UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
Programa de Literatura Brasileira

A LITERATURA DE JOSÉ DE ANCHIETA E A GÊNESE DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

Rosemeire França de Assis Rodrigues Pereira

São Paulo
2006

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS,
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA BRASILEIRA**

A LITERATURA DE JOSÉ DE ANCHIETA E A GÊNESE DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

Rosemeire França de Assis Rodrigues Pereira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro

**São Paulo
2006**

Para Raquel,

Irmã, amiga e pedagoga que suscitou em mim a vontade de conhecer a história da educação brasileira.

Para Professor Eduardo,

Orientador e amigo. Grandeza e simplicidade que me conduziram na busca e descoberta do meu eu através da literatura quinhentista.

Agradecimentos

Ao professor Doutor Eduardo de Almeida Navarro pela orientação atenta e pelas peregrinações por arquivos e bibliotecas.

A professora Doutora Maria Lucia Hilsdorf, encontro precioso em meu percurso. Fez despertar em mim a importância da história da educação para minha pesquisa.

Ao professor Doutor João Adolfo Hansen, pelas valiosas sugestões por ocasião da qualificação;

Aos amigos incondicionais Janete Marcolino, Elaine Mathias Bertoldo, Daniela Sousa Lima Zimmerman, Nanci B. de Oliveira, Inês Sassá, Ivani Ferreira Costa, Rafael Rodrigues da Silva e Nelson Rodrigues;

A minha mãe, pelas contínuas orações;

Às minhas irmãs, Dulcinéia, Dalva e Denise, pelas discussões etnológicas realizadas entre a pia e o tanque;

A meus filhos, Sérgio, Samuel, Manoel e Ana Cláudia, astros em constante brilho iluminando a minha criatividade;

Ao Sérgio, afeto e compreensão em todos os momentos.

RESUMO

Estudar a história da educação brasileira é imprescindível a todos os setores da sociedade. Visando a essa necessidade, esta pesquisa procura contribuir, por meio da análise dos escritos de Anchieta. O objetivo principal das páginas que se seguem é reforçar as novas tendências analíticas sobre a influência jesuítica nos primórdios da formação social do Brasil. A observação da produção literária de Anchieta remete a uma revisão de sua atuação dentro dos colégios e, principalmente na catequese dos índios. Sua intencionalidade e o caminho percorrido com o fim de cristianizar merecem análise cuidadosa, mesmo porque não se pode perder de vista o contexto histórico nem o ideológico nos quais se inserem os fatos. Temos aqui a leitura das cartas, da poesia, do teatro e dos registros sobre os aldeamentos, analisados após a definição clássica de educação.

Palavras-chave: Literatura, Educação, Brasil, Jesuíta e Cristianizar.

ABSTRACT

The study of Brazilian education is essential to all society levels. With This aim, this research searches to contribute the knowledge about that subject by the analysis of Anchieta's literature. The true aim of our study strengthen the new analytical trends about Jesuit influences in the beginning of social formation of Brazil. The comment of Anchieta is literary production requires a revision on his performances in Colleges and, primarily in the natives' catechism. His true intention, the way by which to christianize deserves careful analysis, because, we should not forget the historic and ideological context in which occurred those facts. We present here the reading of the letters, the poetry, theatre and comments about "aldeamentos", after display a definition of classical education.

Key words: Literature, Education, Brazil, Jesuit and Christianize.

SUMÁRIO

Resumo.....	05
Abstract.....	05
Índice.....	07
Introdução.....	10
Capítulo I: A Educação Jesuítica na Colônia – Encontro de dois mundos.....	19
Capítulo II: Os Aldeamentos e a educação do índio.....	45
Capítulo III: Análise das Cartas como registros do projeto pedagógico de Anchieta.....	73
Capítulo IV: O projeto pedagógico de Anchieta evidenciado em sua poesia.....	113
Capítulo V: O teatro como estratégia pedagógica.....	147
Conclusão.....	166
Bibliografia.....	170

ÍNDICE

Introdução.....	10
Capítulo I – A educação jesuítica na Colônia – Encontro de dois mundos.....	19
1 – Universalidade e Humanismo.....	20
2 – Humanismo e primitivismo.....	33
Capítulo II – Os aldeamentos e a educação do índio.....	45
1 – O índio como objeto de disputa.....	46
2 – Educação nos aldeamentos: processo descontínuo.....	62
Capítulo III – Análise das Cartas como registros do projeto pedagógico de Anchieta.....	73
1 – O sentido do epistolário jesuítico.....	74
2 – Diagnóstico: miscigenação, orfandade e inconstância.....	78
3 – Estratégias: primeiro, os meninos.....	95
4 – Avaliação: encontros e desencontros.....	103
Capítulo IV – O Projeto Pedagógico de Anchieta evidenciado em sua poesia.....	113
1 – A importância dos <i>contrafacta</i>	114
2 – Os fundamentos da lírica tupi.....	121
3 – A lírica portuguesa.....	133
Capítulo V – O Teatro como Estratégia Pedagógica.....	147
1 – Tentativa de transformação do código moral.....	148
2 – O Auto de São Lourenço: a embriaguez como contraponto.....	157

Conclusão.....166

Bibliografia.....170

“No princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”.

(S. João, CAP.I)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar nossa pesquisa sobre os escritos produzidos por José de Anchieta como registros dos primórdios da educação brasileira. Tencionamos discutir a eficácia ou não de seu projeto pedagógico e mensurar sua abrangência, considerando o tempo (século XVI) e o espaço (Brasil-colônia) em que se deu o processo de civilização dos nativos e formação dos colonos, sem esquecer as peculiaridades das idéias do escritor, vinculadas à Contra-Reforma no limiar da Idade Moderna.

O resultado exposto é uma pequena incursão nesse tema inesgotável que é a educação jesuítica e sua aplicação na então embrionária Província do Brasil. As leituras realizadas sempre remeteram a outras leituras. Por isso, estamos certos de que, mesmo depois de concluída a pesquisa, o caminho que conduz ao pleno conhecimento da história da educação jesuítica ainda estará no começo.

Antes de se formular qualquer observação sobre educação tornou-se necessário definir o próprio termo, isolá-lo da concepção recente de educação, aquela que se faz sob a regência de educadores profissionais em instituições definidas. Houve necessidade de analisar a concepção de educação dentro dos parâmetros da Grécia clássica, entender a essência da *paideia* como conjunto de iniciativas próprias para formação do homem no contexto social. Grosso modo, uma analogia da pedagogia jesuítica e sua intencionalidade no bojo dos objetivos coloniais europeus, mostram que a Companhia agiu, até certo ponto, iluminada pela referência da *paideia* grega, pois não formavam mais homens para o isolamento dos mosteiros, ao contrário, formavam homens para serem mensageiros de Deus nos continentes mais longínquos.

O processo educacional brasileiro no século XVI, sob o comando dos jesuítas, foi uma tentativa de transformar o nativo em outro homem, o mais próximo possível do europeu no limiar de uma “sociedade” gestada sob o estigma da desigualdade. Tal processo prevaleceu por duzentos e dez anos.

Eis aí a importância de se descobrir como ele se deu dentro de uma sociedade que tem pouco mais de quinhentos anos de vida. Impossível ignorar os fatores históricos que compuseram a essência do homem brasileiro por tanto tempo.

O primeiro capítulo apresenta um breve esboço da educação nos tempos clássicos, o fio dessa educação, que prevaleceu durante a Idade Média e a retomada dessa no século XVI e, as barreiras que foram transpostas para que sua reprodução chegasse a terras tão longínquas. De que forma os jesuítas reinventaram a educação clássica e humanista sob a censura constante da doutrina da Igreja e, que ideologia envolvia o homem peninsular. Se na antiga Grécia a *paideia* já era privilégio de poucos, na América, talvez, ela só existisse na esfera ideal dos padres da Companhia. Isso suscitou questionamentos a respeito da criação histórica de um Anchieta educador por excelência. Após essas considerações que se fizeram necessárias para a exposição do problema a ser trabalhado, indagamos: esteve o trabalho de Anchieta ao alcance de todos os índios, mestiços e brancos? Seria a catequese mesmo baseada na leitura de textos escritos? De onde vem a tradição oral na cultura da maioria esmagadora da sociedade brasileira? Como se deu o encontro entre os dois mundos? O índio aceitou pacificamente a imposição do Cristianismo? Tencionamos apenas, analisar as questões históricas e o momento exato da formação da sociedade brasileira, considerando que os jesuítas se firmaram como célebres educadores por mais de dois séculos. Afunilamos a pesquisa no desmoronamento das culturas nativas e a tentativa de substituição por outra.

Os demais capítulos são análises dos escritos de Anchieta, a saber: suas cartas: que indicam o caminho teórico e burocrático para civilização de índios e colonos; sua poesia: estritamente devocional, são composições contrafeitas a partir de cantigas medievais com o único objetivo de cristianização; seu teatro: encenações de autos religiosos que marcavam não somente paradas religiosas, mas a desestruturação do código moral indígena e a tentativa de sua substituição pelo código europeu; e suas informações históricas sobre o Brasil, para se conhecer a instituição dos aldeamentos, visto que essa estratégia embora bastante falível, foi a mais durável, pois prevaleceu até o século XIX.

É válido ressaltar que os escritos de Anchieta têm-se tornado objeto de polêmica quanto ao seu valor literário e quanto a sua inserção na literatura brasileira. Entretanto, Afrânio Coutinho (1997) defende a idéia de que “a literatura brasileira começou no século XVI, pela voz barroca dos jesuítas, em primeira linha Anchieta, que deve ser considerado seu fundador”¹. Antonio Candido, mais cuidadoso, afirma que “as origens da literatura brasileira, ou das manifestações literárias no Brasil-Colônia, prendem-se ao quinhentismo português e mais diretamente ao seiscentismo peninsular”.² Há também questionamentos sobre os escritos quinhentistas, produzidos no Brasil, se eles podem ou não ser considerados literatura brasileira ou, são apenas literatura colonial. Mais uma vez Afrânio Coutinho esclarece que tal divisão adotada por José Veríssimo não tem razão de ser, pois, literatura produzida no Brasil é brasileira, visto que, embora bastante embrionária, já comportava traços peculiares da terra e da gente.³ Ao expor esta mesma questão a respeito da literatura de viagem, Barreto (1983) afirma que:

A busca do termo universal caracterizador do estatuto de Obra Literária é uma questão em aberto. Mas não estará aí, nessa mesma indefinição a saúde do próprio saber? Da fenda por onde se pode e deve problematizar? A abertura é um convite à dúvida e hipótese, o mesmo problema em aberto excita tanto quanto a resposta em certeza inibe.⁴

Considerada literatura ou não, a obra anchietana representa um retrato minucioso do homem e do Brasil do século XVI, do qual nenhum estudioso de literatura pode prescindir. Mesmo porque tudo o que temos sobre os primórdios do Brasil são escritos de viajantes e jesuítas. A partir da *Carta de Caminha* conhecemos o Brasil pela ótica do Europeu. Defrontamos com o nativo pelas observações dos conquistadores, muitas vezes vistos como seres de caráter deformado, principalmente quando esse olhar se lança pelo filtro do cristianismo.

¹ *A literatura no Brasil*, editora Global, São Paulo, 2003: p. 110.

² Antonio Candido e José Aderaldo Castello. *Presença da Literatura Brasileira – Das origens ao Romantismo*, Difel, São Paulo, 1979: p. 11.

³ Op. Cit: p. 111.

⁴ BARRETO, Luis Filipe. *Descobrimentos e Renascimento – Formas de ser e pensar nos séculos XVI e XVII*. Casa da Moeda, Lisboa, 1983: p. 55.

A análise das cartas levou em consideração seu estilo informativo, como parte dos primeiros ensaios da produção documentária em solo brasileiro. O discurso desenvolvido nas cartas pode ser observado a partir das considerações de Hansen (1995). Em *O Nu e a Luz* (ibidem), em que ele analisa as cartas de Nóbrega, fica clara a uniformidade em que devia ser produzido todo o epistolário jesuítico. Embora, normalmente os autores deixassem transparecer suas angústias e temores, a principal intenção da Companhia era anular no indivíduo o seu “eu” e transformá-lo em parte integrante da poderosa sociedade.⁵ E foi no viés desse discurso sutil que captamos um Anchieta diferente: homem do século XVI, comprometido com suas convicções religiosas, com seu trabalho e com o ser humano, além de tudo, totalmente envolvido nas questões políticas da Colônia. Sua relação com o homem, índio ou não, é de suma importância para nosso trabalho, visto que a transformação por meio do aprendizado não se realiza sem a troca de saberes entre as pessoas. Nesse processo Anchieta aculturou e deixou-se aculturar. Mesmo assim, dentro dessa integração aparentemente de direções equivalentes, prevaleceu a superioridade do Europeu:

Da maneira dos Carijós de que outras vezes vos escrevi, e de outras nações, para as quais há por aqui aberta entrada, temos mui boas novas e muita esperança que há o Senhor de fazer em eles muito fruto, e ainda agora temos mais novas, porque há vindo aqui um principal desses índios que chamam carijós, que é senhor daquela terra, com muitos criados seus, e não veio a mais que a buscar-nos para que vamos a suas terras a ensinar-lhes; dizendo-nos sempre que eles estão lá como bestas, sem saberem as cousas de Deus, e afirmo-lhes, caríssimos Irmãos, que é bom cristão e mui discreto, que nenhuma cousa tem de índio.⁶

Fato discutido e confirmado, um dos principais intentos dos primeiros educadores que aportaram no Brasil, no século XVI, era desarraigar definitivamente dos nativos seus costumes e práticas por meio da cristianização. Com Anchieta não podia ser diferente e, assim, mostra-se tão

⁵ HANSEN, João Adolfo. *O nu e a luz: Cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558* in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, USP, São Paulo, 1995.

⁶ ANCHIETA, José de. Carta de São Vicente, 1555.p.96 in *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*.

entusiasmado com o Principal Carijó, que tão aculturado estava a ponto de não parecer índio. Isso ele reafirma em suas observações a respeito do Principal de Piratininga.

Embora buscassem com tanta porfia a desestruturação das culturas nativas, a transposição cultural oferecida pelos padres mostrou-se deficiente. Quando Anchieta repete em suas cartas que ensinava aos índios os rudimentos da fé, talvez ele próprio tivesse convicção de não poder formar cristãos plenos em sua essência. O ataque constante aos costumes mais “desprezíveis” dos nativos, como antropofagia, poligamia, bebedeira e beligerância, não representaram a destruição total de sua cultura e o transplante de outra integralmente européia. Nossa proposta é analisar nas cartas, na poesia, nos registros dos aldeamentos e no teatro anchietanos a forma como se deu essa investida. Fato indiscutível é que, em todos os escritos de Anchieta, faz-se presente o vilipêndio aos costumes brasis e, em contrapartida, a exaltação dos dogmas cristãos. Não obstante, as tentativas de educar os curumins à moda portuguesa foram-se tornando cada vez mais tênues diante das dificuldades encontradas, não só em relação ao temperamento dos brasis, mas também em relação aos constantes vetos da Metrópole e da própria Companhia de Jesus. Um deles, talvez o mais devastador, foi o impedimento para a abertura das confrarias de meninos. Era um projeto idealizado por Nóbrega, segundo o qual as sesmarias doadas por D. João III transformar-se-iam em abrigos onde os meninos índios e mamelucos seriam educados. Essas casas seriam gestoras de suas próprias despesas por meio de suas lavouras e criações. Já em prática na Bahia, esse projeto ruiu em virtude da troca do Provincial de Portugal Simão Rodrigues, protetor de Nóbrega, por Diogo Mirão. Este, não tendo muita simpatia pelo primeiro, sabotou todos os planos educacionais de Nóbrega, tendo como emissário o novo Provincial do Brasil, Luis da Grã. Segundo Mattos (1958), a partir desse momento o processo civilizador no Brasil perde o brilho inicial e supera precocemente a fase heróica.

Foi nesse contexto turbulento que se desenvolveu a atuação pedagógica de Anchieta, sempre a trabalhar com recursos escassos, improvisando suas ferramentas de trabalho. Na carta de Piratininga de 1554, um ano após sua

chegada, o jesuíta declara como se projetou a primeira escola do Planalto: casa feita de barro batido e coberta com folhas de palmeiras. Porém a falta de recursos físicos não era o único problema a ser solucionado pelos primeiros educadores do Brasil. A esse se somam as dificuldades do próprio ofício, muitas delas resultado do tremendo choque cultural pelo qual passaram os padres da Companhia. O diagnóstico da clientela, realizado por Anchieta no decorrer das cartas não é o mais animador. Há constantes oscilações nos elogios e nas detrações aos nativos. O entusiasmo é fugaz e rapidamente suprimido por observações de desânimo.

A forma como o projeto jesuítico se construiu nos primeiros anos de colônia, estudada por meio da documentação histórica, nos remete a uma nova visão sobre a atuação educadora dos inacianos, visão esta que se desenha num cenário hostil, dominado por guerras e demonstrações de forças, físicas ou metafísicas.

O menino índio, principal objeto da catequese, jamais foi educado em sua plenitude, tanto em relação à instrução formal quanto à instrução religiosa, e tal quadro estabeleceu-se a partir da abertura dos colégios. Com a substituição de Nóbrega por Luís da Grã, logo após a morte de Inácio de Loyola em 1556, o novo provincial preconizou novos rumos para a atuação dos missionários em domínios portugueses. Seguindo a tendência da Metrópole, os inacianos do Brasil rearticulam seus trabalhos dando prioridade, então, à abertura de colégios secundários para instrução de meninos brancos. A coroa financiou o novo projeto com base na mercancia do açúcar e outros produtos comercializados na Colônia e exportados para a Metrópole (redízima). Esses recursos chegaram às casas da Bahia, Rio de Janeiro e Olinda, transformando-as em colégios, que, a princípio, deviam estar abertos a toda a população indiscriminadamente, mas, segundo Hilsdorf (2003), “os jesuítas ficaram apenas com os meninos brancos, recusando os mamelucos e índios, com a justificativa de que seu propósito era formar padres para a Companhia”.

Nesses colégios, onde o plano de estudos era definido pelas *Constituições*, formuladas a partir de 1541 e pela *Ratio Studiorum* de 1599, seguia-se a tendência dos colégios europeus, com algumas adaptações. Obedeciam a uma seqüência de estudos com aulas de gramática, humanidades, retórica e

filosofia, em uma gradação que durava oito ou nove anos para a formação integral do letrado. Considerando que a residência da Bahia se transformara em colégio no ano 1564, verifica-se que a instrução projetada e objetivada para aculturação dos meninos baianos – brancos, índios e mestiços conjuntamente – foi de apenas 15 anos. Em se tratando de reformulação estrutural de costumes, esse tempo é ínfimo e dificilmente provocaria transformações profundas na essência das populações atendidas.

Segundo Mattos (1958), o período da estruturação dos colégios secundários pode ser considerado o da consolidação. Embora a política de Luís da Grã tivesse pregado um caráter franciscanizante, após a redízima os jesuítas experimentaram franco enriquecimento, fato que deu origem a desentendimentos com os colonos além dos já existentes em virtude da escravização do nativo. Em 1587, Gabriel Soares de Sousa descreve em seu *Tratado da Terra do Brasil* os bens administrados pelos padres da Companhia e a maneira confortável como estavam instalados na Bahia.

Com seus colégios bem estruturados e diante da seleta clientela, os jesuítas tornaram-se mais rígidos e impermeáveis. Os métodos usados lembravam em tudo as práticas de educação medieval, como a repetição, castigos corporais, reclusão e exclusão. Dessa forma, Mattos (*op. cit.*) observa que os colégios jesuítas nessa fase estavam desligados da realidade da maioria da população da província e seus atores haviam perdido o heroísmo apostólico (apud Hilsdorf, 2003).

Expostos esses aspectos, alcançamos o caráter dualista da educação brasileira em seus primórdios. Materializada pelo discurso de Anchieta a educação aos indígenas era incutida por meio de alegorias, as quais serão analisadas nos capítulos referentes à poesia e ao teatro. O fato é que, dentro da visão teológica, as alegorias tendem a se despir da intenção original gerando o que Alfredo Bosi (1992) chama de *mitologia paralela*. Tendo já falhado na instrução formal oferecida aos índios, os jesuítas também fracassam na condução da instrução religiosa. O que possibilitou o surgimento de uma crença marginal ao catolicismo, influenciando a formação social, as relações familiares e, principalmente, reforçando a posição de domínio ocupada pelos portugueses. A fusão do “catolicismo popular”, largamente amparado pela

simbologia das imagens e dos ritos, com a visão teológica imatura do indígena gerou uma prática religiosa *sui generis*, de embasamentos frágeis, que muitas vezes pendiam, inconscientemente, para as antigas práticas culturais ou se traduzia como ingênuo “fanatismo”. Mesmo assim, segundo Hoornaert (1978) “é preciso analisar o que se qualificou como fanatismo: ele representa uma defesa, a defesa da coesão popular diante das forças de opressão”.⁷ Para evitar essas manifestações, os jesuítas não tiveram alternativa senão disseminar o terror através da mensagem de um Deus vingador, Tupã destruidor do malvado, do beerrão, do antropófago, do polígamo...Por intermédio das tempestades devastadoras, com seus ventos veementes, das epidemias, sucedidas por longas eras de fome, Anchieta mostrava ao índio a fúria do Deus/Tupã.

Ao compreender a impossibilidade de interiorização dos dogmas por parte dos índios, Anchieta se volta para as impressões exteriores. Sua literatura traz claramente as representações do bem e do mal. No teatro e na poesia as imagens contraditórias de Deus e do diabo asseguravam uma escolha única para a sobrevivência. Confiscada a liberdade de ser e viver, para o nativo sobraram apenas duas vertentes: a da vida ou a da morte. A complexidade de suas crenças resumia-se naquele momento em Deus/bem e Diabo/mal. A não aceitação do Deus dos portugueses implicava destruição certa, como ocorreu aos caetés, aos tamoios e a tantas outras nações.

Por outro lado, trabalhando as culturas indígenas com a finalidade de desarraigá-las, Anchieta prestou à sua época e à atualidade o grande papel de divulgador das mesmas. Não fossem seus autos, sua poesia e suas cartas, faltar-nos-ia talvez uma preciosa página representativa da alma dos brasis quinhentistas. E poucos penetraram tão profundamente no espírito tupi como o padre José. Esse seu “olhar de descoberta”, voltado para o viver nativo, foi de encontro a uma tendência corrente no Renascimento: a emergência das culturas exóticas. O que resultou na elaboração de muitas gramáticas de línguas ágrafas, das quais os principais pesquisadores foram os jesuítas, como afirma Navarro (1995):

⁷ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro – 1550 – 1580*. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1978: p. 106.

