio Conselheiro, mas um beato da unanimidade, como frei Damião. Percorreu, como eles, vastas regiões. "Seu caminhar era a pé e descalço por praias, montes e vales, o qual modo nem sendo provincial mudou"<sup>30</sup>, escreve seu primeiro biógrafo. Cedo é considerado milagreiro-taumaturgo. Todos o ouviram falar em sua língua. Como poeta e catequista escreveu em espanhol, língua de sua pátria, em português para os colonos, em tupi para os índios e em latim para os eclesiásticos. Em seus gestos políticos nem sempre feliz – como todos os "beatos" do Brasil – emprestou sua voz épica à homenagem do "piedoso" Mem de Sá, terceiro governador geral do Brasil (1558-1572) que "resolve impor leis aos

---

<sup>27</sup> Ibidem, n. 14, p. 73 [1554].

<sup>28</sup> Cf. ANCHIETA, José de. *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil* [Coimbra 1595]. São Paulo, Ed. Anchieta [Ed. fac-similar], 1946.

<sup>29</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa, Edições 70, 1993, p. 284.

<sup>30</sup> CAXA, Quirício. Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta, in: IDEM/RODRIGUES, Pero. *Primeiras biografias de José de Anchieta*. Obras completas, vol. 13, São Paulo, Loyola, 1988, p. 22.



índios que vivem quais feras e refrear seus bárbaros costumes"<sup>31</sup>. Mem de Sá matou muitos Tupinambá. "Desbaratou o gentio que vivia de redor da Bahia, a quem queimou e assolou mais de trinta aldeias, e os que escaparam de mortos ou cativos, fugiram para o sertão (...)"<sup>32</sup>. Anchieta o critica só uma vez discretamente por ter dado espaço à atuação do demônio: "Neste dito ano de 1562 estando todos os índios com muita paz (...) quis o governador Mem de Sá castigar os índios do Caaeté (...) por terem morto o bispo Dom Pedro Fernandes (...). Sendo a tal sentença dada daquela maneira, (...) o demônio (...) ajudou-se do desejo que os portugueses tinham de haver escravos, tanto que em breves dias se despovoou toda a terra (...)".<sup>33</sup>

Anchieta, homem de diferentes "sistemas", soube conviver com os sacrifícios que exigiram. Estabeleceu em tudo uma prioridade absoluta, a salvação das almas. A defesa da salvação da alma é sua maneira de defender os direitos humanos. E José de Anchieta encontra em todas as circunstâncias almas para salvar. Mesmo em seu cativeiro voluntário em Iperoig – hoje Ubatuba – Anchieta continua "ensinando sempre as coisas da fé"<sup>34</sup>. Anchieta tem consciência dos custos pessoais que assume diariamente. Mal chegou ao Brasil e já escreve – com 20 anos de idade – no tom do experimentado missionário aos seus ex-companheiros da enfermaria de Coimbra: "Não basta com qualquer fervor sair de Coimbra, senão que é necessário trazer alforje cheio de virtudes adquiridas, porque de verdade os trabalhos que a companhia tem nesta terra são grandes e acontece andar um Irmão entre os índios seis, sete meses no meio da maldade e seus ministros e sem ter outro com quem conversar senão com eles (...). Não vos digo mais, senão que aparelheis grande fortaleza interior e grandes desejos de padecer."<sup>35</sup> Suportamos todo o sofrimento por causa dos eleitos.<sup>36</sup>

No combate espiritual, Anchieta é implacável; no trato humano, afável. Sempre impressionou seus interlocutores com sua "brandura" e simplicidade. Seu primeiro biógrafo lhe atesta mansidão e pobreza franciscanas. Nunca se viu ele "agastado contra ninguém, nem de casa, nem de fora. (...) O mais pobre e velho breviário e chapéu era o seu".<sup>37</sup>. Como em vida, também depois de morto, a

---

<sup>31</sup> ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa*. Poema épico. Obras completas, vol.1, São Paulo, Loyola, 1986, v.903.906s. Sobre a verdadeira autoria de *De gestis*, cujos manuscritos não têm a assinatura de Anchieta, existem ainda algumas dúvidas.

<sup>32</sup> SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, Nacional/Edusp (Brasiliana 117), 1971, cap. V, p. 132.

<sup>33</sup> ANCHIETA, *Cartas*, p. 363s [Informação dos primeiros aldeamentos].

<sup>34</sup> VIOTTI (org.), *Cartas*, n. 8, p. 216 [8.1.1565].

<sup>35</sup> ANCHIETA, *Cartas*, p. 74 [1554].

<sup>36</sup> Cf. VIOTTI (org.), *Cartas*, n. 5, p. 417 [7.9.1594].

<sup>37</sup> CAXA, Breve relação, p. 30s.

sociedade colonial incorporou Anchieta.<sup>38</sup> A função social de um beato na sociedade colonial exige a pacificação dos "contrários". O beato está ou acima dos conflitos ou está ao lado dos colonos como seu conselheiro e consolador frente às dores sofridas pela proximidade da cultura "inviável" do *Outro*.

Quando Anchieta morreu, os cinco padres de Reritiba "logo entenderam em o levar à vila". No porto da vila de Vitória o acudiram "o Administrador com todos os seus clérigos, (...) todas as confrarias (...), altos e baixos, grandes e pequenos, homens e mulheres, escravos e forros".<sup>39</sup> Na vila de Vitória a sociedade colonial recebe seu guerreiro de volta, com "pompa e honrado acompanhamento". E essa vila de Vitória lembra historicamente a vitória dos colonos lusitanos sobre os Goitacás, "senhores da costa", "muito bárbaros" e "grandes flecheiros".<sup>40</sup>

As vitórias, na América espanhola dedicadas a São Tiago, que se transfigura de mata-mouros em mata-índios, a América portuguesa dedica à Virgem Maria, vestida com uma túnica branca e um manto dourado de rainha. Com o Menino Jesus no braço esquerdo e uma coroa sobre a cabeça ela segura com a mão direita a palma da vitória.<sup>41</sup> A força histórica do imaginário religioso cristão substituiu e lembra o mito da deusa *Victória*, deusa alada com coroa e palma do vencedor, no início do quarto século afastado do Forum Romanum pelo imperador Graciano. Também as vitórias do beato inaciano eram vitórias sobre o paganismo detectado na cultura do *Outro*. As vitórias de Anchieta são facilmente cooptáveis pelo imaginário da pátria vitoriosa, pela estetização literária e pela gesta missionária. São vitórias de um Cristo mutilado.

Quando os índios souberam de sua morte "fizeram um grandíssimo pranto como soem fazer na morte de seus mui grandes principais"<sup>42</sup>. Podemos imaginar que os Tupinambá incorporaram seu padre-mestre em seu panteão de ancestrais, na comunhão dos santos guerreiros, segundo seus antigos costumes, enquanto a oficialidade colonial esperava seu "pacificador" no porto da vila de Vitória. Na Missa que foi celebrada no outro dia, o "administrador" Bartolomeu Simões Pereira chamou Anchieta "Apóstolo do Brasil". Os Tupinambá comemoram seu guerreiro, a colônia celebra seu apóstolo, a academia festeja o homem das letras - cada um com sua vela e seu Congresso.

Peregrinamos com o beato José de Anchieta de Congresso em Congresso: La Laguna, São Paulo, Coimbra, já sonhando com um novo Congresso, no ano 2003, comemorando os 450 anos da

---

<sup>38</sup> Tb. o regime militar de 64 "incorporou" Anchieta. Pelo Decreto 55.588-MEC, de 18.1.1965, o presidente Castello Branco declarou o dia 9 de junho "Dia Nacional de Anchieta".

<sup>39</sup> CAXA, Breve relação, p. 28.