As gramáticas das línguas exóticas do século XVI e da primeira metade do século XVII foram vasadas quase todas nas línguas portuguesa e espanhola. Foi esse o mais impressionante momento da universalização da cultura ibérica pelo mundo. Aos ibéricos coube a primazia de gramaticalizar, pela primeira vez, dezenas de línguas do mundo, dentre as mais faladas então.⁸

A forma como Anchieta tenta transmitir ao índio os códigos da cultura européia, conciliando-os com os das culturas nativas gera um discurso plural, o que reflete na sua maneira de educar e encarar brancos de uma forma, índios de outra e, ainda na formulação de uma terceira linha de pensamento que conduzia suas relações com os mestiços. Isso começa com sua chegada em 1553 e prevalece durante toda a sua missão no Brasil. Segundo Mattos (1958), após a redízima, os brancos tinham acesso à melhor cultura formal jesuítica oferecida nos colégios; os índios tinham suas possibilidades limitadas ao ler, escrever e contar sem contato com os brancos; os mamelucos eram simplesmente excluídos.

Em nome da “santa obediência”, Anchieta reproduziu a tendência elitista e excludente da educação ibérica em sua atuação pedagógica, como veremos no decorrer da dissertação. Entretanto, não podemos perder de vista a concepção educacional vigente no mundo civilizado da época e sua profunda ligação com a religião, ainda toda sob a influência do aprendizado da cultura clássica, comprometido com o catolicismo e censurado por ele.

⁸ *A Problemática Lingüística do Renascimento às Missões...*: pp. 78/79.

Capítulo I – A EDUCAÇÃO JESUÍTICA NA COLÔNIA – Encontro de Dois Mundos

“Porque para esse gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e a vara de ferro”.

(Carta de Piratininga – 1556)

1 – Universalidade e Humanismo

Alguns traços caracterizadores da formação e organização das sociedades antigas superaram o tempo e o espaço e alcançaram o século XVI, ficando claros ao se formarem as sociedades americanas. Isso significa que, em certos aspectos, o século do Renascimento se construiu a partir de um conhecimento que remonta à cultura clássica, passando pelas discussões da Patrística, que tem Santo Agostinho como maior representante no Ocidente, e fundindo-se ao pensamento de Tomas de Aquino, formulado a partir da síntese de Aristóteles com as Escrituras Sagradas, atravessando toda a Idade Média. Somente depois desse percurso pode-se começar a analisar o humanismo no qual os jesuítas estavam inseridos, pois, segundo Barreto (1983) “a Idade Média interpretou e leu a herança clássica duma forma integrante no cristianismo ortodoxo”⁹, e embora o Renascimento tenha proposto nova leitura dos índices medievais, “todo o século XVI vive um horizonte de profundo Cristianismo”¹⁰. “A religiosidade banha todos os lugares do mundo renascentista desde a vida privada à profissional ou pública.”¹¹

Ao saber que toda a educação jesuítica estava calcada num princípio de humanismo resultante de todas essas idéias, não se pode restringir a compreensão da educação como formal ou informal, mas analisar o fato na sua amplitude, tal como era concebido na antiga Grécia – a *paideia* - para se definir com clareza o tipo de educação adotada pelos jesuítas na catequese e nos colégios. Nesse sentido, educação não se encerra nos limites dos conhecimentos transmitidos por um preceptor. Importam, então, os conhecimentos acumulados no decorrer da vida do indivíduo em qualquer circunstância ou tempo, e transmitido pelas gerações que no período em questão integraram dada comunidade.

Ainda, antes de se desenvolver o tema acerca da interferência educacional jesuítica na Europa e, principalmente, no Brasil Colônia, é preciso deixar bem clara a ideologia que dominava a Europa no século XVI. Sabemos que um dos

⁹ Luís Filipe Barreto. *Descobrimentos e Renascimento – Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, p: 43.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ L. Febvre apud Luís Filipe Barreto, *op. cit.* p: 43.

principais intentos perseguidos pelo homem renascentista era o princípio da universalidade. Em se tratando de cristianismo, a idéia de universalidade que envolve a cultura cristã pode ter nascido nos evangelhos, com o “ide” de Cristo. Ele foi essencialmente atendido por Paulo, quando realizou várias viagens, evangelizando os maiores pólos culturais da época – Grécia e Roma; oficializou-se quando o Cristianismo tornou-se a religião do Império Romano. Por outro lado, a universalidade pode ser percebida também de outra forma: dentro da concepção de homem nos Quinhentos, “é a imagem do *homo universalis* que emerge das profundas transformações do mundo ocidental no tempo da Renascença”¹². Dado importante para tal projeto universalizante é o grande ciclo de descobertas de novas terras, o que fez dilatar os estreitos limites da cristandade e colocou o homem cristão em evidência sobre todos os *outros*. Entretanto, o contato com os *outros* abre uma profunda fenda na defendida homogeneidade humana do período medieval e se torna um dos principais problemas a serem resolvidos pela modernidade.

Na Renascença, o homem transformou-se no principal objeto de estudo dele mesmo, porém, com considerável valorização da razão, não mais pela linha aristotélica do *theorein*, mas pelo princípio do *homo operari*, feitor de seu próprio destino, o homem tal como registra Pico della Mirandola em seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem*:

Estabeleceu, portanto, o ótimo artífice que, àquele a quem nada de especificamente próprio podia conceder, fosse comum tudo o que tinha sido dado parceladamente aos outros. Assim, tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe desse modo: “Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão (...)”.¹³

Dentro desse contexto de universalidade, revelam-se no *Discurso* alguns aspectos inerentes ao Renascimento, o primeiro deles dizendo respeito ao fato de que o homem, como ser inacabado, faz-se no decorrer de sua vida. Ele se

¹² VAZ, Henrique C. L. S. J. *Antropologia Filosófica*, Edições Loyola, São Paulo, 2000: p. 80.

¹³ Della Mirandola, Giovanni Pico. *Discurso sobre a dignidade do homem*, edições 70, Lisboa, s/d: p. 51 – 53.

constrói segundo suas escolhas. Este homem que surge como matéria inacabada também está presente na metáfora usada por Jaeger (1995) a respeito da sua formação na civilização grega:

Como o oleiro modela a sua argila e o escultor suas pedras, é uma idéia ousada e criadora que se pode amadurecer no espírito daquele povo artista e pensador. A mais alta obra de arte que o seu anelo se propôs foi a criação do homem vivo. Os gregos viram pela primeira vez que a educação tem de ser também um processo de construção consciente.¹⁴

A “natureza indefinida” do homem remete ainda aos tempos do profeta Jeremias, quando a voz de Deus o fez descer até a casa do oleiro. Israel resistia como nação por meio de uma *paideia* divina transmitida pelos profetas.¹⁵ A propósito, a concepção de educação conhecida no século XVI, segundo as observações de Barros (2005), realiza um longo percurso: a Lei e os profetas interpretados pelos evangelistas e traduzidos para o grego dão origem à idéia de educação como formadora do homem, daí, a figura do homem em permanente construção percorre o caminho da cristianização do povo grego.¹⁶ Assim, para os renascentistas, que beberam copiosamente na cultura grega, o homem também é um ser que se forma no decorrer de sua existência. Como tema de constantes discussões, a formação do homem ocidental conserva em si importantes aspectos, analisados por Barreto (1983):

O homem do século XVI procura fundamentar a sua visão do mundo num elogio ao presente e ao seu valor civilizacional. Essa certeza do presente é dada pelo próprio presente em si mesmo e pelo referente afim da Antiguidade, berço frente ao qual o homem se coloca em espelho de iniciação e desejo. A relação antigos-modernos é o ponto fundamental desta construção epocal. Relação paradoxal, pois que o homem do presente procura uma ambígua conciliação da sua existência com a imagem ideal dum distante berço agora renascido e logo superado.¹⁷

¹⁴ JAEGER, Werner. *Paidéia – a formação do homem grego*. Martins Fontes, 1995: p. 13.

¹⁵ Jeremias, Cap. VXIII. Pela representação do vaso de barro, que se quebra e se refaz, a natureza humana é revelada ao profeta.

¹⁶ BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Artigo apresentado na Faculdade de Educação da USP, 2005. A autora analisa a obra inacabada de Werner Jaeger cujo título original é *Early Christianity and Greek Paidéia*.

¹⁷ *Descobrimentos e Renascimento – Formas de ser e pensar dos séculos XV e XVI*: pp. 19 – 20.

Embora ansioso por viver as novidades de suas conquistas materiais e espirituais, o homem renascentista não conseguirá apagar por completo sua herança encravada na medievalidade, de forma que, só a partir daí construirá para si um novo projeto de vida, seja conservando ou negando seu passado histórico.

O segundo aspecto observado no trecho do *Discurso* é o livre arbítrio, o qual se encontra em Santo Agostinho sua definição mais clara, pois foi a partir dos estudos das cartas de Paulo que o autor estabeleceu a proposta da livre escolha inerente ao homem.¹⁸ O homem é o senhor absoluto de suas vontades e perfeitamente capaz de escolher o que melhor lhe convém, edifica-se por si mesmo segundo a sua decisão. Em comparação aos outros seres, que possuem natureza definida e controlada por leis previamente prescritas,

“Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-o no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, arbítrio e sobretudo artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo”.¹⁹

A universalidade, sem dúvida, é erigida sobre um intenso apelo à razão. Por meio dela o homem torna-se senhor não somente de seus atos, mas da sua maneira de ser e de se colocar perante toda a criação. Pela razão ou, pelo seu mau uso, o homem também pode tornar-se superior ou extremamente inferior. Com essa idéia de autodomínio, o homem renascentista desconhece fronteiras, fator que possibilita e estimula a conquista de novas terras. No contexto de domínios de novas terras, Portugal se impõe ao mundo como o arauto da universalidade cristã, assim:

¹⁸ VAZ, Enrique C. L., S.J. Antropología Filosófica – Tomo I: pp. 64 – 66. Os escritos de Agostinho combinam com os de Paulo principalmente em I Coríntios: “Examine-se pois o homem a si mesmo”.

¹⁹ Della Mirandola, Giovanni Pico. Op. Cit.

Os Descobrimentos são a alma do Portugal Renascentista. Ao longo de Quatrocentos e Quinhentos este espaço da Europa comanda a invasão do Mundo. Vanguarda dos inícios da conquista do Mundo pela Europa, Portugal faz-se e desfaz-se nesse sentido civilizacional. Vinco e vínculo dos continentes e mares, dos homens e idéias, afirma-se como o universal transportador das mercadorias espirituais e materiais.²⁰

Dessa forma, como principais caixeiros das “mercadorias” espirituais, os jesuítas chegaram ao Brasil. Não somente influenciados pela nova face universalista despertada e reforçada pelo Renascimento, mas por aquela já existente em relação à Igreja e ao próprio cristianismo, inspirada no já citado “ide por todo mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura”. Apesar dessa idéia de domínio absoluto, não foi fácil implantar uma nova filosofia de vida ignorando o *modus vivendi* já arraigado nos nativos. Esse novo modelo de educação não se restringia em ensinar a ler, a escrever e a contar, porque esses elementos, componentes exclusivos da educação formal e escolar, eram apenas estratégias para atrair os índios às lições da civilidade conhecida pelos portugueses. Nessa cartilha de novos saberes o que mais importava era a assimilação da religião católica, a sedentarização e a dedicação ao trabalho, geralmente em ritmo de servidão. Previam-se no projeto pedagógico dos jesuítas a formação total e absoluta de cristãos fiéis ao Papa e úteis à Coroa e, pressupunha-se a transformação do gentio em agente produtivo.

Dentro do contexto da universalidade cristã, os jesuítas previam converter todos os nativos à sua visão de mundo. Para isso, seu principal objetivo era tornar os índios participantes de sua ideologia. Segundo Barreto (1983), a

Observação compreensiva do Outro civilizacional (que) coloca problemas meta-empíricos tanto mais difíceis quanto a comunicação entre portugueses e o índio se realiza através duma equívoca semiótica gestual. O encontro frente ao Outro civilizacional dá-se na base dum vazio referencial que se procura preencher através do princípio de analogia que constrói redes de identidade entre esse totalmente desconhecido e algo já conhecidos.²¹

²⁰ Luís Filipe Barreto, op.cit: p. 53.

²¹ Idem, ibidem: pp. 173 – 174.

O domínio do império universal conquistado pela Igreja romana era a chave do projeto educacional dos inicianos e os revestia de autoridade para transpor continentes e semear a sua verdade em terras recém-conquistadas. A universalidade do cristianismo fica clara em estudo realizado por Barros (*op.cit.*) no qual, à luz dos escritos de Jaeger observa que a afirmação do cristianismo como religião universal atravessou um período de três séculos de expansão da cultura grega desencadeada pelas conquistas de Alexandre e dessa forma, em torno da Bíblia organizou-se uma civilização com feições peculiares, resultantes do *kerygma* cristão e da cultura helênica²². Observa-se que o Cristianismo teve de ser adaptado conforme a mentalidade dos gregos, o que não ocorreu sem uma boa dose de racionalismo, característica também herdada pelos jesuítas por meio da síntese realizada por Tomas de Aquino. Além dessa influência estabelecida a partir do século XIII, os filhos de Loyola recebiam uma educação baseada na leitura dos poetas e filósofos clássicos.

Assim todo o caráter da educação jesuítica, a sua formação e sua intelectualidade seguiam o manual do aprendizado humanista, fundamentado na Segunda Escolástica, pois, o “aristotelismo tomista”²³ era a própria substância do ensino, o qual foi largamente usado pela Igreja contra as investidas reformistas. Entretanto,

Se a hipótese cultural (acordo entre a razão e a fé, solenemente reafirmado pelo Concílio de Trento) era adequada a tal empresa, a hipótese propriamente pedagógica ficava assaz escabrosa, pois nesse ponto é que era, talvez, mais difícil ajustar a antiga licença em artes com as novas atitudes humanistas.²⁴

Escolásticos por excelência, educados em colégios onde “desde o começo a criança é mergulhada no reino das humanidades clássicas”²⁵, os jesuítas tinham em mente as palavras de Loyola, que pouco antes de morrer, em 1556, pediu que escrevessem a Filipe II sobre a importância da vocação letrada, ponto necessário “a um bom cristão, as ciências humanas, desde os

²² BARROS, Gilda Naécia Maciel de. Op. Cit.

²³ P. Mesnard: p. 83

²⁴ P. Mesnard. A Pedagogia dos jesuítas in *Os grandes pedagogistas*: p. 81

²⁵ Ibidem: p. 77.

rudimentos da gramática até as faculdades mais elevadas(...).”²⁶ Conforme as observações de Vaz (2000), o século XVI presenciou, pelo menos, três vertentes humanistas:

De um lado a tradição cristão-medieval ainda poderosamente presente e dando ao humanismo renascentista a fisionomia de um *humanismo cristão*. De outro, o ideal de humanidade inspirado nos autores antigos e que se tentava conciliar; com maior ou menor êxito, com a tradição cristã. Finalmente, a nova sensibilidade surgida no bojo de profundas transformações nas estruturas materiais e simbólicas do mundo europeu ocidental e que nele desenham uma nova paisagem social, política e religiosa.²⁷

Inseridos nessas concepções de humanismo, os jesuítas firmaram-se como anunciadores de Cristo ao dilatar a fé católica nos territórios recém-descobertos. Partindo desse pressuposto, as missões passam a representar uma das principais preocupações para a ordem, segundo Mesnard:

A atividade missionária que se tornaria a marca registrada da Companhia estendia ante ela, tanto na Ásia pagã quanto na Europa herética, campos de ação onde o erro, solidamente implantado, não podia ser extirpado do coração da população adulta: toda esperança se concentrava nas gerações jovens.²⁸

As missões jesuíticas no Brasil obedeciam ao padrão prescrito na Europa, o primeiro objeto de abordagem devia ser o menino, visto que, segundo o Padre Bonifácio (1576), “A educação das crianças é a renovação do mundo”.²⁹ Orientado por essa concepção de educação, Anchieta registra em sua Carta de São Vicente a urgente providência dele e de Nóbrega ao chegarem à Capitania de São Vicente:

Onde ajuntaram de diversas partes muitos dos filhos dos índios, e os instruíam otimamente nos rudimentos da fé cristã, no estudo dos elementos e no escrever.³⁰

²⁶ Ibidem: p. 70.

²⁷ Henrique C. L. Vaz. S. J. op.cit: p. 78.

²⁸ Ibidem: p. 67.

²⁹ Idem, ibidem.

³⁰ Carta de Piratininga de 1554: p. 48.

Em Piratininga:

Temos uma grande escola de meninos índios, bem instruídos em leitura, escrita e em bons costumes, os quais abominam os usos de seus progenitores.³¹

Também entre os tamoios:

Logo começamos a ajuntar os meninos e meninas do lugar, com os quais também se achegavam algumas mulheres e homens, e lhes começamos a ensinar as cousas da fé, anunciando Nosso Senhor Jesus Cristo...³²

Moldar gerações tenras foi a forma dominadora como se deu a imposição da educação no Brasil, atacando o cerne das culturas nativas pela descaracterização dos jovens. Considerando a colônia o território mais extenso, por conseguinte o mais complexo a ser conquistado, o Catolicismo mostrou-se tão eficiente quanto “a vara do pastor que tange os cordeiros”. Não houve contestações? Certamente que sim, pois as tribos aqui existentes não tinham noção de *polis* e, sendo assim, reagiram ferozmente contra a destruição de suas culturas, mesmo que, para isso possuísem métodos primitivos demais para suplantam a superioridade tecnológica do conquistador. Desconheciam a metalurgia, não possuíam escrita³³ e sua liderança era frágil. Apesar disso, os jesuítas tiveram de enfrentar, no decorrer de toda a catequese, as seguidas desconfianças dos nativos, o que produzia na cristianização do Brasil um constante esvaziamento de resultados:

Assim que trabalhamos quanto podemos em os doutrinar, procurando de os apartar de seus antigos costumes: alguns crêem: a maior parte ainda permanece neles, (...).³⁴

³¹ Carta de São Vicente de 1555: p. 89.

³² Carta de São Vicente de 1565: p. 211.

³³ Informação da Província do Brasil: p. 441. “Não têm escrita, nem caracteres, nem sabem contar, nem têm dinheiro...”

³⁴ José de Anchieta. Carta de Piratininga – 1556: p. 104.

Em o qual ás vezes o trabalho é grande, que se dobra com a pouca consolação que se recebe do pouco fruto que dão campos lavrados com tantos suores.³⁵

Diante da esterilidade dos campos, reforçada pelo primitivismo dos brasis quinhentistas e por sua alienação em relação ao mundo civilizado, os jesuítas foram competentes o bastante para tentar implantar aqui o modelo de civilização vigente na Europa, pela pregação do Evangelho ou, pela espada “sagrada” de Mem de Sá, as nações indígenas foram aniquiladas em sua alteridade e assumiram o papel de participantes dos novos tempos que chegavam. Porém, em nenhum momento, os índios deixaram de reagir na tentativa de reaver sua antiga forma de vida, mesmo que essas reações provocassem a desestabilização das capitanias, como se observa na narrativa de Anchieta a respeito de uma guerra entre índios cristãos e não-cristãos:

Chegando, pois, o dia, que foi o oitavo da visitação de Nossa Senhora, deram de manhã sobre Piratininga com grande corpo de inimigos pintados e emplumados, e com grandes alaridos, aos quais saíram logo a receber os nossos discípulos, que eram mui poucos, com grande esforço, e os trataram bem mal, sendo cousa maravilhosa que se achavam e encontravam às flechadas irmãos com irmãos, primos com primos, sobrinhos com tios, e o que mais é, dois filhos que eram Cristãos, estavam conosco contra seu pai, que era contra nós: de maneira que parece que a mão de Deus os apartou assim e os forçou, sem que eles entendessem, a fazerem isto.³⁶

No trecho supracitado, analisam-se, entre muitos, dois pontos importantes: o primeiro é a conveniente separação entre índios cristianizados e índios pagãos, traço que organiza a catequese em duas visões a respeito do índio, o que a aceita e o que não a aceita. No discurso de Anchieta sabemos que os discípulos eram “mui poucos”, fato que revela mais uma vez a aridez espiritual que assolava os campos da catequese. A segunda observação diz respeito à cisão provocada pela catequese no cerne dos clãs indígenas, provocando um caos nas relações familiares, outrora desconhecido pelos nativos. Os índios se voltavam contra seus próprios familiares para defenderem os interesses dos portugueses e dos padres da Companhia.

³⁵ Carta de Piratininga – 1562: p. 187.

³⁶ Carta de São Vicente – 1563: p. 194.

É evidente que nesse espaço de infindáveis conflitos, sobrava pouca oportunidade para educação formal. Embora representasse uma forte tendência no século XVI, a popularização do conhecimento jamais encontrou guarida no projeto pedagógico jesuítico da Colônia. Anchieta deixa claro em seus escritos que o aprendizado da gramática (latim) estava reservado aos irmãos da Companhia e a uns poucos de fora que mostrassem notável engenho. Entretanto deve-se entender que o modelo de educação elitista e excludente não é invenção jesuítica. Como herança de tempos remotos, um projeto de educação para todos nunca se realizou, nem mesmo na antiga Grécia, muito menos em Roma e, na Idade Média, a educação formal se restringiu ao clero e à nobreza. A forma como se organizam as sociedades não permite que se concretize dentro delas este anseio de todos os povos do mundo civilizado. Segundo Durkheim (1962), “não existe sociedade na qual o sistema de educação não apresente duplo aspecto”.³⁷

Sendo assim, a *idéia de escolas para todos*, a “popularização” da educação formal e de suas práticas pedagógicas só seria atingida pelo Iluminismo com base nas idéias dos enciclopedistas. Entretanto, vale observar nos escritos de Frederich Eby, que a educação pública e popular já vinha sendo projetada desde 1379, quando Willian de Wykeham estabeleceu o *Novo Colégio* em Oxford, para a educação de estudantes necessitados.³⁸ Ela contou com alguns defensores também no Renascimento. Com efeito, Comenius, já no século XVII, idealizou uma escola unificada para meninos e meninas de qualquer estirpe social, a *pansophia*. Lutero propôs em seu primeiro projeto o letramento de todas as crianças a fim de que todos tivessem acesso às escrituras já vertidas para o vernáculo.³⁹ Embora tivesse nessa intenção um fim pré-determinado, sua iniciativa resultou em grande benefício para toda a sociedade.

O Renascimento pressupôs novos projetos para a civilização ocidental e o passaporte para a inclusão neles era a alfabetização. Principalmente depois do aperfeiçoamento da imprensa, em fins do século XV, o que proporcionou a

³⁷ *Educação e Sociologia*: p. 38.

³⁸ *História da Educação Moderna*. Ed. Globo, 1962. São Paulo: p. 33.

³⁹ Frederich Eby. *História da Educação*. Ed. Globo, Porto Alegre, 1970.

divulgação do conhecimento, o que durante a Idade Média esteve restrita ao clero. No decorrer desse tempo, as novas experiências nos novos continentes colocaram em xeque o pensamento defendido pela Igreja durante toda a Idade Média. Somaram-se a isso a descoberta do processo de fabricação de papel (século XIII), o aperfeiçoamento da imprensa por Gutenberg (século XV), a contundente revelação da teoria heliocêntrica (século XVI) defendida por Copérnico, o avanço nos estudos sobre Anatomia e Álgebra e, principalmente, a rejeição da escolástica medieval.

Mesmo assim, tantas mudanças não teriam eco se não pedissem imediatamente reformas estruturais nos estabelecimentos de ensino e na própria concepção educacional. Isso ocorreu primeiramente nos países Baixos e escandinavos. Guicciardini, historiador italiano, declarou que, nessa época “até os camponeses da Holanda sabiam ler e escrever bem”.⁴⁰ No reinado de Cristiano II (1513-1523), a Dinamarca já experimentava progressiva popularização do ensino, assim como a Suécia, a Noruega e a Islândia, esses dois últimos ainda províncias dinamarquesas até 1814.⁴¹ Mattos (1958) compara o atraso intelectual de Portugal, no século XVI, ao de países como Itália, Holanda e Países Escandinavos.⁴² Historicamente, é sabido que Portugal, juntamente com a Espanha foram os países que mais se conservaram sob os moldes da Igreja do período medieval. Apesar disso, sabe-se que Portugal viveu um de seus períodos áureos nos Quinhentos, em virtude das Grandes Navegações.

Em observância ao apelo de renovação das bases colegiais e das universidades, surgem as escolas trilingües, assim chamadas porque se baseavam no ensino e no conhecimento dos três idiomas clássicos fundamentais: o hebraico, o grego e o latim.⁴³

Erasmus, nascido em Roterdã e educado em Paris, tornou-se notável no domínio das línguas grega, latina e hebraica. Em virtude de seu constante intercâmbio com os pensadores ingleses Colet e More, fez-se profundo

⁴⁰ Apud Frederick Eby in *História da Educação Moderna*: p. 25.

⁴¹ MIALARET, Gaston. *História Mundial da Educação*, Rés Editora Ltda, Porto.

⁴² *Primórdios da Educação Brasileira*: p. 41.

⁴³ MARGOLIN Jean Claude. “A Educação na época dos grandes humanistas” in *História Mundial da Educação*: p. 168.

conhecedor da doutrina protestante. No entanto, recusou-se a aderir a ela, não querendo rebelar-se contra a educação na qual fora instruído até então. É interessante observar que os ecos desse novo modelo educacional chega às novas terras, não somente nas pessoas dos jesuítas, mas também com os protestantes, invasores da Guanabara. Anchieta registra a presença de um desses:

Neste mesmo tempo, um deles (herege) ensinava as artes liberais, grego e hebraico, e era mui versado na Sagrada Escritura, e por meio de seu capitão que tinha diversa opinião, ou por querer semear os erros entre os portugueses, uniu-se aqui com outros três companheiros idiotas, os quais como hospedes e peregrinos foram recebidos e tratados mui benignamente.⁴⁴

O “herege”, na verdade, era Jean de Boulez, calvinista supostamente perseguido por Villegagnon que se refugia em São Vicente com outros companheiros, mas, pelas suas idéias contrárias às dos jesuítas, é preso e condenado pela Inquisição. Embora sendo protestante, está claro no discurso de Anchieta que ele foi instruído na melhor educação humanista do período, toda ela calcada no aprendizado e leitura das línguas clássicas.⁴⁵

Assim era a formação do homem discreto do Quinhentos. Como na Antiga Grécia, a educação no século XVI exprimia os ideais de um determinado modelo de sociedade. Como a *paidea* grega alcançava apenas parte da sociedade, a mais privilegiada, principalmente a da época dos sofistas, com a inclusão de Atenas nas relações internacionais, quando a finalidade da educação não era para o povo, mas para os líderes.⁴⁶ Não seria lógico um escravo ou um camponês dispor da mesma educação dos nobres. Assim, é racional considerarmos a duplicidade da educação já nos primórdios da civilização ocidental.

Também é de grande importância observar que a *paideia* grega, no momento da fusão do Cristianismo com o Helenismo sofreu, algumas adaptações. Se a *paideia* grega tinha como ideal um modelo de formação

⁴⁴ Carta de São Vicente - 1560: p. 167.

⁴⁵ Nota 179 da Carta de São Vicente – 1560: pp. 172 – 173.

⁴⁶ Idem, Os Sofistas: p. 339.

humana, a “*paideia* cristã” buscava a formação do homem cristão, cuja essência ideológica estava nas Escrituras. Dessa forma a Bíblia passa a ocupar dentro da *paideia* cristã o mesmo lugar de importância que a filosofia ocupava dentro da *paideia* grega.⁴⁷ Pela *paideia* cristã, o homem experimentava uma forma de universalidade jamais alcançada na educação grega. O homem não é apenas cidadão do mundo, mas também cidadão do céu. Essa idéia foi defendida por Santo Agostinho quando concebeu o pensamento das duas cidades e do homem como ser itinerante.⁴⁸ Como forasteiro em terra estranha, o homem, iluminado pela palavra de Deus, vive uma incessante procura da plenitude, que só se dará após a morte. São comuns nos escritos de Anchieta os anseios de ascender ao céu. Existe a constante convicção de que o homem é apenas uma viajante na terra e seu maior objetivo deve ser a busca da beatitude:

Não foi pequena consolação essa que nos causou tão gloriosa morte, porque semelhante morte queremos todos e continuamente pedimos ao Senhor.⁴⁹

A conquista da eternidade por meio da morte representava, na verdade, não o fim, mas o início da felicidade buscada. Como ocorreu ao irmão João de Sousa, assassinado por índios carijós. Anchieta também queria para si morte semelhante.

O que se pode notar é que as idéias que norteavam a formação dos jesuítas comportavam traços das inúmeras vertentes ideológicas que envolveram a Europa no século do Renascimento. Mesmo quando a releitura do passado já tinha sido estabelecida por grande parte da Europa, os jesuítas se detiveram no pensamento medievo de Tomás de Aquino, que fundia o agostinismo ao aristotelismo, principalmente, mantendo intacta a idéia da unidade humana, amplamente defendida pela razão, principal diferença entre o homem e os outros seres, sendo, portanto o elo de ligação entre o homem e Deus.⁵⁰

⁴⁷ BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*, análise da obra de Werner Jaeger: p.7.

⁴⁸ Henrique C. L. Vaz, S. J. op.cit: pp. 65, 66 e 67. O homem busca através do tempo a perfeição e a beatitude, este é seu itinerário, cujo clímax é a eternidade, a morada celeste.

⁴⁹ Carta de São Vicente – 1555: p. 92.

⁵⁰ Henrique C. L. Vaz. Op.cit: pp. 68 – 69.

Orientados pela idéia da conversão a qualquer custo, o sentido primordial do Cristianismo, os inicianos intentaram, por meio de seu discurso transplantar na América o catolicismo tal como era concebido na Europa, ignoraram, assim, completamente, a alteridade do índio, sua cultura, suas vivências arraigadas, e acima de tudo, sua personalidade. No seu encontro com o homem da América, buscaram incessantemente, no índio, os indícios da razão concebida pelo Cristianismo e que só faziam sentido ao homem do ocidente. Até então, os índios recebiam educação segundo a tradição oral, transmitida pelos mais velhos, o que era suficiente para eles viverem em pequenas aldeias e organizados em tribos.

2 – Humanismo e primitivismo

As idéias que vinham sendo gestadas durante a Idade Média finalmente eclodem, envolvendo o homem numa nova forma de enxergar e aceitar o mundo. A Reforma, como o ápice do conflito entre o homem e a Igreja, e gerada no cerne da própria instituição, prova o poder de liberdade inerente ao homem independente da situação em que está vivendo, seja ela de repressão, de domínio ou de submissão.

Embora Portugal e Espanha tenham abraçado prontamente as idéias contra-reformistas e apoiado as decisões do Concílio de Trento, pois, temiam que seus colégios e universidades fossem contaminados pela heresia protestante, como de fato aconteceu. Depois de uma fase áurea com a contratação de humanistas célebres como André de Gouveia, o Colégio das Artes de Coimbra caiu na desconfiança da Inquisição e passou por terrível devassa, o resultado disso foi a cassação de vários mestres e sua entrega à

Companhia de Jesus⁵¹. Apesar de todas essas providências, os intelectuais portugueses não ficaram isentos das transformações culturais que sacudiram toda a Europa. Dessa forma, mesmo mantendo-se extremamente reservados dentro do catolicismo, é inegável aos jesuítas a nova maneira de encarar o conhecimento, não mais como privilégio do clero, mas acessível a todos quanto mostrassem bom engenho. Os inicianos tencionaram reproduzir em suas atitudes o cosmopolitismo e romper definitivamente as divisas do mundo em prol da cristandade.

A existência do homem peninsular do século XVI revestia-se de significado religioso. Em face disso, pode-se afirmar que “em cada português que embarca para o descobrimento do mundo, há em germe um cavaleiro andante e um místico franciscano. Um aventureiro e um santo”.⁵² Além dessa característica inerente ao povo português, no Renascimento a aventura adquiria sentido metafísico por meio de um cristianismo universalizante que “faz de Portugal um sinalizador do mundo, resultante meta-humano dum contrato estabelecido entre Deus e a Nação”.⁵³

Além do cuidado intelectual, os jesuítas tinham particular atenção com a vida religiosa. O fortalecimento dos dogmas e sua proteção absoluta representavam também grande força contra a cisão sofrida pela Igreja e a garantia da dilatação do Catolicismo entre pagãos e gentios. Esses atributos fizeram os jesuítas merecedores da concessão educacional em diversos países da Europa. Como resultado das Grandes Navegações, o desconhecimento de fronteiras foi uma das estratégias de Inácio de Loyola e possibilitou que a Companhia alcançasse proeminência sobre as demais ordens existentes naquela época e, acima de tudo, correspondesse à intenção salvacionista medieval dos países ibéricos. Em primeiro lugar e, talvez a característica que mais a diferenciou das outras, foi o fato de os jesuítas serem

⁵¹ Eduardo de Almeida Navarro. *A Problemática Lingüística do Renascimento às Missões e as Gramáticas da Língua Tupi de José de Anchieta e Luís Figueira*: p. 184. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 1995.

⁵² Jaime Cortesão apud Luís Filipe Barreto, op. cit: p. 47.

⁵³ Luís Filipe Barreto, op. Cit: p. 143.

ativos, missionários, vão ao encontro de novos fiéis, fazem catequese e se põem a serviço do Papado, para reforçar a centralização institucional e a unidade doutrinária da Igreja Católica, que estavam sendo definidas no Concílio de Trento.⁵⁴

Nesse contexto, os jesuítas promoviam “a revitalização do pensamento medieval na chamada Segunda Escolástica, que floresce no século XVI principalmente na Península Ibérica”⁵⁵, na tentativa de manter a essência do pensamento aristotélico baseado na unidade do homem e na organização do cosmo⁵⁶. Essa visão de mundo regerá o encontro dos inacianos com os índios brasis. Daí se observam o grande choque e os constantes conflitos que envolveram toda a permanência dos jesuítas no Brasil. Não há como negar que o principal motivo das dificuldades de Anchieta em sua catequese era a tentativa de negação da alteridade do índio. Segundo Barreto (1983):

O discurso sobre o outro civilizacional produzido pela cultura dos Descobrimentos é um imenso esforço em busca de novos e operacionais horizontes da linguagem e pensamento capazes de melhorar o campo de informações e compreensões sobre uma outra realidade sócio-cultural.⁵⁷

As diferenças entre o português e o índio eram o grande entrave para cristianização. Portanto, apagar as diferenças, como já disse Hilsdorf (2003), seria uma alternativa, se o outro não reagisse à intervenção e à anulação de sua cultura. A aceitação ou a recusa dos nativos em relação à doutrina cristã oferecem um retrato da esterilidade tal como é reproduzido pelo discurso anchietano. Na tremenda guerra de 1562 em Piratininga, Anchieta reconhece um ex-discípulo seu:

Mas, dos inimigos foram muitos feridos e alguns mortos, dentre os quais foi um nosso catecúmeno, que fora quase capitão dos maus, o qual sabendo que todas as mulheres se haviam de recolher à nossa casa, e que aí havia mais que roubar, veio dar

⁵⁴ HILDORF, Maria Lucia. *História da Educação Brasileira – Leituras*, Thomson, 2003, São Paulo: p. 4.

⁵⁵ Henrique C. L. Vaz, op.cit: p. 79.

⁵⁶ Idem, ibidem.

⁵⁷ Op. cit: p. 60.

combate pela cerca da nossa horta, mas aí mesmo achou uma flecha, que lhe deu pela barriga e o matou.⁵⁸

E regozija-se com os resultados da guerra, conquista que produz alguns frutos, embora duvidosos, pois “agora são forçados pela necessidade a deixar todas as suas habitações em que se haviam esparzido, e recolherem-se todos a Piratininga”⁵⁹ para não morrerem de fome, pois todos os campos foram incendiados no combate. Não obstante todas as adversidades, “era preciso um alcaide que os obrigasse a entrar na igreja”⁶⁰. Nesse contexto turbulento, os poucos frutos viçosos conquistados pelo inaciano merecem destaque. Um deles foi Martim Afonso Tibiriçá que:

Confessou-se, e no outro dia se tornou a reconciliar com grande sentimento de sua vida passada, e isto com tanto senso de madureza que não parecia homem do Brasil.⁶¹

Todavia, antes disso, o honrado cacique rompera com muitos de seus familiares por amor à igreja e amizade aos padres. A cristianização se resumia à renúncia para produzir a transformação tão almejada por Anchieta, ou então a “que sejam postos debaixo de jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e vara de ferro”.⁶²

Os escritos de Anchieta registram incansavelmente o alto preço das missões e o real valor da dilatação do Catolicismo na América. Enquanto as ordens monásticas realizavam suas atividades de maneira a alcançarem um curto raio de seus mosteiros, os jesuítas se dispuseram a contatar os gentios, evangelizar os bárbaros e combater os hereges em todo o mundo, o que implicou contato direto com o “outro civilizacional”. Segundo Barreto (1983), para o conquistador cristão, “o Outro é um imenso território de obstáculos” que não seriam superados se não houvesse constante intenção de “negação da diferença e uma afirmação da redução do Outro ao Mesmo”⁶³.

⁵⁸ Carta de São Vicente – 1563: p. 194.

⁵⁹ Idem: p. 196.

⁶⁰ Carta de São Vicente - 1563: p. 196.

⁶¹ Idem: p. 197.

⁶² Idem: p. 196.

⁶³ Luís Filipe Barreto, op. cit: p. 177.

Sendo assim, o Outro só seria persuadido se percebesse no Mesmo formas atraentes de vida. Por isso, prezaram os jesuítas, como honra a ser defendida, a busca da felicidade e da perfeição por meio de uma vida ascética. Era uma maneira de conquistar o Outro por meio de uma “diferença melhor” que, segundo Anchieta, precisava ser imitada:

Pois que as conversações particulares os impressionam muito, ao verem o nosso esforço e o nosso cuidado, não podem deixar de admirar e reconhecer o nosso amor para com eles, principalmente, porque vêm que empregamos a diligência no tratamento de suas enfermidades, sem nenhuma esperança de lucro.⁶⁴

Diante dos inúmeros escândalos causados pelo clero vigente, Loyola exigia de seus membros uma vida exemplar. Anchieta não perdia a ocasião de expor sua vocação de santidade no decorrer de seus escritos, particularmente entre os tamboios:

E como têm por grande honra quando vão cristãos a suas casas dar-lhes suas filhas e irmãs para que fiquem por seus genros e cunhados, quiseram nos fazer tal honra, oferecendo-nos suas filhas, insistindo muitas vezes; mas como lhes déssemos a entender que não somente aquilo era ofensa a Deus aborrecíamos, senão que não éramos casados, nem tínhamos mulheres, ficaram eles e elas espantados, como éramos sofridos, e continentes, e tínhamos muito maior crédito e reverência.⁶⁵

É bem verdade que nem todos se conservaram dentro dos moldes exigidos pelo estatuto da Companhia, como o grande Vieira⁶⁶, acusado tantas vezes de concubinato com as índias, apesar de toda disciplina exigida por Loyola e reforçada pelos Exercícios Espirituais. Mesmo com os deslizos de alguns membros, Loyola logrou para a Companhia um lugar de destaque em toda a Europa católica por dois séculos aproximadamente.

A concepção de educação conhecida até o século XVI tinha como principal fundamento a cristianização. E mesmo nesse período, a educação não teria o

⁶⁴ Carta de Piratininga – 1556: p. 98.

⁶⁵ Carta de São Vicente – 1565: p. 212.

⁶⁶ ASSUMPÇÃO. T. Lino. História Geral dos Jesuítas: 516. Acusação feita no Tribunal da Inquisição em 1616. A observação encontra-se no rodapé da referida página.

menor sentido se não tivesse como objetivo “o alargamento das fronteiras da Cidade de Deus, sendo transcendente é também imanente à própria ordem do acontecer humano, e apenas se concretiza no correto conhecimento da ordem do acontecimento social.”⁶⁷ No entanto, tendo vivido a experiência da grande necessidade do conhecimento, Inácio de Loyola projetou para os futuros integrantes de sua Ordem, exímia formação pedagógica. Para isso, escreveu ele, em 1541, as *Constituições* que regeriam os colégios onde se formariam os futuros jesuítas. O molde educacional que ofereceu em todos os seus estabelecimentos, na Europa e domínios ultramarinos, estava totalmente orientado para o ministério da palavra por meio dos estudos humanísticos.⁶⁸ Suas idéias foram institucionalizadas em um documento conhecido como razão de estudos ou *Ratio Studiorum*, oficializado em 1599. Entretanto, já no decorrer do processo de formulação das *Constituições*, tudo o que importava a Loyola era formar intelectuais cristãos e católicos convictos. Assim, detentores da verdade absoluta e universal do Cristianismo, os jesuítas orientaram-se por tal ideologia para educarem os nativos por meio da redução. Como já foi dito, uma dessas estratégias consistia em reduzir o Outro ao Mesmo, entretanto, outras maneiras de convencimento foram usadas, sendo que uma delas foi a constatação da menoridade indígena, isso em decorrência do

Tempo em que acaba por atirar o Outro civilizacional para uma distante idade do Mesmo já há muito ultrapassada. Idade primeira ou primitiva que remete o Outro para a condição de filho frente ao Mesmo que se posiciona como pai civilizacional destinado a incitá-lo na Vida e no Mundo que o mesmo é dizer, na luz da polícia/cristianismo.⁶⁹

Quando Anchieta se refere ao índio como ser de pouca razão, remete ao pensamento medievo cristão de uma infância civilizacional vivida pelo nativo. Por conta dessa “inocência” a tutela era instrumento necessário para a cristianização, pois os “Padres da Companhia são pais dos índios, assim das

⁶⁷ BARRETO, Luís Filipe, op. cit: p. 161.

⁶⁸ MESNARD, P. A Pedagogia dos jesuítas – 1548 – 1762 in *Os grandes pedagogistas*: p. 66.

⁶⁹ Luís Filipe Barreto, O nascimento da imagem do Brasil e do índio in op. cit. p. 184.

almas como dos corpos”⁷⁰. E essa regra era seguida mesmo quando algumas tribos mostravam ser exceção, como a dos *Ibirajaras* que:

Obedecem todos estes a um único senhor, têm grande horror a carne humana, vivem satisfeitos com uma só mulher, e resguardam cuidadosamente as filhas virgens (o que outros não curam) e a ninguém, senão ao próprio marido, as entregam.⁷¹

Percebe-se que, em virtude da grande proximidade de seus costumes com os dos brancos, os *Ibirajaras*, para Anchieta, pareciam superiores aos Tupiniquins, “não só no uso da razão, como na inteligência e na brandura de costumes”.⁷² Na verdade, as analogias realizadas por Anchieta em seu encontro com o Outro é nada mais, nada menos que a procura constante da homogeneidade humana fundamentada na teoria da *imago dei*. Ora, se todos os homens foram feitos à imagem e semelhança de Deus, não há sentido na existência daquele que se afasta, pelas suas práticas, da vontade de Deus. Nesse contexto, a racionalidade procurada no nativo também era um meio de justificar as palavras de Paulo III, na *Sublimis Deus* (1537), que defende a existência da alma no nativo e o considera humano, mesmo que esta alma esteja adormecida, assim potencializada no nativo à espera da luz do catolicismo para despertá-la. Portanto, é preciso entender que

O jesuíta defende a tese tridentina de que o gentio tem alma, mas, não a classifica como ausência da luz do Bem, o que seria herético, mas como falta, explicitada no enunciado como indeterminação do modo da sua participação na Causa Primeira.⁷³

Para Anchieta, que inteligentemente já se refere ao nativo como portador de uma alma racional⁷⁴, a grande complexidade da catequese se revela por meio do discurso ao apresentar

⁷⁰ Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía: p. 390.

⁷¹ Carta de Piratininga – 1554: p. 58.

⁷² Idem, ibidem.

⁷³ HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz, in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, USP, nº 38, 1995, São Paulo: p. 114. Ler também “Os jesuítas – Catequese e Colonização” in *História da Educação Brasileira – Leituras* de Lúcia Hilsdorf: p.5.

⁷⁴ Informação do Brasil e de suas capitanias – 1584: p. 330. O autor se admira do desleixo do clero secular em relação à cristianização do indígena.

uma nova realidade humana e física pautada por todo um léxico da semelhança e diferença qual fotografia em espelho cujo negativo é mais a interioridade do fotógrafo que a paisagem do fotografado, mais *Noese* (o que vivencia) que *Noema* (o que é vivenciado).⁷⁵

Por isso, encontramos descrições de Anchieta tais como:

Vêem-se em muitos, máxime nas mulheres assim livres como escravas mui manifestos **sinais de virtude**, principalmente em fugir e detestar a luxuria, e que como seja comum ruína do gênero humano, nesta gente parece que teve sempre não só imperioso senhorio, mas também tirania a mais cruel, que como seja verdade, é para espantar e digno de grande dor, quantas vitórias e triunfos alcançam dela.⁷⁶ (grifos nossos)

As demonstrações de virtude por parte das mulheres índias suscitam em Anchieta o reconhecimento da educação aprendida e imitada por elas. Elas representavam o espelho no qual ele via sua própria imagem ainda em construção. Essa transformação ganha particular importância quando se refere à castidade. Dessa maneira, quando Anchieta constata o fato de as índias lutarem pela preservação da castidade, ele revive, na verdade, a concepção de Santo Agostinho que localiza o pecado nos órgãos genitais.⁷⁷

A incansável busca da santidade não se resumia apenas à conservação da castidade, mas alcançava grande complexidade quando surgia em forma de mortificação do corpo, aniquilamento da matéria por meio do autoflagelo:

Nas festas principais, máxime quando se celebra o Nascimento, a Paixão do Senhor, concorrem a Piratininga de todos os lugares, comarcas, quase todos muitos dias antes; estão presentes aos Divinos Ofícios e Procissões, **disciplinando-se até derramar sangue**, para o que muito antes aparelham disciplinas com muita diligência.⁷⁸ (grifos nossos)

⁷⁵ Luís Filipe Barreto, op.cit. p. 171.