<sup>40</sup> SOUSA, *Tratado descritivo*, cap. XLV, p. 96.

<sup>41</sup> Cf. MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da virgem Maria no Brasil*. 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 465ss.

<sup>42</sup> CAXA, Breve relação, p. 28.

chegada de Anchieta no Brasil. Imagino como neste "Congresso Internacional Tupinambá", do ano 2003, um pequeno grupo Tupiniquin, remanescentes dos Tupinambá, nos receberá na praia da antiga vila de Vitória com lágrimas de boas vindas. Logo na primeira noite nos apresentarão – segundo seus costumes – um auto de recebimento intitulado "Auto na Festa de São Sepé", em memória de um famoso parente seu, no sul do país, e de um afilhado missionário, um "venerável José" que em tempos remotos passou por suas terras. No auto, Sepé e José são apresentados como gêmeos fundadores do povo tupinambá. Como são poucos os remanescentes deste povo, convidaram também a população não-indígena da região para representar alguns papéis do auto. Assim, o papel do diabo, com o nome Duarte da Costa – lembrando o Segundo Governador Geral, "que por qualquer pretexto ordenava massacres contra as aldeias indígenas" – é representado pelo prefeito da cidade vizinha. Já no papel do arcanjo, com o nome Mem de Sá – grande e valente vingador dos portugueses, que ganhou muitos nomes porque quebrou muitos crânios de franceses calvinistas e índios pagãos – encontraremos Souza Cruz, neto de um fazendeiro falido da região, que por muitos anos estava em litígio com o território dos Tupiniquin.

Os anjinhos, que acompanham o arcanjo Mem de Sá, vestem trajes típicos, isto quer dizer, vestem muito pouco. Se adornaram com algumas penas, como os antigos Tamoio, Temomino, Tupinaé, Kaeté e Potiguar. No epílogo da peça aparecem os dois anjos da guarda e fundadores da aldeia, Sepé e José, um admoestando os visitantes para se esforçarem com mais afinco na busca da "terra sem males" e o outro fazendo autocrítica, porque – com suas múltiplas tarefas na corte celeste –, não defendeu suficientemente a aldeia. Naquela noite, mais tarde chamada "noite da amizade", presenciaremos ainda outras representações atualizadas, hilariantes e sérias ao mesmo tempo.

Os congressistas daquele Congresso Internacional Tupinambá, do ano 2003, assistirão o "Auto na Festa de São Sepé" mui edificadas. Sentirão que neste auto houve não apenas uma representação atualizada, mas uma nova perspectiva. Os anjos não prendem ou torturam os diabos, mas brincam e se confraternizam com eles. Nem a cultura indígena nem as culturas dos visitantes são demonizadas. A representação atualizada e a nova perspectiva produzirão entre os congressistas novos pontos de vista através de um movimento geral, um deslocamento mental e geográfico. De repente, os congressistas começarão a levantar-se. Abraçar-se-ão com os Tupiniquin e o Congresso se tornará um movimento de dança e alegria. Ao abraçar os Tupinambá/Tupiniquin – até então para muitos congressistas sobretudo objetos de estudo, já que sua atenção estava voltada a Anchieta, o poeta, gramático, lingüista, latinista, etnógrafo, naturalista e missionário – estes se sentirão reconhecidos como sujeitos, com uma densa história de sofrimento e coragem

para contar. O corpo a corpo daquela noite produzirá muitas transformações. Os cientistas anchietanos se tornarão militantes pró-tupinambá e as considerações estéticas receberão uma finalidade ética. A partir daquele Congresso, a academia se comprometerá definitivamente com a aldeia e, por extensão, com a causa da vida dos peregrinos da noite que parecia sem aurora.

Compreender pode significar encontrar um novo lugar e assumir uma nova perspectiva. O enigma Anchieta pode ser decodificado como paradigma de uma tarefa permanente, a tarefa de articular o conhecimento com a solidariedade.