⁷⁶ Carta de São Vicente: p. 163.

⁷⁷ Hansen, op. cit: p. 103.

⁷⁸ Carta de São Vicente – 1560: p. 160.

Nessa educação pautada por uma religiosidade extremada e exteriorizada, a definição do corpo físico seguia ainda a idéia medieval de que, como parte material devia ser totalmente aniquilada e regida pela parte espiritual. A partir do momento em que o índio resguarda da luxúria e expõe ao vilipêndio seu próprio corpo alcança a beatitude e torna-se participante da Cidade de Deus. Tal atitude representava uma grande vitória para a catequese, visto que o índio tinha especial apreço pelo seu corpo, como relata Anchieta, na menção a um rito de passagem:

Não casam de ordinário até que tomem ou matem algum homem e, se o matam, tomam por insígnia sarjar-se o corpo por tal modo e artifício que ficam mui galantes e pintados e nisto têm grande primor.⁷⁹

Não só os homens nutriam grande vaidade, mas também as mulheres, de forma que se depilavam com folhas de palmeira e tratavam os cabelos com óleos de sementes. Talvez, por não usarem roupas, os nativos tivessem em seu corpo suas marcas próprias de identidade. Segundo Anchieta, mesmo durante festejos religiosos, promovidos pelos padres:

os indiozinhos põem uns diademas na cabeça de penas de pássaros de várias cores, e desta sorte fazem também arcos, empenam e pintam o corpo, e assim pintados e mui galantes a seu modo fazem festas muito aprazíveis novas e coloridas e ficavam assim mui graciosos e galantes.⁸⁰

Fato é que essa identidade impressa no corpo do nativo tendia a desaparecer com a cristianização, pois, diferente do índio, o branco tinha o corpo como fonte de pecados e, por conta disso, devia ser coberto a fim de não suscitar a lascívia. Poucas páginas adiante, os índios já são induzidos a vestirem “alguma roupa de algodão ou de pano baixo, e nisto usam de primores a seu modo”. E as mulheres que de ordinário andavam nuas já “trazem suas camisas de algodão soltas até o calcanhar”⁸¹.

⁷⁹ Informação da Província do Brasil: p. 442.

⁸⁰ Idem: p. 424.

⁸¹ Idem, ibidem.

Pouco a pouco, o código moral indígena vai se alterando e adquirindo feições híbridas. Todo o esforço de Anchieta confluía em favor da catequese. O ensino das letras era apenas um tópico na incansável tentativa de transformação do nativo. Com a dizimação sistemática das nações indígenas, por guerras ou doenças, gradativamente as populações indígenas foram sendo substituídas pelos indivíduos resultados da miscigenação entre índios, brancos e negros. Pois bem, os ofícios exercidos por esses indivíduos, agricultura, carpintaria, cavoucaria, não exigiam a habilidade de leitura. Assim, o frágil letramento recebido pela minúscula parcela dos índios se dissolveu em um modo de vida que o dispensava.

Na verdade, o humanismo que chega ao Brasil não é suficiente para anular o primitivismo. Aqui, a pedagogia dos filhos de Loyola assume contornos bem diferentes daqueles que foram preconizados na Europa. Sua missão não se abrigou em grandes e luxuosos palácios nem envolveu em seus pórticos os filhos da nobreza européia, mas organizou-se em casebres construídos à própria mão, com taipa de pilão e coberturas de folhas de palmeiras. Os discípulos foram meninos índios, nus em sua inexistente civilidade e desconhecimento do mundo ou, os filhos dos portugueses “embrutecidos” pela terra e seu clima. O choque entre dois mundos se desenvolve em eterna guerra.

O fato é que os jesuítas precisavam civilizar e os índios precisavam se deixar civilizar. O contexto no qual os inicianos se inseriram não representava nem a sombra de tudo o que haviam vivido na Europa. Embora o aniquilamento cultural tenha marcado lugar ao lado do mais fraco, os dominadores também incorporaram em si grande parcela de aculturação. Por uma questão de sobrevivência, Anchieta narra em suas cartas os dispositivos emprestados dos índios para se manter vivo. E tais estratégias não se restringiam apenas nas questões materiais e palpáveis, recursos de resistência diária contra a fome e os perigos da selva. É célebre a narrativa anchietana quando se viu em território tamoió:

Visitamos ambas as aldeias e, entre eles, eu falando em voz alta por suas casas como é seu costume, dizendo-lhes que se alegrassem com a nossa vinda e

amizade: que queríamos falar entre eles e ensinar-lhes as cousas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos e outras cousas semelhantes.⁸²

A grande estratégia adotada pelo jesuíta dizia respeito ao discurso usual dos caraíbas. Falar alto com autoridade, alardear a mensagem de casa em casa era o comportamento do profeta indígena que esporadicamente surgia nas aldeias a pregar o advento da Terra-sem-mal, com suas promessas de abundância e vitória contra os inimigos. Por uma questão de aceitação e sobrevivência, Anchieta repete o discurso dos povos conquistados, perfeitamente consciente de sua falsidade como narra a seguir:

...sem subir mais alto, porque esta geração sem este escalão não querem subir ao céu, e a principal razão que os moveu a quererem a paz não foi o medo que tivessem dos Cristãos, aos quais sempre levaram de vencida fazendo-lhes muitos danos, nem necessidade que tivessem de suas cousas, porque os Franceses que tratam com eles lhas dão em tanta abundância, assim roupas, como ferramentas, arcabuzes e espadas, que as podem os Cristãos comprar a eles, mas o desejo grande que tem de guerrear com seus inimigos Tupis.⁸³

Tratava-se de uma concorrência na qual quem melhor discursasse seria o vencedor. Como afirma o próprio Anchieta, todas as promessas contidas em seu discurso não faziam sentido aos tamoios, os quais, aliados aos franceses obtinham deles tudo quanto necessitavam, faltando-lhes apenas uma coisa: vitória definitiva sobre os tupis.

Nesse processo de aculturação bilateral, o maior objetivo buscado era, sem sombra de dúvida, a sobrevivência. Nas condições oferecidas a educação também se adapta. Segundo Durkheim, “a educação tem variado infinitamente com o tempo e o meio”.⁸⁴ Apesar dos objetivos pré-determinados e acordados na Europa, os quais respondiam à idéia salvacionista dos reis de Portugal, uma vez em solo americano, o projeto civilizador jesuítico precisou ser reescrito. A pedagogia humanista, largamente empregada nos colégios europeus, aqui não

⁸² ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Itatiaia, 1988. Belo Horizonte: p. 209.

⁸³ Op. Cit. P.209.

⁸⁴ *Educação e Sociologia*: p. 35.

teve bom sucesso, nem mesmo entre os meninos portugueses, pois se davam à mesma vida dos índios. Segundo Anchieta levavam o tempo em festejar, cantar e folgar pelo fato de a terra ser remissa e melancólica e não oferecer grandes oportunidades para os estudos.⁸⁵

As tentativas de anular completamente a alteridade dos nativos e fazê-los pensar como europeus ficaram aquém das expectativas. A catequese se desenvolveu conforme a aceitação dos índios, os quais mesmo convencidos pelos padres, constantemente desertavam dos aldeamentos. Dentro do contexto colonial, os jesuítas se mostraram mais empreendedores de tarefas materiais que de espirituais, conforme Monlevade (1997) a catequese se transformou numa empresa rentável, com engenhos de açúcar e criação de gado⁸⁶. Se cresciam suas casas e colégios em extensão e poder econômico, o mesmo não acontecia com a conversão dos índios. Os escritos de Anchieta dão idéia de seu fracasso no que concerne à cristianização dos brasis. O resultado desse condicionamento religioso pode ter sido o catolicismo permeável a todo e qualquer sincretismo que pudesse surgir.

⁸⁵ Informação da Província do Brasil: p. 423.

⁸⁶ *Educação Pública no Brasil – Contos e Descontos*. Ceilândia, Distrito Federal, 1997.

Capítulo II - OS ALDEAMENTOS E A EDUCAÇÃO DO ÍNDIO

“E se perguntarem por tanta gente, dirão que morreu”.

(Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía)

1 - O índio como objeto de disputa

Considerado um dos mais eficazes projetos para sedentarização e educação do nativo, os aldeamentos alcançaram seu apogeu na gestão do terceiro Governador Geral quando,

Na era de 1557 veio Men de Sá por governador, que sucedeu a Dom Duarte, e no seu tempo se dilatou muito a conversão dos índios polo muito favor e ajuda que sempre nisto deu, porque, além de ser êste ofício próprio dos Padres da Companhia, ele o tinha por tanto seu como bem que enxergava nas obras, que fazia deste ministério, porque ordenou logo, que os índios que estavam perto da cidade, que eram muitas aldeias, que se juntassem em algumas povoações, pêra que os Padres com mais comodidade lhes pregassem a lei evangélica;⁸⁷

Assim, inspirado pelas constantes sugestões de Nóbrega em relação à sujeição do nativo para cristianização, o terceiro Governador Geral realizou a formação dos primeiros aldeamentos, iniciativa que prevaleceu até o século XIX.⁸⁸ A idéia da criação de aldeias organizadas sob o comando dos europeus foi tão louvável que serviu de inspiração para organização das reduções na América espanhola. Com efeito, já em 1560 Anchieta sugeria a implantação dos aldeamentos também na Capitania de São Vicente, tendo como exemplo as experiências na Bahia, enquanto as reduções espanholas só seriam implantadas a partir de 1609⁸⁹. Os aldeamentos foram criados como espaços segregados, nos quais os índios seriam cristianizados e educados conforme os padrões da Igreja e as exigências comerciais da metrópole.

⁸⁷ ANCHIETA, José de. Informações dos primeiros aldeamentos da Baía in *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*: p. 359.

⁸⁸ PETRONE, Pasquale. Quadros da vida diária nos aldeamentos in *Aldeamentos Paulistas*: p. 325.

⁸⁹ LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas – Os conquistadores*: p. 444.

Durante a análise das cartas anchietanas foi possível inferir sobre a intenção do inaciano a respeito das aldeias projetadas como espaço de conversão e civilização do índio. Entretanto esse projeto só se configura plenamente nos escritos *Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia*, atribuídos inicialmente a Anchieta, mais tarde questionada essa autoria por Capistrano de Abreu,⁹⁰ que os atribui ao Padre Luiz da Fonseca. Atualmente Zeron (1998) e Castelnau L'Estoile (2000), defendem a autoria de Luiz da Fonseca, inquestionavelmente, dos primeiros escritos sobre os aldeamentos.⁹¹

Assim, discutida a questão da autoria da *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía*, mesmo considerando que Anchieta pudesse estar na Capitania de São Vicente durante a instituição dos primeiros aldeamentos baianos, como prova o trecho de sua carta a seguir, a verdade é que esses escritos integram a obra de Anchieta e será ponto de partida para análise da atuação da Companhia e do próprio Anchieta na instituição de mais essa estratégia civilizadora.

Os aldeamentos da Bahia foram concretizados, como já foi dito, a partir da iniciativa de Mem de Sá em 1557, quando foram organizados da seguinte maneira:

“Então se mudaram as duas igrejas que se fizeram em tempo de Dom Duarte; a que estava no Rio Vermelho se veio meter com outras aldeias mais perto desta cidade, e ali se fez a igreja de São Paulo, a outra de S. Sebastião se passou arriba do Pirajá, ajuntando-se com outras, onde se fez a igreja de Santiago, e uma légua além desta se fez outra igreja de São João, e no rio de Joane se fez a igreja do Espírito Santo: puseram-se estas igrejas em parte acomodadas para índios, a saber, perto do mar, para se manter com suas pescarias, e perto dos matos para poderem fazer seus mantimentos. Nestas igrejas residiram sempre Padres e Irmãos da Companhia”.⁹²

Percebe-se que a princípio a construção dos aldeamentos foram encaradas como uma solução perfeita, sem o mínimo ônus para o “poder

⁹⁰ Anchieta, op. cit.: p. 391.

⁹¹ CASTELNAU- L'ESTOILE, C. Les Ouvriers D'une Vigne Stérile, p. 109, 110; ZERON, Carlos Alberto, La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, theologique, et le intégration par une mémoire historique (XVI – XVII siècles), thèse de doctorat, EHESS, França, 1998.

⁹² Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: p. 358.

público”, visto que os índios, embora segregados em grandes aldeias entre tribos distintas, continuariam sobrevivendo da pesca e da caça. Seria um projeto perfeito se não ocorressem as tentativas de resgates de aldeados por parte dos colonos e, se os índios não reagissem contra o novo modo de vida prestes a se estabelecer. Nas cartas de Anchieta o desejo constante da criação dos aldeamentos é sempre flagrante :

Assim, não há dúvida, que se acharia muito fruto neles se estivessem juntos, onde se pudesse doutrinar, de que se faz agora experiência na Baía, onde juntos em grandes aldeias por mandado do Governador, aprendem mui depressa a doutrina e rudimentos da fé, e dão muito fruto, que durará em quanto houver quem os traga a viver naquela sujeição que temos.⁹³

A instituição dos aldeamentos foi idealizada por Nóbrega no cerne discursivo do *Diálogo sobre a conversão do gentio*:

Le *Diálogo* et le plan des aldeamentos, permet ainsi de poser les caractéristiques fondamentales de la mission brésilienne qui se dégagent à la fin des dix premières années de la présence jésuites sur le sol brésilien et qui perdureront,⁹⁴

Tal projeto se concretizou após duas estratégias malogradas de cristianização e civilização do gentio: a primeira contava com incursões temporárias nas aldeias para pregação do evangelho, a segunda obrigava aos padres a mudança para dentro das aldeias para se definir a presença constante do instrumento transformador. Entretanto, “como isto era muito novo pêra eles por não terem nenhuma notícia das cousas de Deus, não tinham efeito os desejos e boa vontade dos padres”.⁹⁵ Adotada como tentativa de suplantar a diagnosticada “inconstância” dos nativos, a residência nas aldeias também se mostrou insuficiente. Dessa forma, segundo Castelnau L’Estoile :

⁹³ Anchieta, Carta de São Vicente de 1560: p. 160.

⁹⁴ Castelnau L’Estoile. Op. Cit: p.108. O *Diálogo (sobre a conversão do gentio)* e o plano dos aldeamentos permitem a exposição das características fundamentais da missão brasileira que se desgastaram ao fim dos primeiros dez anos da presença jesuítica em solo brasileiro e se confirmaram.

⁹⁵ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: p. 357.

Pour résoudre ces difficultés, il semble nécessaire aux jésuites d'englober leur projet religieux initial (enseigner la doctrine chrétienne aux Indiens) dans un vaste programme de transformation sociale, politique et économique de l'Indien. Ce programme signifie, pour les Indiens, le regroupement dans l'espace domestiqué de l'aldeamento et pour le missionnaire, le passage de la catéchèse itinérante à la résidence.⁹⁶

Definem-se assim os aldeamentos como a principal estratégia civilizadora para integração do índio no mundo colonial. Paradoxalmente essa tentativa de inserção é iniciada a partir da segregação. Para evitar os constantes assaltos dos colonos às aldeias, em 1562, o governador teve que instituir um capitão para cada aldeia. Na verdade, essa situação de insegurança foi provocada pelo próprio Mem de Sá, que com a finalidade de prover mão-de-obra para os colonos, decretou guerra aos caetés, pela morte do Bispo Dom Fernandes Sardinha. Decisão desastrosa, segundo Anchieta, pois os fazendeiros vinham às igrejas capturar índios descendentes ou parentes de caetés. Diante dessa situação, os índios das igrejas se levantaram e fugiram todos para o sertão. Assim, “das nossas igrejas, a saber: Santo Antônio, Bom Jesus, São Pedro, S. André, 12000 almas ficaram 1000, pouco mais ou menos”.⁹⁷

Tanto nos aldeamentos jesuíticos quanto nos do Padroado Real, a comunicação dos colonos com os índios era restrita. E quando ocorria, estava sempre visando à prestação de serviços aos colonos ou às autoridades da capitania ou da província. Segundo Petrone (1995), os aldeamentos funcionavam como verdadeiras **reservas de motores animados**⁹⁸ ou **viveiros de mão-de-obra**,⁹⁹ dos quais, tanto colonos quanto Governo arregimentavam braços para todo tipo de trabalho, desde apresentações musicais em paradas religiosas até defesa da capitania ou da província contra tribos inimigas ou contra corsários europeus. Apesar da constatada utilidade, os aldeamentos eram verdadeiros “barris de pólvora”, sempre prestes a explodir. Assim os

⁹⁶ Ibidem. Para resolver essas dificuldades, pareceu necessário aos jesuítas englobar seu projeto religioso inicial (ensinar a doutrina cristã aos índios) a um vasto programa de transformação social, política e econômica do índio. Esse programa significou para os índios, o agrupamento em espaço domesticado do aldeamento e para o missionário, a passagem da catequese itinerante para a residência.

⁹⁷ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: p. 364.

⁹⁸ PETRONE, Pasquale. As funções dos Aldeamentos in *Aldeamentos Paulistas*: p. 202 (grifo nosso).

⁹⁹ Idem, ibidem: p.203 (grifos nossos).

padres responsáveis por essas vilas viviam em constante desassossego, como no caso do litígio provocado por Fernão Cabral, por causa de uma índia, em 1571. O grande temor de Anchieta se justificava por uma rebelião promovida pelos escravos dos portugueses no ano de 1568. O escritor afirma “que muito poucos escravos que se levantaram puseram a terra em balanço de se perder”.¹⁰⁰

A formação dos aldeamentos obedeceu à receita portuguesa de construção de vilas. Normalmente a construção da igreja fazia-se num plano central, diante da qual obrigatoriamente existia um largo ou praça, a partir das laterais do templo se enfileiravam as casas unidas umas às outras formando assim, o cordão de defesa da vila.¹⁰¹ Observa Charlotte L’Estoile (*op.cit.*) que não só o estilo de construção e organização física das aldeias constituía meio para civilizar os índios, mas também os instrumentos repressores adotados e largamente usados no interior dessas vilas :

Sur le plan temporel, il prévoit une forme d'autonomie quasi municipale, avec l'installation du tronc et du pilori, privilèges des vilas portugaises ; enfin il prévoit de nommer un meirinho dans chaque aldeia, c'est-à-dire une autorité parmi les Indiens investie d'un pouvoir judiciaire inférieur mais qui peut administrer les peines légères.¹⁰²

Fazia parte da educação adotada dentro dos aldeamentos os castigos corporais, e eram rigorosamente aplicados conforme as falhas dos infratores, não pelos religiosos, mas, para esse fim era nomeado um meirinho. Conforme escreve Anchieta:

O castigo que os índios têm é dado por seus meirinhos feitos pelos governadores, e não há mais que quando fazem alguns delitos, o meirinho os manda meter em um tronco um dia ou dois, como ele quer, não tem correntes, nem outros ferros da justiça.¹⁰³

¹⁰⁰ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: p. 373.

¹⁰¹ Idem: p. 229.

¹⁰² Castelnau L’Estoile. Sobre o plano temporal, prevê uma forma de autonomia quase municipal, com a instalação do tronco e do pelourinho, enfim prevê a nomeação de um meirinho em cada aldeia, na verdade, uma autoridade entre os índios munida de poder judiciário inferior, mas que pode infligir as penas da lei: p. 107.

¹⁰³ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: p. 390.

No Estatuto das Aldeias, redigido por Mem de Sá, estava prevista a presença dos padres para ensinar a doutrina, leitura e escrita, entretanto não previa uma atuação administrativa específica para eles.

No que se refere ao ensino das letras, tanto Petrone (*op. Cit.*) quanto a leitura atenta das *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo de 1562 a 1596* deixam clara a pouca preocupação dos padres em relação ao letramento dos índios, mesmo dos mais jovens. Anchieta faz uma tímida referência sobre o assunto no último tópico de seus escritos sobre os aldeamentos: “ficam os meninos na escola onde aprendem a ler e escrever, contar e outros bons costumes pertencentes à polícia cristã”.¹⁰⁴ Via de regra, mesmo entre os filhos dos colonos não havia grande preocupação quanto à instrução formal. As Atas analisadas abrangem um significativo período de 34 anos. Nesse lapso de tempo, o que se pode observar é que a instrução formal era algo quase inexistente e não despertava nenhuma atitude das autoridades da Capitania, porque

As disposições oficiais procuravam estabelecer uma reciprocidade de vantagens para o caso da utilização de crianças. Assim é que em ofício para o diretor de São Miguel o Morgado de Mateus frisa que os indígenas dos aldeamentos, menores, só deveriam ficar fora pelo tempo máximo de um ano, nesse período devendo aprender ofícios, em seguida voltando ao aldeamento. Verificada a hipótese de nada terem aprendido, então deveriam ser pagos.¹⁰⁵

Dessa forma, as crianças representavam uma parcela da população totalmente ignorada pelos governantes, em relação à instrução formal. Ora, se os aldeamentos tinham a função de reservatórios de mão-de-obra, encontram-se constantes registros de crianças e adolescentes sendo solicitados para trabalhos braçais fora deles. Assim, as poucas possibilidades de letramento eram, certamente truncadas pelas rotineiras ausências de seu ambiente familiar. Partindo-se desse ponto, pode-se investigar outra forma de educação

¹⁰⁴ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: p. 389.

¹⁰⁵ PETRONE, *op.cit.* p.219. Análise de Documentos Interessantes.

que se desenvolveu dentro dos aldeamentos, não a formal, mas a utilitária, prova de que,

...embora a catequese constituísse o objetivo de suas iniciativas, na verdade por seu intermédio o indígena via-se gradativamente posto em condições de participar do processo de colonização, deixando de ser um elemento inerte ou mesmo negativo.¹⁰⁶

Nas condições em que os índios eram encarados tanto pelos jesuítas quanto pelos colonos, isto é, mão-de-obra extremamente disputada, a educação, que a princípio previa letramento vai se transformando num tipo de educação que objetivava somente os resultados imediatos, em mais curto espaço de tempo possível, deixando claro que :

Às autoridades metropolitanas, por um lado, interessava, sobretudo fixar exemplos edificantes para os povos mediante a aterrorização, propósito não propriamente pedagógico...Entre as camadas mais humildes, por outro lado, difundiu-se o aprender –fazendo : extramuros da escola, na luta pela sobrevivência, adquiriam-se os rudimentos necessários para garantir a subsistência e para reproduzir os papéis que lhes eram reservados na sociedade.(...) Nessa situação alargava-se o campo educacional, mas se empobrecia a instrução escolar : mais que polir, cabia, na perspectiva das autoridades, cultivar a obediência, e, aos olhos das camadas mais humildes, garantir a sobrevivência.¹⁰⁷

Em virtude da necessidade de se prover o auto-sustento, os aldeamentos pouco-a-pouco vão perdendo sua característica inicial, que era separar para educar e cristianizar, e aos nativos é oferecido o aprendizado da sobrevivência, conforme as necessidades da colônia, em detrimento da alfabetização. Assim se começa a processar um tipo de civilidade onde os códigos gráficos não tinham a menor importância.

As descrições de grandeza de um projeto educacional abrangente vão perdendo a extensão diante das análises das leituras históricas e documentais.

¹⁰⁶ Idem, ibidem. pp. 201, 202.

¹⁰⁷ VILLALTA, Luiz Carlos. "O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura" in *História da Vida Privada no Brasil*, p: 333.

O ícone extraordinário de Anchieta perde sua magnitude diante das revelações documentais. Da mesma forma que Scarano (1996) escreve sobre a Criança esquecida das Minas Gerais e explica que,

“... a criança é mencionada apenas marginalmente, e somente quando se torna coadjuvante ou partícipe em uma ação. A importância da criança é vista como secundária, os assuntos que interessam são o fisco, os problemas e tudo aquilo que parecia afetar diretamente os governantes.”¹⁰⁸

Também observamos a infância esquecida na Capitania de São Vicente e, mais particularmente, no Planalto de Piratininga, onde Anchieta agigantou-se historicamente. O estudo das *Atas* revela o desdém das autoridades em relação aos nativos em geral :

“...officiaes e mais povo me mādou aqui hu requerimet^o q hos fose a socorrer co muita brevidade porquãto ho gentio estava já junto nas frontr^{as} e hera serteza vir marchando co grande guera sobre a dita villa pelo quoall elle dito capitão se está fazendo prestes e tem mādado a todas as villas deste mar e a itanhaen e a mais preceber a **gente e índios** que há de levar e sua companhia...”¹⁰⁹ (grifos nossos)

A distinção é flagrante, sendo os índios os principais componentes do exército de defesa contra ataque de tribos contrárias, são citados neste requerimento de 1593 em condição diferente da de gente. E os documentos falam mais :

O Brasil não se pode sustentar nem aver nelle comércio sem o gentio da terra, ass pêra o meneo & beneficio das fazendas, como pêra conservação da paz: maiormente agora que ha grande quantidade de gente de Guiné, que cada dia se alevantão, Matão o roubão.¹¹⁰

¹⁰⁸ SCARANO, Júlia. Criança esquecida das Minas Gerais in *História das crianças no Brasil*: p. 108.

¹⁰⁹ *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo, 1562 – 1596*: p.399.

¹¹⁰ “Resolução que o Bispo e Ouvidor Geral do Brasil tomaram sobre os injustos cativeiros do Indios do Brasil, e do remédio pêra aumento da conversão, e da conservação daquelle Estado”. [BPE, CXVI-1-33, f. 69v.]

A função do índio e de seus descendentes, dentro da estrutura social que se plasmava já possuía lugar definido, era o trabalho nas roças, o transporte de mercadorias que propiciavam o comércio e o intercâmbio entre as capitanias e, principalmente, a defesa do território e da integridade física dos brancos.

Cosme Rangel e Gregório Serrão já atentavam para um fenômeno nascente no século XVI, o levante de escravos africanos a amedrontar os colonos. Era já a presença antecipada da “onda negra” do século XIX, analisada por Azevedo (1987)¹¹¹. Em face dos perigos oferecidos pelos africanos, os colonos ainda tinham a possibilidade de descer índios do sertão para realizarem defesa de seus engenhos. Nesse movimento, os padres da Companhia representaram agentes importantes no processo de descimento dos nativos do sertão para o litoral visto que:

Nenhuma passoa os vaa decer senão os religiosos da compa. De Jesu que há muito que ha que estão naquellas partes (...).¹¹²

Nem outra alguma pessoa possa nem entrar nem mandar entrar gente alguma pólo sertão a buscar e decer o gentio senão os pes da compa. de Jesu (...).¹¹³

Dentro da documentação e dos seus próprios escritos Anchieta adquire outras funções além daquela de grande missionário que teria sido, ou de *professor por excelência*, e tantas outras invenções que surgiram durante o processo de construção histórica do Brasil e da própria história da Companhia no país. Castelnau L'Estoile (*op.cit.*) comenta, após analisar as biografias de Anchieta escritas por padres da Companhia que « le lecteur est invité à construire une image à partir de ce qu'il lit. »¹¹⁴ Ressalta ainda a autora que os bons sucessos só estão registrados nas biografias, enquanto as cartas e os documentos administrativos revelam as dificuldades dos jesuítas dentro das missões, além de todos os riscos e tentações, como narra Anchieta a

¹¹¹ AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda Negra, medo branco – o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

¹¹² “Parecer do P. Marçal Beliarte, da Companhia de Jesus, que foi Visitador no Brasil, para que se não cative o gentio naquele estado”. [IPPAR/BA, 44-XIV-6, ff.179-197v]

¹¹³ Idem, ibidem.

¹¹⁴ Les Ouvriers...p: 474. O leitor é convidado a construir uma imagem a partir do que leu.

debandada de índios escravos e das igrejas, em 1568, os quais induzidos pelo movimento da *santidade* fugiram para o Rio-Real, sua terra de origem¹¹⁵. Não há dúvida de que o principal problema dos aldeamentos era a constante disputa entre padres e colonos pela posse do índio, nomeadamente nas *Atas* :

“...o que avia de fazer do dyto gentio tupaen q trás domynguos Luis que portão lhe requirão que fizesen co o snor capytão que todo guardase e cõprise a dita capytulação e asento repartindo os pelos moradores e o quinhão q a esta vila se ade dar q loguo lhe ficase e não pase daqueie seja entregue aos oficiais da câmara p^a eles o repartire pelo pobo e não sedo licito o dito gentio ser repartido sua m^a o posese no termo desta vila junto nua aldea perto por a villa ter mais nesidade...”¹¹⁶

O documento retrata as condições em que estava organizado o planalto de Piratininga, incursões constantes no sertão garantiam mão-de-obra tanto para colonos, autoridades, quanto para jesuítas. Os índios descidos eram, em princípio, colocados nos aldeamentos do Padroado Real, em seguida eram repartidos entre jesuítas e colonos, os quais os administravam. Uma parcela era sempre reservada para os serviços da Coroa. Não obstante a boa intenção dos padres percebe-se que a organização dos aldeamentos representou, para as nações indígenas, um processo de extermínio sem precedentes. Segundo Anchieta, em 20 anos os jesuítas juntaram em 14 igrejas mais de 40.000 índios, dos quais não sobraram 3.500 após esse período. Um estudioso da época calculou os índios descidos para as igrejas, mais 20.000 escravizados pelos portugueses, ainda outros que eram descidos ilegalmente, o que resultou numa soma aproximada de 80.000 índios, todos consumidos em nome da colonização e “se perguntarem por tanta gente, dirão que morreu”.¹¹⁷ A organização de Piratininga também é tema das observações de Jean Lacouture :

O índio era considerado ao mesmo nível do gado, uma força bruta, e era caçado como um animal. Tanto que as famílias mais poderosas de São Paulo constituíam bandos de mestiços indo-portugueses, tão ferozes que eram chamados

¹¹⁵ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: p. 381.

¹¹⁶ Sessão de 18 de Novembro de 1587, *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*: p.333.

¹¹⁷ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: pp. 385/386.

mamelucos – lembrança da ocupação da península ibérica pelos mouros – cuja função exclusiva era capturar selvagens.¹¹⁸

Desumanizados como vimos a princípio, citados constantemente nas *Atas* em condição de *peças*, os nativos do sertão ainda tinham como seus maiores inimigos os descendentes de seus pares com os portugueses. Lacouture (*ibidem*) reforça que os mamelucos paulistas foram responsáveis pela destruição de muitas reduções guaranis. Em suas incursões, a caminho do Paraná, as missões espanholas também representavam para eles verdadeiros criadouros de índios domesticados, prontos para serem capturados e escravizados.¹¹⁹ Encontramos na documentação solicitação dos colonos paulistas para atacarem e descerem índios carijós (guaranis) :

“...pela quall rezão requeremos ao sor capitão da parte de deus e de sua mag^a q sua mercê com a gente desta dita capit^a faca guerra campal aos índios nomeados carijós os quaes a tem a mtos anos merecida por terem mortos de quareta anos a esta parte mays de conto e cinqt^a homes brancos assi portugueses como espanhóis atee matare padres da companhia de jesus q foram doutrinar e ensinar a nosa santa fee catholica...”¹²⁰

No contexto da guerra justa admitida pelo Governador Geral Mem de Sá, os colonos de São Paulo encontram justificativas bastante convincentes para atacarem as tribos guaranis no extremo sul. Independente de não serem aqueles índios os assassinos dos padres, todos os guaranis podiam sofrer a pena e serem alvos da fúria dos colonos e mamelucos, assim como ocorreu aos caetés. Ora, a principal justificativa foi essa, entretanto a mais racional era o crescente esvaziamento das fazendas da mão-de-obra indígena. Vulneráveis aos maus-tratos e às doenças, os nativos, tanto administrados quanto aldeados viviam em constante desgaste de seus contingentes. O fato é que sem esses motores animados não havia produção em nenhuma capitania da Colônia.

¹¹⁸ *Os Jesuítas – Os Conquistadores*: p. 431.

¹¹⁹ Op. Cit: p. 431.

¹²⁰ Sessão de 6 de abril de 1585, *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*: p.276.

Assim, nas intenções educacionais projetadas por Anchieta inclui-se, sem dúvida, a domesticação do índio pelo trabalho.¹²¹

Uma dessas representações de Anchieta enquanto *grande educador* está presente na vida de São Paulo atual, a saber, um retrato dele em azulejos, exposto no muro da Escola Estadual “Marina Cintra”, na avenida da Consolação (figura 1: p.61), dá idéia da imagem construída no decorrer dos séculos : Anchieta com rosto sereno, meio sorriso na boca, aponta em um livro as instruções para um menino índio, enquanto outra criança enverga também outro grosso volume para leitura. Segundo Hilsdorf (2003) a educação jesuítica oferecida aos índios dava grande ênfase à oralidade e mesmo nas reduções dos “7 Povos das Missões” não havia ensino de técnicas de leitura e escrita, a não ser para alguns dos aldeados.¹²²

A imagem supracitada diverge das observações históricas descomprometidas, as quais apresentam Anchieta como autor de um discurso fortemente politizado, envolvido com a defesa do território colonial e condicionado a educar o índio em benefício da metrópole. Na verdade, ao nativo é reservado, dentro da esfera colonial, o lugar do trabalho cuja única paga era a cristianização. Eram braços e pernas que construíam e transportavam as produções alcançadas pelos colonos :

“...foi acordado q nhua p^a de quallquer qualidade e codisão q não de a yndio pr levar quarga desta vila ao mar ne de seu termo lhe não dara mais pr levar hua quarga q valia de hu tostão p^a cima seja em resgate ou houtra couza...”¹²³

Conforme Petrone (*op. Cit.*), enquanto as tropas ou os carros de bois não se transformaram em meios de transportes, o indígena era o elemento fundamental para esse serviço.¹²⁴ Na *Ata* acima citada e assinada por Baltazar Rodriguez, as autoridades limitam os pagamentos dos trabalhos dos índios como mais uma forma de sujeição e controle.

¹²¹ Carlos Alberto de Moura Zeron, apud Charlotte Castelnuau: p. 475.

¹²² *História da Educação Brasileira – Leituras*: p. 7.

¹²³ Sessão de 24 de Fevereiro de 1564. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*, p: 38.

¹²⁴ *Op. Cit.* p. 213.

A disputa constante entre padres e colonos nos revela, por meio da documentação, o estado de tensão constante em que viveram as capitanias em suas primeiras décadas:

“se o caso for que o dito gentio se quera dar de paces lhe requeremos a sua mercê que lha não de senão com condição q sejam regattados pelos moradores desta capit^a e não em aldeãs sobre si porque estando o dito gentio sobre si nenhu proveito alcanção hos moradores desta terra...”¹²⁵

As entradas eram realizadas em conjunto, ou pelas partes interessadas, como registra Anchieta que foi o Padre Gaspar Lourenço ao Arabó, e trouxe um golpe de gente; depois disso foi o Padre Diogo Nunes à serra do Rari, e desceu também gente¹²⁶. Quando também nas ocorrências das guerras justas, o produto delas (i.e. o índio) era disputado entre as três categorias : colonos, padres da companhia e autoridades locais. Sendo assim, não podia haver entradas no sertão sem o capitão, um padre e mamelucos a serviço dos colonos. Anchieta registra um desses feitos :

Foi com eles um dos nossos, para lhes dizer Missa e pregar, e ir adeante levando a cruz, e um irmão intérprete para os índios batizados, que com eles iam.¹²⁷

Fato confirmado na documentação desse período :

Para descer índios do sertão não vejo gente mais a propósito que os padres da Companhia porque são muito conhecidos no sertão onde têm muito crédito e autoridade com o gentio por lhe tratarem sempre verdade (...).¹²⁸

Dado importante nos registros documentais é que, quando as fazendas e as aldeias esvaziavam-se, a primeira iniciativa dos colonos e padres era adentrar o sertão e tomar mais índios para a catequese e para o trabalho. É difícil assinalar a diferença das atitudes de uns e de outros, quando ambos

¹²⁵ Sessão de 01 de setembro de 1585, *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*: p.277.

¹²⁶ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: p. 385.

¹²⁷ Anchieta, Carta de São Vicente de 1561: p. 182.

¹²⁸ Parecer do P. Gaspar (Marçal) Beliarde da Comp. De Jesu que foi visitador (sic) em o Brasil.

vivem e sobrevivem por um mesmo objetivo : o índio. Entre tantas disputas e divergências havia sempre o consenso de que o nativo devia ser inserido no contexto da Metrópole fazendo vingar os seus objetivos em relação à Colônia. Tais divergências são bem narradas por documentos da época:

Faso saber aos que esta capitania virem e o conhecim^{to} dela com direito dela pertenser que por eu ser emformado q a muita devasidão acerca dos resgates que vão fazer com hos gentios do sertão sem minha licensa nem eu ser sabedor de sua hida por hirem escondidamete... ¹²⁹

Isto é, Jerônimo Leitão, capitão da Vila de Piratininga, provia, assim, um meirinho no Campo para tratar dos infratores. As entradas para resgates de gentios sempre foram autorizadas, todavia seu produto devia ser justamente distribuído entre as partes interessadas. Não aceitando as imposições da lei, alguns moradores, certamente, contratavam serviços dos mamelucos e resgatavam “peças” no sertão sem o conhecimento das autoridades. Como o nativo era um valiosíssimo objeto de disputa, sempre havia algum denunciante daqueles atos, que podia ser um padre ou algum colono em desvantagem.

Mesmo sendo de tanta utilidade para a existência da Colônia, o índio era um elemento estigmatizado pelos colonos. Não fossem as intervenções dos religiosos teriam sido imediatamente dizimados. Foram poupados por esses, mas cultivaram uma existência miserável, de elemento incômodo. Dentro dessas circunstâncias gastaram-se gradativamente.

Mesmo instituídos pela lei da Colônia, os aldeamentos eram constantemente invadidos pelos colonos, quando não saqueados, e seus moradores apresados como escravos :

Lance-se pregão, que nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja lavre nem faça benfeitorias nas terras, que foram dadas aos Indios nas igrejas e povoações de Espírito Santo, S. João, S. Tiago, S. Antonio e nas mais povoações. ¹³⁰

¹²⁹ Sessão de 16 de Março de 1583. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*: p. 205.

¹³⁰ Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía: p. 370.

Lançada esta ordem na Baía, no ano de 1571 e assinada pelo Governador Geral Mem de Sá, o que se pode constatar é que este não era um fato isolado. Com efeito, as tentativas de invasões a terras cedidas aos nativos cristianizados eram constantes e freqüentes em toda a Província :

...Que nenhuma pessoa de qualquer qualidade ou comdisão que seja não fasam cazas nas aldeas dos indios nem em seus arabaldes menos de dozentas brasas...¹³¹

O fragmento acima faz parte do requerimento escrito por Jerônimo Maciel, e se refere às invasões de portugueses nos aldeamentos dos Guainases e Pinheiros, no longínquo planalto de Piratininga. Situação tão corrente só podia agravar ainda mais o estado de tensão em que viviam padres e colonos.

Não bastasse a invasão das terras com construção de benfeitorias e roças, havia também a ameaça constante de resgates de nativos aldeados, como em caso já referido, na Bahia, quando:

...Fernão Cabral, morador nesta cidade, tomara por força, e mandara tomar seis indios forros, entre machos e fêmeas, da aldeia e igreja de S. João, do que eu escrivão fiz logo um auto por mandado do dito Senhor Governador, e é começado a tirar devassa sobre este caso...¹³²

Era o conflito acirrado entre duas formas de pensamento e duas maneiras de pensar o índio, ainda que os padres da Companhia também tirassem proveito do trabalho dos aldeados,

porque se o colégio tem necessidade de alguns índios pera ajudar em alguma obra do colégio, e eles vem ajudar, fazem isso por seu estipêndio, e como à casa dos portugueses, e isto não com força nenhuma, senão se eles querem por ter necessidade de vestido, ou ferramenta, porque ainda que seu natural seja andarem nus, já agora todos os que se criaram na doutrina dos Padres andam vestidos, e tem pejo de andarem nus, mas não são os Padres senhores das aldeias, como se diz.¹³³

¹³¹ Sessão do dia primeiro de junho de 1583 – *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*: p.211.

¹³² Informação dos Primeiros aldeamentos...Treslado de um auto feito pelo provincial Antônio Pires: p.371.

¹³³ Idem: p. 389.

Todavia, mesmo justificando suas atitudes em relação aos nativos, o escritor é traído pelo próprio discurso e cai em contradição ao afirmar que “quando os portugueses vão às aldeias buscar gente para seu serviço, os Padres que nelas estão os ajudam no que podem,”¹³⁴ mostrando e cedendo as ovelhas do seu redil aos lobos esfomeados. O fato é que os padres exerciam, sim, autoridade sobre os nativos aldeados, pois para isso eram recompensados pela Coroa.

Os de Guiné e escravos da terra vivem na cidade e nos engenhos e fazendas de seus senhores, e os índios livres alguns em casa dos portugueses e outros entre aldeias de que os nossos Padres têm cuidado e dali vão a servir os Portugueses, scilicet por seu estipêndio.¹³⁵

Figura 1- Frontispício

da EE. Profª Marina Cintra – Avenida da Consolação – São Paulo.

¹³⁴ Idem, ibidem.

¹³⁵ Informação da Província do Brasil: p. 421.

2 - Educação nos aldeamentos – processo descontínuo

Em referência ao que foi discutido anteriormente, considera-se que uma das causas dos esforços jesuíticos apresentarem tão poucos resultados, certamente reside na descontinuidade do processo dentro do qual se tentava desenvolver a proposta de civilização. Trata-se da fragmentação educativa em virtude de o índio estar constantemente à disposição dos serviços da Província, da Capitania e do próprio aldeamento:

Porque muitas vezes os índios que vão servir os brancos, ou por quaisquer outros respeitos, se vão a suas casas os casam nelas com suas escravas, sendo muitos deles casados nas igrejas dos Padres, do que seguem grandes inconvenientes,¹³⁶

É bastante comum encontrarmos registros de índios aldeados constantemente solicitados, não somente para serviços nas lavouras dos portugueses, mas para abrir estradas, construir cercas e igrejas, engrossar entradas e, principalmente, guerrear, como registra o trecho abaixo:

Quanto seja necessário a esta cidade ter estas aldeias, onde os padres residem, e conservá-las que se não acabem, mas buscar ainda maneira para que haja outras, claro está, pois além das guerras que acima se disse, em que eles (os índios) ajudaram tanto, como se sabe, eles ajudaram a vencer todas as mais que se depois fizeram,¹³⁷

Dessa forma, representavam o principal corpo de defesa dos colonos contra revoltas advindas do sertão e ataques de corsários estrangeiros. Nesse contexto, vale observar que não somente os adultos serviam, geralmente os adolescentes eram os mais requisitados pela força física e habilidade no meio das matas. Além disso, também eram requeridos para serviços domésticos, tais como: beneficiamento de algodão, como damas de companhia e amas-de-

¹³⁶ Informação dos Primeiros Aldeamentos: p. 369.

¹³⁷ Idem: p. 387.

leite e mais uma infinidade de serviços realizados fora dos aldeamentos. Ainda há registros de meninos sendo solicitados pelos padres para lhes servirem como criados¹³⁸. Muito embora representassem uma determinada forma de educação, estes trabalhos estavam, a princípio, aquém das expectativas projetadas pelos jesuítas, que visavam, antes de tudo, à cristianização sob o pretexto do letramento. Talvez aqui resida a explicação pelo fato do letramento entre os nativos ser tão fluido e a cristianização tão frágil e permeável. A ruptura contínua com seus educadores não deixava clara a estrutura necessária. Observa-se uma educação sem perspectiva. Segundo Villalta (1997), mesmo a instrução formal para os brancos “era prisioneira da orientação religiosa e calcava-se na repetição, sendo de algum modo refratária ao espírito científico nascente”.¹³⁹

Os índios adultos facilmente esqueciam os ensinamentos dos padres quando ficavam distantes de sua presença e os pequenos seguiam as orientações dos pais. A verdade é que custou ao cristianismo pregado por Anchieta arraigar-se nas mentes nativas, e não o fez sem uma boa dose de componentes brasílicos. Em virtude das constantes ausências do local do aprendizado, os índios facilmente voltavam às “práticas gentílicas”, como a falta de compromisso conjugal, e nesse ponto eram incentivados pelos portugueses:

E porque muitas vezes os índios com que vão a suas casas (de portugueses) os casam nelas com suas escravas, sendo muitos deles já casados nas igrejas dos Padres, do que seguem grandes inconvenientes.¹⁴⁰

Outra situação vivida pelos índios e que fragmentava o aprendizado do cristianismo e das letras era sua costumeira requisição para as guerras. Anchieta registra as várias guerras ganhas pelos índios aldeados:

Claro está, pois além das guerras que acima disse, em que eles ajudaram tanto, como se sabe, eles ajudaram a vencer todas as mais que depois fizeram, como foi a do Boca

¹³⁸ Petrone, Op. Cit. pp. 218,219 e 220.

¹³⁹ Luiz Carlos Villalta. O que se fala e o que se lê: Língua, instrução e leitura in *História da vida privada no Brasil*, vol. I: p.351.

¹⁴⁰ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía: p. 369.

Torta. Duas vezes que se levantou o gentio do Paraguaçu, foram a ele, e o destruíram; a segunda vez com o governador ao Rio de Janeiro; depois disso com Antônio Ribeiro muitos índios da Baía; com Vasco Rodrigues de Caldas ao ouro; com Antonio Dias Adorno ao ouro; com Luiz de Brito governador à guerra do Apiripê; com Antonio Ferraz outra vez ao Paranaóba; com Luiz de Brito à Paraíba que não teve efeito por se tornarem de Pernambuco; e agora com a nau inglesa eles foram os primeiros a socorrerem a cidade, e em todas estas guerras foram sempre à sua custa.¹⁴¹

Os escritos anchietanos deixam bem claro que a instituição dos aldeamentos era de primordial importância ao processo colonial, pois enquanto os brancos se preocupavam com a produção de açúcar em grande escala, os índios cultivavam víveres de primeira necessidade, os quais eram comercializados pelos padres.¹⁴² Sendo assim, “não tão somente pelejavam contra seus contrários, mas serviam os portugueses, e lhes buscavam de comer, sem por nenhuma cousa destas terem nenhum prêmio”.¹⁴³

Essas constantes ocupações deixavam aos índios raras oportunidades para uma cristianização pura e profunda. O resultado disso foi uma religião apoiada nos paramentos, nas imagens, nas paradas representativas para todos os dias dos santos. Segundo Palacin (1997) “entre as principais exteriorizações de nosso catolicismo popular, destacava-se, em primeiro lugar, o gosto pela penitência”,¹⁴⁴ geralmente praticada em público para servir de exemplo de devoção aos nativos e aos corações mais resistentes à pieguice religiosa.

Aqui se reside o sério problema da doutrina exteriorizada, na qual o código mantenedor era o rito, uma vez distante dele, o índio retornava à sua vivência anterior. Mesmo antes da organização dos aldeamentos os padres sofriam com a dispersão dos nativos e este foi um dos problemas que alimentou a criação das aldeias, pois,

Apartando-se alguns destes a outras moradas levaram consigo boa parte dos moços, e agora a maior parte dos que ficaram se mudou a outro lugar, onde possa viver livremente como soia, aos quais necessariamente não de imitar os filhos assim

¹⁴¹ Idem: p. 387.

¹⁴² Idem: p. 373.

¹⁴³ Idem: p. 387.

¹⁴⁴ PALACIN, Luís apud Luiz Mott – Cotidiano e Vivência Religiosa – Entre a capela e o calundu in *História da Vida Privada no Brasil*: p. 172.

divisos, nem se pode ensinar, nem eles mais o desejam, e ainda sobretudo não há quem queira ser ensinado.¹⁴⁵

Parece que a catequese já nasceu com o problema da descontinuidade, visto que, ao se analisar a carta supracitada, três anos após a chegada de Anchieta e sete anos após a chegada de Nóbrega já apresentava sérias dificuldades e surtia pouquíssimos resultados. A fase heróica descrita por Mattos (1958)¹⁴⁶ pode ser observada apenas pela ótica dos jesuítas, os quais ainda estavam na expectativa de alcançarem grandes sucessos, entretanto, com o passar do tempo, a ansiedade de conquista e a certeza de sucesso perdem seu teor e os obriga a projetar novas estratégias. A última delas e que perdurou mesmo após a expulsão dos jesuítas (1759) foram os aldeamentos, os quais, muito embora fossem criados com o intuito de civilizar por meio da cristianização, contaram com a ajuda do braço secular. No afã de colocar ordem no caos da colonização, Mem de Sá tomou partido da Companhia a fim de sujeitar os índios. As providências eram adentrar ao sertão, contatar as tribos revoltas que “barbarizavam” as vilas convencê-las a deixar suas moradias com as promessas sublimes da cristianização de forma que:

“...eu falando em voz alta por suas casas como é seu costume, dizendo-lhes que alegrassem com a nossa vinda e amizade: que queríamos ficar entre eles e ensinar-lhes as coisas de Deus, para que lhes dessem abundância de mantimentos, saúde...”¹⁴⁷

A persuasão pelo discurso era uma estratégia comum aos jesuítas para convencer os índios a aceitarem suas verdades. Não obstante o trecho acima se referir à conquista e submissão dos tamoios, era uma prática costumeira entre os padres imitar os caraíbas nos gestos e na fala. Equiparar-se a esses em seus discursos, com promessas de vida melhor, era a mimese do advento da terra-sem-mal.

Persuadidos, os índios acompanhavam os padres, os quais os aglomeravam nos aldeamentos entre tribos diferentes com variantes culturais e

¹⁴⁵ ANCHIETA, José de. Carta de Piratininga 1556: pp. 102, 103.

¹⁴⁶ MATTOS, Luis Alves. *Primórdios da Educação Brasileira*.

¹⁴⁷ Anchieta. Carta de São Vicente 1565: p. 209.

lingüísticas. Superadas as dificuldades de vivência entre nações estranhas, os brasis eram forçados a assimilar uma nova forma de vida com ênfase na religião. Castelnau L'Estoile (*op.cit.*) observa que um dos pontos recomendados por Mem de Sá, dentro do contexto educativo jesuítico foi “une pédagogie religieuse à destination de l'indien, baséé sur le principe de la répétition”¹⁴⁸, seguindo esse paradigma:

Ensinam-lhes os Padres todos os dias póla manhã a doutrina, esta geral, e lhes dizem missa pêra os que quiserem a ouvir antes de irem pêra suas roças; à tarde tem outra doutrina particular a gente que toma o santíssimo sacramento.¹⁴⁹

Uma vez residindo nos aldeamentos os índios passavam por constante doutrinação. A receita era repetida diariamente pela manhã. Organizava-se horário para todas as atividades, inclusive a de cultivar roças, trabalho realizado nas tribos apenas pelas mulheres. Educados no cultivo da terra os homens eram freqüentemente arregimentados pelos colonos para servirem em suas fazendas. Mesmo assim observa Anchieta que:

É terra desleixada e remissa e algo melancólica e por esta causa os escravos e os índios trabalham pouco e os Portugueses quase nada e tudo se leva em festas, convívios e cantares etc.¹⁵⁰

No colégio da Baía, onde os jesuítas possuíam cento e cinqüenta pessoas de serviço: entre os quais escravos de guiné, escravos índios da terra e índios livres, Anchieta justifica tão grande batalhão de serviçais dizendo que “são tantos porque muitos não fazem por um.”¹⁵¹

Escrita em 1585, a “Informação da Província do Brasil” ainda registra as grandes dificuldades enfrentadas por Anchieta e seus pares no trabalho de cristianização dos brasis. A queixa do inaciano nos remete a mais uma causa da fragmentação da educação oferecida pelos padres. Como comentaremos

¹⁴⁸ Castenau L'Estoile. Les Ouvriers...p. 136. Uma padagogia religiosa destinada ao índio, baseada no princípio da repetição.

¹⁴⁹ Informação dos Primeiros Aldeamentos: p. 389.

¹⁵⁰ Informação da Província do Brasil: p.433.

¹⁵¹ Idem: p. 423.

adiante, o problema residia sempre no educando e nunca no educador. Mesmo assim persistiram:

No aprendizado da doutrina, apostava-se principalmente na sua memorização, e os padres orgulhavam-se dos meninos que sabiam tudo de cor. Para isto os jesuítas desenvolveram, principalmente, catecismos dialogados,¹⁵²

Tais catecismos eram à base de perguntas e respostas:

M [estre]. Quantos são esses deuses?

D [iscípulo]. Um só.

M. Ele, como pessoas, quantos são?

D. Três.(...)

M. É um mesmo e único Deus esse Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo?

D. Um só Deus mesmo.

M. São também um e único como pessoas?

D. Não; como pessoas, Deus Pai é diferente, Deus Filho é diferente, Deus Espírito Santo é diferente.¹⁵³

No imaginário dos meninos índios, talvez não tivesse muita importância a complexa definição da trindade de Deus instituída pelo cristianismo, mesmo porque, segundo Anchieta os jesuítas não encontraram, na língua dos nativos um referente adequado para o espírito santo.¹⁵⁴ Em vista disso, para os padres um dos grandes trunfos era a memória, a repetição constante, a formulação exterior que pudesse nalgum dia remoto se interiorizar. Segundo Serafim Leite (1938)¹⁵⁵ o ensino das letras era apenas um meio para se chegar a um fim predeterminado. Nesse contexto, diante de uma boa memória, o aprendizado das letras não faria grande diferença, embora os índios as tivessem em particular estima:

¹⁵² Rafael Chamboleyron – Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista in *História das crianças no Brasil*: p. 63.

¹⁵³ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁴ Carta de São Vicente – 1563: p. 200.

¹⁵⁵ *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I.

O principal cuidado que deles se tem, consiste no ensino dos rudimentos da fé, sem omitir o conhecimento das letras, às quais tanto se afeiçoam, que se nessa ocasião se não deixassem seduzir, talvez outra se não pudesse encontrar.¹⁵⁶

O trabalho era intenso e exigia de Anchieta a percepção do momento propício, mesmo não omitindo o ensino das letras, constata-se que ele não envolvia todos os catecúmenos, e os que do letramento se apropriavam eram vistos com estima especial:

...totalmente remetidos aos seus antigos e diabólicos costumes, exceto o comer carne humana, do que por bondade do Senhor parece que estão alguma coisa desarraigados, entre estes a quem ensinamos verdades: que fazendo ainda grandes festas na matança dos seus inimigos, eles e seus filhos, ainda os que sabiam ler e escrever...¹⁵⁷

Por isso, representava uma perda muito grande o retorno desses poucos meninos alfabetizados aos costumes de seus pais. A catequese, na verdade vivia um clima de constante insegurança, mesmo nos aldeamentos, as baixas eram freqüentes e sucediam de inúmeras causas: epidemias, fugas em massa, deserções e o altíssimo índice de mortalidade infantil (“na Baía se criam mal os meninos e morrem muitos”¹⁵⁸). Observação feita porque as crianças eram os principais objetos de persuasão dos padres. Sem elas a catequese não teria futuro, por isso a insistência de se oferecer especial atenção aos curumins.

Além dos escritos anchietanos, os documentos também testemunham o desgaste constante dos contingentes indígenas, visto que:

Esta terra parece esta em mtº risco de se despovoar mais do q nunca esteve e se despova cada dia por causa dos moradores e povoadores della não terem escraveria do gentio desta terra (...) per rezão de mtª enfermidades q na terra avia como he de câmaras de sangue e outras doenças.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Carta de Piratininga 1556: p. 99.

¹⁵⁷ Carta de São Vicente 1561: p. 177.

¹⁵⁸ Informação da Província do Brasil: p. 433.

¹⁵⁹ Sessão de primeiro de setembro de 1585: p. 274. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*.

Anchieta citou em suas cartas a grande epidemia de câmaras de sangue, desidratação provocada por bactérias e protozoários, da qual morreram muitos catecúmenos e entre eles, o célebre Martim Afonso Tibiriçá¹⁶⁰, grande amigo de Anchieta e incentivador da catequese.

Sem o trabalho e a presença dos índios aliados aos portugueses, pela força ou pela amizade, a colonização não teria sentido e o trabalho dos padres nem mesmo existiria. Anchieta não se teria erigido como grande representante da cristianização do Brasil. Mesmo assim as avaliações de seu trabalho não são as melhores, a começar por suas próprias observações:

Há tão poucas cousas dignas de se escrever, que não sei que escreva, porque, se escrever a Vossa Paternidade que haja muitos dos brasis convertidos, enganar-se-á a sua esperança...¹⁶¹

Outros documentos comprovam a aridez que assolava o projeto dos aldeamentos:

E logo requereo o dito porcurador do conselho allomso Peres aos ditos ofiçiaes dizendo que elle hera informado q a aldeia de são miguel e as mais aldeias ou indios delas estavam aroinados do quoall elle não sabe a cauza q lhe requeria da parte Del rei nosso sr fosem a dita aldeia de são miguell donde ao prezente estavam muitos indios de outras alldeias principaes donde oje madarão hu índio.¹⁶²

O cenário é, sem dúvida, desolador. O retrato do aldeamento acima citado, embora sob a responsabilidade dos padres da Companhia, como afirma Anchieta¹⁶³, apresenta um panorama de abandono e desordem absoluta. Ora, em 1592, os jesuítas ainda estavam em fervente disposição para a catequese. É bem verdade que Anchieta, em seus últimos anos de vida, já estivesse recolhido ao Espírito Santo, mas o processo de submissão dos índios à vida civil ainda era bastante recente para se deparar com tão lastimável situação.

¹⁶⁰ Carta de São Vicente 1563: p. 197.

¹⁶¹ Carta de São Vicente: p. 155.

¹⁶² Sessão de 06 de setembro de 1592. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*, p: 449.

¹⁶³ Informação da Província do Brasil. “Têm duas aldeias de índios a seu cargo: uma intitulada da Conceição de Nossa Senhora de Pinheiros, que dista uma légua da vila, e outra intitulada de S. Miguel que dista duas léguas”: p.432.

A impressão que se tem comumente dos aldeamentos é da extrema ordem, como que a haver um padre que acompanhasse constantemente os índios; enfim, uma rotina constante de civilização, educação e santificação. No entanto, as análises dos escritos de Anchieta e da documentação da época levam a concluir que « Anchieta est bien le saint d'une vigne stérile ».¹⁶⁴

Além das referências do próprio Anchieta sobre a aridez da educação no Brasil, tais como: “Pouco direi dos estudos, visto que é diminuto o número de alunos”.¹⁶⁵ “Os estudantes nesta terra, além de serem poucos, também sabem pouco, por falta de engenhos e não estudarem com cuidado.”¹⁶⁶

A seguir apresentamos um pequeno quadro da situação geral da instrução formal no Brasil, no início da implantação dos aldeamentos e criação dos colégios, isto é, na época em que os jesuítas eram beneficiados pela redízima. Para tanto, consideramos apenas os alunos brancos, pois não há nas narrativas estudadas referências quantitativas a alunos índios que porventura freqüentavam as escolas de ensino elementar oferecido pelos padres.

¹⁶⁴ Castelnau L’Estoile. Op. Cit: p.470. Anchieta é mesmo o santo de uma vinha estéril.

¹⁶⁵ Breve Narração – 1584: p. 412.

¹⁶⁶ Informação da Província do Brasil: p. 423.

Tabela representativa da instrução formal oferecida a meninos portugueses entre 1556 e 1580.

Capitania	População Local	Jesuítas	Alunos	Serviçais
Tamaracá*	50 vizinhos	0	0 n/revelado	
Pernambuco	1110 vizinhos	20	55	30
Baía	2000 vizinhos	60	129	150
Ilhéus*	115 vizinhos	6 n/revelado	n/revelado	
Porto Seguro*	50 vizinhos	6 n/revelado	n/revelado	
Esp. Santo	150 vizinhos	8 n/revelado	n/revelado	
Rio de Janeiro	150 vizinhos	24	44	100
S. Vicente	50 vizinhos	7 n/revelado	n/revelado	
Santos*	100 vizinhos	7 n/revelado	n/revelado	
Itanhaém*	30 vizinhos	7 n/revelado	n/revelado	
Piratininga*	120 vizinhos	6 n/revelado		

Considerando que cada vizinho representava média de 10 pessoas, a porcentagem de alunos nas capitâneas mais prósperas é:

Pernambuco – 0,5%;

Bahia – 0,65%

Rio de Janeiro – 2,9%

Os números revelam o curto alcance da educação formal jesuítica nos principais pólos culturais do Brasil colônia, no primeiro século. Calculado de outra forma o número de pessoas que freqüentavam o colégio era uma em cada duzentas (em Pernambuco). Na Bahia este número se torna mais expressivo, sendo uma para um grupo de cento e cinquenta pessoas. O maior sucesso estatístico surge no Rio de Janeiro com um jovem para cada grupo de 30 pessoas aproximadamente.

Outro dado importante, e que merece observação é o que se refere ao número de serviçais nos colégios. Em Pernambuco para cada jesuíta existe a

média de 1,5 de pessoas para servir; na Bahia para cada jesuíta era preciso a média de 2,5 de pessoas de serviço; entretanto, o maior absurdo se constata no Rio de Janeiro, pois para cada jesuíta existem 4,16 criados.

Capítulo III - ANÁLISE DAS CARTAS COMO REGISTROS DO PROJETO PEDAGÓGICO DE ANCHIETA

**“Todos eles se alimentam de carne
humana e andam nus”.**

(Carta de Piratininga – 1554)

1 – O sentido do epistolário jesuítico

As cartas anchietanas figuram entre os mais importantes registros sobre os primeiros rudimentos de educação formal no Brasil. Em relação a outros documentos, as epístolas têm a vantagem de deixar transparecer os conflitos do escritor, suas dificuldades e sucessos no empenho da catequese e dos colégios secundários. Segundo Hansen (1995), em seu artigo *O Nu e a Luz*, as descrições do homem e da terra dentro do epistolário jesuítico não são meras reproduções realistas. Na verdade, fazem parte de duas grandes articulações as quais nenhum estudioso pode perder de vista: a primeira é a dos procedimentos retórico-teológicos-políticos e a segunda é do referencial – não do “referente” – e compõem-se de discursos do local, que formam a sua matéria.¹⁶⁷ Isso significa que toda a literatura de Anchieta só poderá ser analisada à luz dessas considerações. Dessa maneira, não se pode perder de vista o tempo, o espaço nem a ideologia nos quais está inserido nosso objeto de estudo. De modo simples, dentro da Companhia existia uma idéia comum, compartilhada entre seus membros a respeito das missões em todo o mundo, denominada por Hansen (*op.cit.*) de “conhecimento doutrinário partilhado”.

Dentro da Companhia de Jesus, as cartas representavam registros indispensáveis das atuações dos missionários nas Américas, na Ásia e na África. Geralmente seguiam sempre o mesmo estilo lembrando em tudo as cartas paulinas, principalmente nas saudações iniciais e finais, porém com uma diferença fundamental: Paulo escrevia às igrejas (excetuando as cartas a Timóteo, Tito e Filemon: os primeiros eram discípulos, o último era um rico senhor de escravos) enquanto os jesuítas escreviam a seus superiores, irmãos e autoridades seculares. A forma como se organiza a correspondência jesuítica, em termos gerais, não faz dela uma produção de epístolas. Com efeito,

¹⁶⁷ HANSEN, João Adolfo. *O nu e a luz*. Artigo publicado pela Revista do Instituto de Estudos Brasileiros –USP, São Paulo, 1995: p. 91.

Nela, o discurso trata de matéria de informação, figurando-a com procedimentos familiares específicos da carta, entendida aqui como ele a define, e ao mesmo tempo, mescla-os com elementos doxológicos ou teórico-doutrinários da sua conceituação de epístola, formando uma espécie de gênero misto refratário à sua classificação como “carta” ou “epístola”.¹⁶⁸

Apesar de manter, teoricamente, esta característica dúbia, toda correspondência jesuítica pode ser tratada como epístola pela função, pois embora traga em seu núcleo o sentido familiar, tendo como destinatário sempre alguém das relações do remetente, adquire valor universal dentro da Companhia quando traduzida para o latim e organizada em volumes (1566), momento em que recebe a função de texto devocional e apologético.

Por ordem dos superiores da Companhia, a partir de 1566 a língua comumente usada no epistolário era o Latim, embora tenha havido exceções, como a Carta do Espírito Santo de 1591, endereçada ao Irmão Francisco Escalante, carpinteiro, recebido na Companhia aqui no Brasil, o qual, provavelmente, não conhecia latim.¹⁶⁹ Pelo fato de ser excelente latinista, ao chegar a São Vicente, Anchieta foi imediatamente incumbido por Nóbrega de escrever as quadrimestrais e as anuais. Todavia, não escreveu cartas simplesmente, mas compôs registros detalhados da terra, do homem, da fauna e da flora brasileiros e, é bem verdade, dentro da ótica estritamente teológica, o que permite ao escritor, dentro de sua visão de mundo pré-estabelecida, traduzir para o leitor os códigos descritos já definidos e prontos. Dessa maneira, embora comportasse informações de coisas jamais vistas pelos correspondentes da Europa, as peculiaridades da Colônia eram interpretadas pela “mediação das categorias retóricas da verossimilhança”.¹⁷⁰

Quando aportou em terras brasileiras, no ano de 1553, Anchieta encontrou já escrita nos apontamentos de Nóbrega, em especial nas cartas, a primeira intenção civilizadora e pedagógica para o Brasil. Idéia concebida em 1549, na chegada da expedição do 1º Governador Geral Tomé de Souza, quando trouxe consigo seis Jesuítas, entre eles, o líder, Manuel da Nóbrega. À idéia do

¹⁶⁸ HANSEN, João Adolfo, op.cit: p. 90. Nessas observações o autor segue as definições de Deissmann.

¹⁶⁹ Carta do Espírito Santo – 1591: p. 287.

¹⁷⁰ Hansen, op.cit: p. 93.

projeto de Nóbrega somaram-se a sensibilidade poética e a bagagem “clássica” do canarino, adquiridas no Colégio das Artes de Coimbra.

Por meio das cartas constantes aos superiores e aos irmãos de Portugal, sabemos que o projeto pedagógico de Anchieta segue os traços do plano articulado por Nóbrega, todavia já bastante deformado em virtude dos conflitos ocorridos dentro da própria Companhia de Jesus, fatos citados na introdução. A princípio as missões eram realizadas nas próprias aldeias. Os padres saíam de seus abrigos nas vilas e adentravam as matas periodicamente em busca do gentio (missões volantes). Nessa fase os índios eram ensinados no seu próprio meio. Havia preleção da doutrina, assimilação da língua portuguesa por repetição, cânticos e memorização de rezas. Todavia, com o passar do tempo, os jesuítas começaram a perceber a falibilidade desse procedimento, porque todas as vezes que retornavam às tribos os nativos haviam retomado suas velhas práticas.

Empenhados no objetivo de civilizar e cristianizar, os inacianos desenvolveram duas novas estratégias: residência entre os índios e aldeamentos. A carta escrita aos Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal esclarece as estratégias desenvolvidas nas primeiras fases do projeto civilizador desenvolvido por Anchieta e seus companheiros:

Em a Capitania de São Vicente, que está da cidade de Salvador 220 léguas há mais gente da Companhia que em nenhuma outra parte, donde se fez ajuntar o Padre Nóbrega muitos meninos filhos de Índios, ensinaram-lhes a doutrina e a ler e escrever. Agora nos hemos passado a esta povoação de Índios que se chama Piratininga, donde estamos entre os Índios.¹⁷¹

Segundo Anchieta, os índios entre os quais eles residiam no Planalto de Piratininga entregavam –lhes os filhos para serem ensinados e doutrinados e os padres os instruía em português ou em seu próprio idioma. A facilidade com que se deu a primeira abordagem reforçou o entusiasmo dos inacianos a passou a ser usado como a principal arma para aculturação dos nativos. A

¹⁷¹ Carta de Piratininga de 1555: pp. 81, 82.

doutrina era incutida nos meninos que por sua vez levavam a seus pais as novidades aprendidas.

Entre todas as cartas, aquelas que se referem com muito propósito e clareza ao projeto educacional de Anchieta, não seria justo deixar de citar a *Carta aos Irmãos enfermos de Coimbra* de 1554. Um ano, aproximadamente, após ter chegado ao Brasil, Anchieta se deixa tomar por súbita saudade de seus companheiros de Portugal. Transmite preocupação, percebe a desesperança de seus amigos distantes e doentes, e tenta animá-los com seu testemunho de melhor sorte. Dado curioso é saber que não deviam ser poucos os jovens contaminados em alojamentos religiosos naquela época. Sabe-se que a maioria dos religiosos que partia para missões, em domínios portugueses tinha, com certeza, algum problema de saúde. Embora doente, acometido por tuberculose óssea, não esquece aqueles deixados em Portugal.

Seguindo os passos do Anchieta humanista, tencionamos montar, por via de seu discurso, transparente nas cartas, o projeto civilizador e educacional desenvolvido para índios e colonos. Esse capítulo consiste basicamente na análise de 26 cartas, escritas de 1554 a 1594. Dessa forma foi possível observar a evolução das idéias de Anchieta durante 40 anos de sua vida. Dessas cartas sete foram escritas em Piratininga e oito em São Vicente. Com esses números pode-se ter uma noção dos lugares onde o escritor mais permaneceu e aplicou seu projeto. Certamente, por uma questão geográfica Anchieta passou maior parte de seu ministério deslocando-se de São Vicente a Piratininga e vice-versa. Embora tenha vivido seus últimos anos no Espírito Santo é fato que a essência de suas idéias, aquelas que se concebem na juventude regaram fecundamente o solo e as mentes dos paulistas.

Organizadas de quatro em quatro meses e, depois, anualmente, as cartas constituíam-se no principal instrumento de informações sobre Brasil na Europa e para o mundo das missões católicas (Viotti, 1984, p.14). Mas, Anchieta não expôs sua erudição apenas nas cartas, escreveu também, na língua clássica, poemas de extrema beleza estética como *De Beata Virgine Dei Matre Maria* e a epopéia histórica e apologética ao terceiro Governador Geral *De Gestis Mendi Saa*. Ainda contrafez cantigas medievais em português, castelhano e tupi, composições articuladas para a catequese dos índios e regeneração dos

brancos. Por estes dados, embora não se tenha resolvido definitivamente a questão de ser ou não de sua autoria tais produções, consideradas por alguns o nascedouro da literatura brasileira, pode-se afirmar que, Anchieta foi o primeiro a arriscar ensaios artísticos em solo brasileiro.

2- Diagnóstico: miscigenação, orfandade e inconstância.

Não se pode contar a história da educação brasileira sem considerar a influência ideológica de Anchieta. Chegou ao Brasil em julho de 1553, na armada de D. Duarte da Costa, segundo Governador Geral. Tinha em sua companhia o Padre Luís da Grã, que viria a ser o segundo Provincial do Brasil, e mais Brás Lourenço, Gregório Serrão, Antonio Blasquez e João Gonçalves. Em outubro do mesmo ano já estava em São Vicente lendo latim para irmãos da Companhia, conforme afirma Afrânio Peixoto possuía “talentos precoces, em castelhano e português, haviam de fazê-lo escrivão de cartas, redactor de informações, a mando de superiores”¹⁷²

Nessa capitania aguardava-o Manuel da Nóbrega, doente e exaurido pelos combates da catequese difícil e da convivência hostil com os colonos portugueses, dá-se por feliz diante do jovem irmão que veio de além-mar para reforçar o projeto de formação de clero em solo brasileiro. Nesse sentido, a catequese representava um dos gumes da espada empunhada pelos inicianos: um era a cristianização do índio e o outro era a elevação do conceito da Igreja por meio da moral e da intelectualidade, visto que “não basta com qualquer fervor sair de Coimbra, senão que é necessário trazer alforge cheio de virtudes”¹⁷³. Loyola pretendia, com a fundação de uma nova ordem, restabelecer o prestígio da Igreja e preparar uma elite religiosa que fizesse face às investidas reformistas. Daí, a dilatação do número de fiéis nas terras conquistadas seria apenas uma questão de tempo. Contudo significava a manutenção da universalidade da Igreja por meio da dilatação da doutrina católica.

¹⁷²Introdução in *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*: p. 32.

¹⁷³Anchieta, Carta de São Vicente – 1554: p. 74.

Para isso os jovens eram preparados dentro de um plano de estudos com “formação exclusivamente literária, baseada nas humanidades clássicas”.¹⁷⁴ Os exercícios de superação que começavam com o desligamento total dos laços familiares também eram comuns. Referências a eles estão presentes na biografia de Anchieta, escrita por Pero Rodrigues:

Há morteficasam também pertence ser hú relegiozo, izento e desapegado com parentes e pouquo solisito por elles. Nhua comonição, tinha o padre com os seus q. erão ainda vivos na Ilha de Tanarife hua das Canárias, e dandolhe hua carta de hua irmã sua leo o sobre escrito e antes de habrir dise a quem lha dera o que nella se continha, e com muita alegria dise que sua irmã estava conforme a vontade devina, em hua infirmitade que padecia.¹⁷⁵

Adicionavam-se a isso a mortificação do corpo, o controle das vontades e a resistência psicológica, habilidades treinadas por meio dos *Exercícios Espirituais*. O mundo para esses homens era parte integrante de seus domínios, daí saírem da Europa para Ásia, África ou América consistia em nada mais que uma missão de obediência e resignação. Sobre este aspecto afirma Margolin (s/d):

O primeiro objetivo da Companhia de Jesus, de que Paulo III tinha autorizado a fundação e o desenvolvimento em 1540, não deixava lugar à dúvida: trata-se de formar bons soldados da Igreja Romana capazes de combater, na Europa os heréticos e rebeldes, e no resto do universo de converter os pagãos.¹⁷⁶

Sobre a questão do autodomínio, tão necessário aos membros da Companhia, Francisco Rodrigues cita o principal lema de Inácio de Loyola: “que seus filhos e quanto eles educarem, venham a ser homens que saibam e possam vencer-se, que tenham domínio completo de si mesmos, que sejam homens de caráter”.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Mesnard, P. A pedagogia dos jesuítas 1548- 1762 in *Os grandes pedagogistas*: p. 76.

¹⁷⁵ RODRIGUES, Pero. Vida do Padre José de Anchieta: p. 230.

¹⁷⁶ MARGOLIN, Jean Claude. ‘A Educação na época dos grandes humanistas’ in *História Mundial da Educação* : p. 196.

¹⁷⁷ RODRIGUES, Francisco J S. *Formação Intellectual do Jesuíta*: p. 13. Lisboa, 1917.

Assim como a vontade de Loyola era formar para a Igreja um exército de homens intelectualmente fortes, esse era também o desejo de Anchieta para os domínios portugueses na América, pois a terra, embora tenra, já oferecia copiosa quantidade de mamelucos.¹⁷⁸ De Piratininga Anchieta escreve ao superior endereçada Padre Mestre Inácio de Loyola, revela suas intenções com alguns mamelucos. Esclarece que, a princípio, tentou conquistar esses órfãos, mestiços da terra e usá-los como intérpretes na conversão dos gentios. Se fossem aptos e tivessem boas qualidades poderiam até tornar-se irmãos. Entretanto, ficou logo dissuadido de sua primeira idéia, pois:

Agora quis nosso Senhor por sua misericórdia dar-nos a conhecer que não é gente de que se deva fazer caso para conversão de infieis. Porque um deles era casado e outros daqueles de que fazíamos alguma conta, tentados do espírito de fornicção, no mês de julho fugiram.¹⁷⁹

O discurso de Anchieta deixa transparecer o desprezo que, a partir daquele momento, começa a nutrir em relação aos miscigenados. Esse desamor terá espaço reservado constantemente em seus escritos, porque nasce após tentativa frustrada de fazê-los como europeus, dar-lhes instrução e aproveitá-los na catequese como intérpretes. Inconscientemente, Anchieta fornece pistas da formação do povo brasileiro potencializada naqueles mamelucos. Segundo ele representavam a “edificação ou destruição da terra”.¹⁸⁰

Pelas citações contínuas nas cartas deduz-se que os órfãos citados eram recolhidos às residências jesuíticas porque não eram aceitos pelos índios nem pelos brancos, sendo, geralmente, filhos de portugueses com nativas da terra, já começavam a carregar nos seus traços fisionômicos o estigma da miscigenação e a condição crucial de não pertencer a nenhum dos “povos” que plasmavam o Brasil naquele momento. Pensamento confirmado à luz dos escritos de Darcy Ribeiro:

¹⁷⁸ Nóbrega aoud Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 253. “Sete irmãos grandes e **muitos meninos órfãos** e outros filhos dos gentios”. (grifos nossos)

¹⁷⁹ Carta de Piratininga de 1554: pp. 77/78.

¹⁸⁰ Idem: p. 77

Os brasilíndios ou mamelucos paulistas foram vítimas de duas rejeições drásticas. A dos pais, com quem queriam identificar-se, mas que os viam como impuros filhos da terra, aproveitavam do seu trabalho enquanto meninos e rapazes e, depois, os integravam às suas bandeiras, onde muitos deles fizeram carreira. A segunda rejeição era a do gentio materno. Na concepção dos índios, a mulher é um simples e um simples saco em que o macho deposita sua semente. Quem nasce é o filho do pai, e não da mãe, assim visto pelos índios. Não podendo identificar-se com uns nem com outros de seus ancestrais, que o rejeitavam, o mameluco caía numa terra de ninguém, a partir da qual constrói sua identidade de brasileiro.¹⁸¹

A formação de jesuítas em solo brasileiro é vista com dificuldade nos escritos de Anchieta, principalmente pela escassez de jovens brancos. Uma das alternativas usadas pelos inicianos foi o traslado de jovens órfãos portugueses para o Brasil. Esses órfãos eram recolhidos nas ruas de Portugal e transportados nas caravelas em condições subumanas, como “grumetes e pajens eram obrigados a aceitar abusos sexuais de marujos rudes e violentos”.¹⁸²

Tratados todos como órfãos esses meninos, muitas vezes, tinham origens bem distintas. Além daqueles que viviam mendigando e furtando nas ruas portuguesas, havia também aqueles que inspiravam a “coroa a recrutar mão-de-obra entre as famílias pobres das áreas urbanas.”¹⁸³ Pertencentes a clãs de pedintes, meninos entre nove e dezesseis anos serviam como grumetes nas embarcações enquanto seus pais recebiam soldos pelos trabalhos dos miúdos.¹⁸⁴ Muitos desses meninos podem ter aportado no Brasil já com seus caracteres deformados pelos traumas sofridos no percurso até a América. Outra classe de criança registrada na documentação dos séculos XV e XVI era a dos pequenos judeus, geralmente raptados de seus pais para servirem como grumetes nas embarcações comerciais portuguesas. Tirados à força de suas famílias representavam para elas grande perda. Para as autoridades portuguesas era uma forma de conseguir mão-de-obra gratuita enquanto

¹⁸¹ *O Povo Brasileiro*: pp.108/109.

¹⁸² RAMOS, Fábio Pestana. “A história trágico-marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI” in *História das Crianças no Brasil*: p. 20.

¹⁸³ Idem, ibidem: p. 22

¹⁸⁴ Idem.

mantinha sob controle o crescimento da população judaica na península ibérica.¹⁸⁵

Esses fatos suscitam questionamento sobre o misterioso “mancebo gramático”, citado por Nóbrega (apud Leite, *op.cit.*), que em 1553 ensinava latim em São Vicente, antes da chegada de Anchieta.¹⁸⁶

Nessas condições, a iniciativa de aproveitar órfãos europeus para a catequese representou mais problemas que soluções, um sentimento de sobrecarrego é percebido na fala de Anchieta:

Todo esse tempo que aqui temos estado nos hão mandado de Portugal alguns dos meninos órfãos, os quais havemos tido e temos conosco sustentando-os com muito trabalho e dificuldade.¹⁸⁷

Com efeito, os portugueses que para cá vinham tinham vida pregressa bastante discutível em sua terra natal. Sobre esses meninos disserta acidamente Darcy Ribeiro:

Em 1550, chegou à Bahia, um bando descrito como feito de “moços perdidos, ladrões e maus, que aqui chamam patifes”. Para São Vicente foram dez ou doze no mesmo ano. Com eles é que os jesuítas esperavam civilizar os curumins, e faze-los em aulas conjuntas, aprender gramática latina. Tarefa difícil, como se pode ver em pouco tempo, quando esses pixotes, assediados pelas índias, não resistiram à tentação, fugindo com elas.¹⁸⁸

Embora essa iniciativa tenha trazido grandes dissabores aos padres da Companhia, registra-se na nota explicativa 323, da Carta ao Capitão Miguel de Azevedo de 1592 que o citado Padre João Pereira (p.290) foi menino órfão trazido de Portugal e, como poucos, prosperou dentro da Companhia. Serafim Leite cita outros: Simão Gonçalves, mestre de noviços; Manuel Viegas, apóstolo dos maromomis entre outros.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Idem, Ibidem.

¹⁸⁶ *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo I: p. 253.

¹⁸⁷ Carta de Piratininga - 1554: p. 77.

¹⁸⁸ RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*: p. 90, 2001. São Paulo.

¹⁸⁹ *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo I: p. 45.

Mesmo assim, face aos problemas ocasionados pelo traslado de meninos órfãos de Portugal Anchieta, sutilmente, faz um pedido a Inácio de Loyola:

E assim mesmo se se fizessem aqui casas da Companhia seria bom, que fizéssemos troca com os Irmãos do colégio de Coimbra, de maneira que nos mandassem pra cá os indispostos de lá, desde que tenham propensão à virtude, os quais aqui se curariam com os trabalhos e bondade da terra, como temos experimentado nos enfermos que lá vieram, e aprenderiam a língua dos índios: e de cá lhe enviaríamos destes mestiços.¹⁹⁰

Desiludido com os péssimos resultados alcançados com os órfãos portugueses e mestiços solicita, então, irmãos do Colégio de Coimbra, mesmo doentes, para os trabalhos da Companhia aqui no Brasil. Pede que se construam abrigos para esses irmãos, os quais viriam para cá sob a condição de troca com os mamelucos da terra, dos quais, os mais virtuosos, seriam alojados nos colégios, os outros se recolheriam em abrigos de órfãos em Portugal, em condição de segregação:

“A superintendência destes se devia exercer pelos Padres da Companhia apartados dos Irmãos”.¹⁹¹

A manifestação do desejo de trazer irmãos doentes de Coimbra para ajudarem na catequização dos curumins já surgira na *Carta aos Irmãos Enfermos de Coimbra* quando Anchieta afirma que se “O Padre Mirão (Diogo Provincial de Portugal) quiser mandar-vos a todos os que andais opilados e meio doentes, a terra é mui boa e ficareis sãos”.¹⁹²

Essas preocupações constantes com a organização da obra e o acolhimento do próximo fizeram com que Anchieta tomasse posição sempre nas primeiras páginas da história da educação brasileira. Entretanto, apesar de tanta notabilidade, não foi ele o primeiro mestre-escola do Brasil nem o primeiro professor de gramática de São Paulo, como defende seu biógrafo Pero Rodrigues:

¹⁹⁰ Carta de Piratininga de 1554: p. 78.

¹⁹¹ Idem, ibidem..

¹⁹² Idem: p. 74.

Emcarregoulhe , logo a escola de gramática e foy o primeiro que leo latim nestas partes, e pouquo dipoes na Bahia comesou a ler latim o Irmão Antônio Blasquez.¹⁹³

Escreve Mattos (1958) que, quando chegou à Bahia, em 1549, Nóbrega tinha a seu serviço um irmão coadjutor de nome Vicente Rodrigues, conhecido por Vicente Rijo, que apesar de pertencer à família nobre de Portugal não fora muito bem-sucedido em seus estudos. Sofria de otite crônica e provavelmente já aos 21 anos perdera parte considerável da audição, fato que o impossibilitava de se dedicar com mais afinco ao latim. Como a língua do Lácio representava uma dos principais meios de ascensão dentro da Companhia de Jesus, Vicente Rijo era um jovem de poucas perspectivas. A saída encontrada para mantê-lo, mesmo com deficiência dentro da Companhia, foi mandá-lo para o Brasil. Aqui se tornou o primeiro professor dos curumins, ensinando-lhes a doutrina, leitura e escrita, na Bahia.

Também registra Mattos (ibidem) que, na capitania de São Vicente, em 1553, Nóbrega escreveu aos seus superiores e informou que um mancebo gramático de Coimbra ensina latim aos mamelucos mais destros daquelas partes. O autor especula que, esse tal jovem cujo nome é omitido na carta, e merece apenas uma citação discreta, pode ser um desterrado português, jovem estudante no Colégio das Artes de Coimbra, um “martinote” condenado por luteranismo.¹⁹⁴

Anchieta chega depois e alcança proeminência. Vicente Rijo torna-se seu aluno, o mancebo gramático desaparece dos escritos da Companhia no Brasil.

Embora conhecesse pouco do Brasil por ser recém-chegado, o jovem canarino traça em sua Quadrimestral de Maio a Setembro de 1554, um retrato detalhado da região onde atuavam os jesuítas e lança o primeiro diagnóstico sobre os índios:

... é também necessário freqüentemente que não só se digam duas missas, como que haja duas pregações nos dias de domingo e também ir algumas vezes à outra aldeia,

¹⁹³ Vida do Padre José de Anchieta in *Annaes da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 1897: p. 199.

¹⁹⁴ MATTOS, Luís Alves. *Primórdios da Educação no Brasil, o período heróico (1549-1570)*: pp. 147/148, 1958. Rio de Janeiro.

distante vinte milhas destas; assim grande fruto se espera daí, não só por causa do amor com que todos o cercam, como ainda pela boa opinião que fazem da sua virtude e doutrina. Ao irmão (segundo cremos) se entregou à doutrina dos meninos e aos rudimentos da fé e o que diz respeito ao estudo dos elementos e à escrita. Nenhum negócio têm eles com os índios que são indômitos e ferozes, e nem se contêm bastante pela razão (1988: p.46).

Percebe-se nesse trecho que, pelo menos na Bahia, na data em que foi escrita a carta, os padres já não prestavam atendimento aos nativos, sua ação se limitava à assistência aos portugueses e seus filhos. A explicação para o fato de os padres não terem contato com os índios se resume em três afirmações: são indômitos, ferozes e de pouca razão. A citação a respeito de Leonardo Nunes, no decorrer da carta, deixa claro o momento difícil pelo qual passava a catequese no Brasil. Como foi dito anteriormente, em 1554 Luís da Grã já estava no Brasil e Diogo Mirão era já o Provincial em Portugal e, dessa forma, o projeto das confrarias de meninos já havia sido impugnado, mas, mesmo assim Leonardo Nunes é mandado a Portugal para tentar reverter a situação em favor do projeto de Nóbrega, tentativa malograda, pois Nunes morre em naufrágio antes de sair do Brasil.¹⁹⁵ Apesar de todos esses conflitos e dos constantes vetos, Nóbrega tenta, de qualquer forma manter sua idéia acolhendo e ensinando meninos mamelucos (*ibidem*: p. 47) e, em São Vicente, praticando abertamente a confraria de meninos índios sob a tutela dos padres.

Como lavrador zeloso de sua vinha, no decorrer de todo o seu trabalho Anchieta diagnostica constantemente as nações com quem devia trabalhar. Suas observações, às vezes, perduram por todo o processo, talvez por uma questão de defesa ou por ter plena consciência das várias nuances comuns ao ser humano no percurso da vida. Nas cartas, tal atitude alcança o nível da repetição. Depois de analisar os nativos da Bahia descreve os de Piratininga, na Carta já acima citada:

Estes entre os quais vivemos estão espalhados 300 milhas (segundo nos parece) pelo sertão; todos eles se alimentam de carne humana e andam nus; moram em casas feitas de madeira e barro, cobertas de palhas ou com cortiças de árvores;

¹⁹⁵ LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I: p 254.

não são sujeitos a nenhum ou capitão, só tem em alguma conta os que alguma façanha fizeram, digna de homem valente, e por isso comumente recalcitram, porque não há quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediência aos pais quando lhes parece; finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente muito pouco fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para doma-los e submetê-los ao jugo da obediência (p.55).

Esse trecho, além de trazer preciosas informações sobre os nativos de planalto, mostra claramente o choque cultural pelo qual Anchieta passou durante toda a catequese. O que mais o preocupa certamente é a questão da não obediência existente entre os índios e a aparente ausência de autoridade. Tais dados transformam-se imediatamente em motivo para que se pedisse ajuda aos capitães e autoridades seculares para subjugar-los.

Porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e a vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário que se cumpra o – compelle eos intrare.¹⁹⁶

A grande verdade é que a atuação pedagógica de Anchieta nasce sob o filtro intelectual de Nóbrega, que em seu epistolário e no seu *Diálogo sobre a conversão do gentio* pede à autoridade secular auxílio para subjugar os nativos. Não citar este seria amputar parte do projeto desenvolvido por aquele. Estando sempre juntos, por ocasião das pazes com os tamoiós, Anchieta alcança o auge do desconsolo, nove anos após ter escrito a primeira carta. Escreve a Diogo Lainez:

É chegada esta terra a tal estado que já não devem esperar dela novas de frutos na conversão da gentildade, a qual, pois falta parece conseqüentemente superabundar as tribulações que se passam, com esperança de poder colher algum, que se guarde nos celeiros do Senhor, o qual, pois se dignou de nos comunicar algo delas, determinou com elas algo me dilatar, pois o mesmo disse que o verdadeiro fruto nasce da paciência, para que com tudo seja seu santo nome glorificado.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Carta de São Vicente – 1563: p. 196.

¹⁹⁷ Carta de São Vicente – 1565: pp. 206/207.

Usando a estratégia discursiva Anchieta conseguiu penetrar no convívio dos tamoiós e ensaiar uma catequese temporária. Dividiu a opinião da tribo, cisão provocada com a finalidade de enfraquecer a resistência dos índios. Entretanto, sabia perfeitamente que a solução para aquele impasse seria a dizimação, como ocorreu afinal. Mesmo assim lança algumas observações importantes sobre eles, e fala de costumes arraigados:

...mas eles diziam que ainda haviam de comer seus contrários, até que se vingassem bem deles, e que devagar cairiam em nossos costumes, e na verdade, porque costume em que eles tem posta maior felicidade não se lhes há de arrancar tão presto, ainda que é certo que algumas mulheres que nunca comeram carne humana, nem a comem, (...) e junto com isso tem outros costumes tão bons naturalmente que parecem não haver precedido de nação tão cruel e carniceira.¹⁹⁸

Outro dado diagnóstico que perturbava sobremaneira a sobrevivência da catequese estava relacionado às práticas sexuais dos índios. Naturalmente Anchieta analisou estes dados pelo filtro de sua visão de mundo católica. Além da costumeira ligação consanguínea, da poligamia e de muitos outros costumes “condenáveis” para a doutrina cristã, Anchieta relata que entre os índios havia a incitação artificial do desejo sexual:

Há outro bichinho quase semelhante à centopéia, todo coberto de pelos, feio de ver-se, de que há vários gêneros, diferem entre si na cor e no nome, tendo todos a mesma forma. Se algum deles tocarem no corpo de alguém, causam uma grande dor que dura muitas horas: os pelos de outros (que são compridos e pretos, de cabeça vermelha) são venenosos e provocam desejos libidinosos. Os índios costumam aplicá-los às partes genitais, que incitam para o prazer sensual;...¹⁹⁹

O controle da sexualidade indígena era um dos maiores desafios para Anchieta e algo que precisava urgentemente ser vencido pela sua “habilidade civilizadora”. A dificuldade avulta ao se considerar ser o comportamento sexual indígena integrante de um código moral totalmente distinto do europeu. Tal atitude remete à construção ideológica de Anchieta que se erigiu sobre bases

¹⁹⁸ Carta de São Vicente – 1565: p. 211.

¹⁹⁹ Carta de São Vicente - 1560: p.126.

medievais lembrando ainda as concepções de “Santo Agostinho e da Igreja que localizavam o pecado nos órgãos genitais”²⁰⁰. Como se não bastassem esses problemas com os índios, os jesuítas tinham à sua frente o descontrole dos próprios brancos, que uma vez em terra sem lei e distante da civilidade européia, deixavam fluir seus instintos mais bestiais. Tal comportamento gerou, já naquela época, um sério problema: o abandono de crianças à própria sorte.

Essa situação representou uma das grandes perturbações vividas por Anchieta. Os órfãos, que já proliferavam em solo brasileiro, não obstante os tenros anos da província, curiosamente não eram ignorados pelos jesuítas. Talvez isso tivesse uma razão plausível. Quem seriam esses meninos órfãos? Por que os padres tinham tantas responsabilidades sobre eles? Naturalmente não seriam filhos de quaisquer pessoas, senão não provocariam tanta inquietação. De outra forma não se justificaria o fato de Anchieta sugerir a transferência deles para a Espanha, considerando que, naquela época, uma viagem desse porte era extremamente dispendiosa e o deslocamento desses meninos só teria sentido se eles viajassem ao Velho Mundo servindo como pajens ou grumetes nas caravelas. Segundo Anchieta:

Por isso pareceu a Nosso Padre junto com todos os irmãos, a quem tudo comunicou encomendando-o a Nosso Senhor, que será mui grande serviço de Deus tê-los e criá-los na mesma conta que os Índios e quando chegarem a anos de discreção manda-los a Espanha.²⁰¹

Anchieta deixa clara a grande preocupação com alguns desses mamelucos e a intenção constante de protegê-los dos pecados nesta terra. Na mesma carta lança a primeira impressão sobre a mulher brasileira. Observando-a numa perspectiva européia e católica, diz que:

... as mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porque têm por honra dormir com os Cristãos.²⁰²

²⁰⁰ HANSEN, *O nu e a luz*: p. 103.

²⁰¹ Carta de Piratininga, 1554: p. 78.

²⁰² Idem.

Segundo Castelnau L'Estoile (2000)²⁰³, um dos maiores problemas para o andamento da catequese era a mulher nua. Dentro da visão teológica de Anchieta não era a simples descrição, mas uma visão que o remetia a valores de crenças arraigadas. Como justifica Hansen:

Nudez é um elemento constitutivo do sentido moralizador da ação futura dos padres, o termo aparentemente apenas descritivo indica efetivamente, em chave normativa que recicla Santo Agostinho, que sua enunciação o interpreta como pecado original. Uma vez que Santo Agostinho e a Igreja localizam o pecado nos órgãos genitais, que se tornam uma “parte maldita” (...).²⁰⁴

Com o passar do tempo surgem outras impressões, mais maduras e menos “preconceituosas” em relação às índias:

Estão só umas duas irmãs, que aqui sempre ouvem a doutrina, confessam-se, e comungam muito a miúdo, as quais deu Nosso Senhor esforço, máxime a uma delas, de quem os mesmos contrários nos contaram em particular, que querendo o que a cativara tê-la por manceba, nunca o consentiu nem com afagos nem com ameaças; basta que determinou matá-la, ao que ela se ofereceu de boa vontade por não ofender a Deus; e estando já se senhor para o pôr por obra, impediram-no outros seus parentes, dizendo que a deixasse, que a tornariam a resgatar os Cristãos, e com isso a deixou. Toquei neste ponto para que de tudo se dê glória a Deus, o qual ainda das mulheres brasílicas tem quem de grado queira receber a morte por guardar castidade.²⁰⁵

E enquanto guerreavam “as mestiças fazendo sua disciplina, vigília, e oração”²⁰⁶. As primeiras são a maioria esmagadora nas missas e as segundas se fazem devotas tanto quanto as brancas e provam já viver conforme a maneira européia.

Um fato bastante novo, narrado pelo autor, enquanto estava refém dos tamoios incita algumas especulações. Trata-se do caso de um menino que fora

²⁰³ *Les Ouvriers d'une vigne sterile*: p. 165.

²⁰⁴ Hansen, op. Cit. P: 103.

²⁰⁵ Carta de São Vicente – 1565: p. 203.

²⁰⁶ Carta de São Vicente – 1561: p. 182.

enterrado vivo pela mãe e pela avó. Segundo o costume dessa nação a mulher que entrasse em segundas núpcias, estando grávida do parceiro das primeiras gerava filho de dupla semente, o qual não poderia viver por ser “mestiço”. Após o sepultamento do menino, Anchieta acode para socorrê-lo:

Desenterrei-o e nenhuma daquelas mulheres lhe quis pôr a mão, para lava-lo, e por mais que lhe rogasse, antes se estavam rindo, e, passado tempo, dizendo que já o Padre tinha filho, e lhes ficou isto depois por gracejo, e a todos os índios. Vendo-os assim, tomei o menino e depú-lo sobre um pano e comecei a limpar e lavar o melhor que pude.²⁰⁷

Por esse trecho é possível deduzir que os padres da Companhia já tinham uma certa prática em cuidar de bebês, senão Anchieta não se atreveria a acolher aquele menino e tencionar tratá-lo como filho. Toma o menino e lhe aplica os primeiros cuidados demonstrando relativo estreitamento com uma circunstância inusitada. Percebe-se então que a grande aflição do canarino em relação à sorte dos mamelucos órfãos pode ter fundamento no vínculo afetivo existente entre ele e esses meninos que se criavam nas casas da Companhia desde recém-nascidos.

Está claro que a orfandade mestiça, citada por Anchieta, era incomum porque tinha a seu favor os olhos dos padres da Companhia de Jesus.

Em virtude das circunstâncias em que acontecia, por via de adultério e poligamia, a miscigenação não goza de bom acolhimento nos escritos de Anchieta. É desdenhosa a forma como escreve sobre os mamelucos e, em certos momentos, bastante agressiva. Observada a reação do escritor logo nas primeiras linhas, sabemos que os mestiços eram pessoas consideradas indignas, são descritos como sendo mais violentos que os índios, como se a duplicidade racial gerasse deformação no caráter dos indivíduos, e de maus costumes fortemente arraigados.

Essa análise de Anchieta não deixa imune a prole numerosa de João Ramalho. Para ele, esses mamelucos eram o grande impedimento do progresso da catequese em Piratininga. Primeiro porque desabonavam as

²⁰⁷ Carta de São Vicente de 1565: p. 228.

palavras dos Padres, segundo, aprenderam com o patriarca, o “ofício” de capturar indígenas nas matas e vendê-los como escravos aos colonos:

Porquanto, uns certos cristãos, nascidos de pai português e mãe brasílica, que estão distantes de nós nove milhas não cessam de, juntamente com seu pai, de empregar contínuos esforços para derrubar a obra que, ajudando-nos a graça de Deus, trabalhamos para edificar, persuadindo aos próprios catecúmenos com assíduos e nefandos conselhos de nós e só a eles, que também usam de arco e flechas como eles, creiam, e não dêem o menor crédito a nós, que para aqui fomos mandados por nossa perversidade.²⁰⁸

Ora, historicamente conhecemos bem as condições em que viviam os degredados mandados para o Brasil, como Caramuru, que estabeleceu sua prole na Bahia ou João Ramalho, que estabeleceu núcleo particular na Borda do Campo. Ambos fixaram residências antes de os jesuítas aqui chegarem. Tornaram-se autoridade entre os índios, sendo que este o último aparentou-se com Tibiriçá por meio de mancebia com Bartira, filha do Cacique. Segundo Ribeiro (2000)²⁰⁹, teve mais de oitenta filhos, certamente, muitos deles frutos da poligamia. Como indivíduo marginalizado conhecia bem os dois lados da vida: o dos que dominavam e dos que eram dominados. Não tinha motivo real para cultivar qualquer doutrina religiosa, embora o fizesse por uma questão de aceitação pela comunidade, como forma de se inserir na incipiente sociedade branca que aqui se plasmava. Apesar disso, suas práticas constantes, também transmitidas a seus filhos, divergiam em muitos pontos da doutrina católico-cristã. Mesmo assim consta na documentação que era tratado com distinção e tinha lugar entre os “homens bons” da Colônia. Registra-se que:

Aos quize dias do mês de fevereiro da era de Mill e quinhentos e secêta e quatro hanos nesta vila de são Paulo eu jº ifz escrivão da quamara da dita vila co belltezar roiz precurador do cõselho da dita villa fomos as cazas da Luiz martis q são na dita vila haonde hai estava jº ramalho pouzado a lhe requerermos q aceitase ho quargo de vereador desta vila pr quãto saira na eleisão e pautoa q nesta dita vila se fez pr vereador e pelo dito jº ramalho nos foi dito q ele era hu home velho q pasava de

²⁰⁸ Carta de Piratininga de 1554: p. 56.

²⁰⁹ RIBEIRO, Arilda Miranda. “Mulheres Educadas na Colônia” in *500 Anos de Educação no Brasil*, SP, 2000.

setenta anos e q estava tão bem e terá dos cōtrarios desta vila digo dos cōtrarios da paraíba e q estava bem como degredado no dito lugar e q pelas tais rezões não podia servir ho dito quargo e q suas merses chamase outro...²¹⁰

A condição de vida marginal assimilada por esses desterrados reforça um dos diagnósticos mais severos de Anchieta em relação aos seus filhos mestiços. O fato de ter sido convidado para compor a vereança do Planalto de Piratininga prova a eminência conquistada por Ramalho também entre os brancos, apesar dos preconceitos. Todavia, mais uma vez mostra consciência em relação a sua condição e declina a nomeação, alegando ser velho e estar muito bem entre os índios. Se olhássemos apenas pelo prisma eclesiástico do inaciano, poderíamos, quem sabe, cometer qualquer injustiça. Entretanto, Gabriel Soares de Sousa, senhor de engenho e cronista radicado na Bahia, demonstra a mesma inclinação de intolerância quando escreve sobre os tupinambás louros. O relato é sobre a terceira geração de mestiços nascidos de franceses e índias na Bahia, de maneira que:

...se inçou a terra de mamelucos, que nasceram, viveram e morreram como gentios; dos quais hoje há muitos descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por tupinambás, e são mais bárbaros que eles.²¹¹

Os entraves que impediam o plano pedagógico de Anchieta não se resumiam apenas às questões administrativas da Companhia e as reservas do inaciano com relação aos órfãos e mestiços, mas residiam, principalmente no temperamento dos nativos. Além da condenação ditada às suas culturas, em virtude da antropofagia, poligamia, bebedeira e beligerância, essas dificuldades só prevaleciam e emergiam freqüentemente por causa da inconstância, objeto do magnífico trabalho de Castro (2002), segundo ele “a inconstância é uma constante da equação selvagem”²¹², um sintoma de constância e anseio de preservar suas raízes. Esse problema já havia sido detectado por Nóbrega e era considerada por ele a raiz da fragilidade da catequese. No *Diálogo sobre a*

²¹⁰ Sessão de 15 de fevereiro de 1564 das *Atas da Câmara da cidade de São Paulo*: pp. 34/35.

²¹¹ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*: 331, São Paulo, 1971.

²¹² CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem in *A inconstância da alma selvagem*: p. 187.

conversão do Gentio a inconstância faz malograr todas as tentativas civilizadoras e cristianizadoras, visto que “tudo aprova logo, e com a mesma facilidade com que dizem pá [sim], dizem aani [não].”²¹³

Particularmente, Anchieta debateu-se com essa mesma questão durante toda a sua vida missionária e, sem dúvida, era a característica do gentio que mais o incomodava. O primeiro registro da inconstância é feito na catequese do Planalto:

Outro que já há muito tempo se tinha feito cristão com os Portugueses que outrora moraram nesta aldeia, e se apartara de nós para que mais licenciosa e livremente pudesse viver à maneira dos gentios, oprimido por grave enfermidade (manifesto juízo de Deus) não pode aproveitar-se do socorro dos irmãos, pois quando nos aproximamos dele já tinha perdido o uso da palavra.²¹⁴

Se antes o índio vivia livre, sem conhecer condenação advinda de um ser supremo, diante do cristianismo ele pagava com a vida o seu afastamento da autoridade divina. A consequência de sua indecisão era a manifestação do juízo divino e não tinha como fugir da condição imposta pelos padres, a liberdade fora substituída por uma redoma hostil formada por uma consciência acusadora. Não havia possibilidades para quem não se tornasse cristão e deixasse de ser índio. A penumbra da perdição eterna, plena de horrores, é citada por Anchieta com particular satisfação:

Privamo-lo, para terror dos outros, de sepultura eclesiástica, de maneira que, quem vivera como pagão, também como pagão se sepultasse (p.50).²¹⁵

As atitudes de exclusão e excomunhão praticadas pelos padres deixavam os índios amedrontados, mas nunca desvinculados de suas raízes por completo. Isso pelo fato de a doutrina ser ensinada aos meninos que continuavam vivendo com os pais e retomando os costumes deles. Anchieta escreve:

²¹³ Nóbrega apud Serafim Leite in *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*: p. 58.

²¹⁴ Carta de Piratininga de 1554: p. 50.

²¹⁵ Idem.

...homens e mulheres não dão frutos não se querendo aplicar à fé e à doutrina cristã, mas ainda os mesmos muchachos que quase criamos a nossos peitos com o leite da doutrina cristã, depois de serem já bem instruídos, seguem seus pais, primeiro em habitação depois nos costumes; (...) e ainda sobretudo não há quem queira ser ensinado.²¹⁶

Completa o autor que, em virtude do nomadismo, pouco a pouco, os núcleos de catequese vão-se esvaziando de tal forma que, se não fosse a frequência dos escravos dos portugueses, tocar-se-ia o sino duas vezes por dia em vão. Nas entrelinhas desse discurso percebe-se já outro problema diagnosticado pelo padre: a necessidade de sedentarização do nativo, de onde, mais tarde, surgiria a idéia dos aldeamentos, pois somente desta forma a catequese surtiria frutos mais definitivos. Levando-se em conta que o aprendizado das letras e dos números estava vinculado ao da doutrina cristã, nota-se o quanto foi difícil para Anchieta estabelecer suas escolas de ler e escrever.

Quatro anos após mentalizar a primeira idéia de fixação do nativo, o escritor descreve as experiências feitas na Bahia e pede que se façam o mesmo em São Vicente:

Assim não há dúvida, que se acharia muito fruto neles se estivessem juntos, onde se pudesse doutrinar, de que se faz agora experiência na Baía, onde juntos em umas grandes aldeias por mandado do Governador, aprendem mui depressa a doutrina e rudimentos da fé, e dão muito fruto, que durará em quanto houver quem os traga a viver naquela sujeição que temos.²¹⁷

Tudo isto vem deles não estarem sujeitos, e em quanto assim estiverem, difícil cousa será afastá-los do julgo de Satanás, que se tem deles senhorio. Praza ao Senhor que chegue já o tempo desejado, como aconteceu na Baía, com cuja conversão se podem nossos Irmãos consolar, e, entretanto rogará Nosso Senhor pela conversão destes.²¹⁸

A partir desse momento os aldeamentos começaram a ser organizados nas outras capitanias como uma das formas mais eficazes para civilizar os

²¹⁶ Carta de Piratininga de 1556: pp.102/103.

²¹⁷ Carta de São Vicente - 1560: p.160.

²¹⁸ Carta de São Vicente - 1561: p.176.

brasis. Além de prever a sedentarização, possibilitava o cultivo da terra, o esvaziamento do sertão e a ocupação da costa por via do descimento. Se para os padres e para o Governador Mem de Sá a iniciativa era bastante proveitosa, para os índios representava o aniquilamento definitivo de suas culturas. Visto que essas aldeias comportavam tribos diversas. Dessa forma, desarticulava-se qualquer iniciativa de resistência. Entretanto, a inconstância sempre emergia, quando os índios eram acometidos pelo desejo de fuga. Mas, por outro lado, era aplacada quando muitos sucumbiam em face das inúmeras epidemias que temporariamente assolavam os aldeamentos. Em 1584 Anchieta ainda observa o pouco resultado da catequese pelo fato de os índios “serem pouco constantes no começo”.²¹⁹

3 – Estratégias: primeiro os meninos...

Após diagnosticar a população com quem viveria 44 anos de sua vida, Anchieta lança mão de diversas estratégias para catequizar e educar nativos e portugueses. Nesse ponto mostrou-se pedagogo insistente, mesmo quando seus ensinamentos não encontravam guarida na vivência dos nativos. Seguindo a linha dos grandes humanistas empenhou-se em transmitir conhecimentos à luz da cultura clássica. Embora tenha projetado para os índios a cultura da piedade, fê-lo por meio da poesia e do teatro, duas grandes ferramentas usadas na pedagogia clássica e que, naquele momento, ressurgiam como valiosos instrumentos de motivação e adesão à doutrina cristã. As novas idéias pedagógicas surgidas na Europa foram, por um tempo, a fonte onde bebeu o canarino.

Os anos em que esteve no Colégio das Artes de Coimbra influenciaram, para sempre, a formação de Anchieta. Com efeito, um de seus professores foi Diogo de Teive – grande humanista, professor nos colégios de Santa Bárbara e de Guyenne, contratado por D. João III para abrilhantar o recém montado

²¹⁹ Informação do Brasil e de suas capitanias: p. 341.

Colégio das Artes de Coimbra (1547). Segundo Navarro (1995), as contratações de Teive, André Gouvêa e muitos outros humanistas notáveis, provocaram uma fabulosa imigração de idéias novas, de cunho fortemente renascentista. Nesse período o Colégio de Coimbra viveu sua fase mais áurea. Todavia, a evolução do pensamento novo incitou a reação da Inquisição, que submeteu a interrogatórios vários professores, entre os quais Diogo de Teive. As principais acusações giravam em torno da heresia infiltrada, talvez, por via de leituras de livros luteranos. Fato é que muitos mestres foram processados e presos e o destino do colégio foi ser entregue à Companhia de Jesus.²²⁰

Apesar do curto período vivido sob essa ebulição de idéias e fatos, é certo que Anchieta não permaneceu imune. Projetou em sua missão, no Brasil, a intenção de uma forma de saber e ensinar que embora comportasse a tradição escolástica mesclava-se com as idéias da Renascença. Na verdade, o que os pedagogos humanistas buscavam, além da popularização do ensino, era a queda definitiva da estrutura escolástica medieval, objetivo que Anchieta nunca alcançou em virtude de sua cega obediência à Igreja. Clenardo, Erasmo, Comenius, Melanchton, entre outros, procuravam meios mais humanizados de divulgação do saber. Condenavam, entre outras práticas, os castigos físicos e a incitação da memória como depósito de conhecimentos. Embora tenha conservado muito dos conteúdos do pensamento contra-reformista, Anchieta esforçou-se para assimilar e transmitir os ensinamentos dos seus primeiros mestres de Coimbra.

Da mesma forma que Clenardo lançava mão de seus escravos para montar representações, com a finalidade de ensinar as línguas clássicas,²²¹ Anchieta treinava os próprios índios para representarem o caminho da conversão, e conseqüentemente o aniquilamento das culturas nativas. Sendo o teatro já a consolidação da catequese, tanto para índios quanto para brancos, anteriormente a este estágio o projeto anchietano recebeu a aplicação de algumas estratégias. A primeira delas, e talvez a mais importante, diz respeito

²²⁰ NAVARRO, Eduardo de Almeida. *A Problemática Lingüística do Renascimento às Missões e as Gramáticas da Língua Tupi de José de Anchieta e Luís Figueira*: p.184. Tese de Doutorado, USP. São Paulo, 1995.

²²¹ CASULO, José Carlos de Oliveira, Clenardo em Braga (Estudo breve de uma memória da pedagogia quinhentista bracarense) in *Bracara Augusto, Revista Cultural da Câmara Municipal de Braga*, Vol.XXXIX, 1985, nº 87 e 88: pp. 252/253.

à catequese de meninos índios numa espécie de confraria, mentalizada e praticada por Nóbrega logo após sua chegada, como atesta a epístola:

Residiam com os portugueses em São Vicente, onde ajuntaram de diversas partes muitos dos filhos dos índios, e os instruía otimamente nos rudimentos da fé cristã, no estudo dos elementos e no escrever.²²²

Em outra carta encontramos que:

...há mais gente da Companhia que em nenhuma outra parte (Piratininga), donde se fez ajuntar o Padre Nóbrega muitos meninos filhos de Índios, ensinaram-lhe a doutrina e a ler e escrever.²²³

Seguindo a tradição medieval, a Companhia de Jesus só admitia meninos. As meninas ficaram excluídas de qualquer possibilidade de cultura formal desde a impugnação do projeto das confrarias idealizado por Manuel da Nóbrega. Mesmo assim muitas delas concorriam à catequese, mas não eram nunca incentivadas ao convívio com as letras.

A estratégia de agrupar os meninos índios com brancos e mamelucos, a princípio, mostrou ser uma das melhores iniciativas. Os meninos eram separados dos pais, acolhidos sob a tutela dos padres e treinados incessantemente no ritmo de vida cristã. Para Anchieta não havia motivo de maior satisfação que ver um desses curumins demonstrar repugnância à forma de viver de seus pais, como assinala:

Temos uma grande escola de meninos índios, bem instruídos em leitura, escrita e bons costumes, os quais abominam os usos de seus progenitores. São eles a consolação nossa, bem que seus pais já parecem mui diferentes nos costumes dos de outras terras.²²⁴

Observando o nativo com o olhar da universalidade, Anchieta, como todos os inacianos, tencionava, conforme Hilsdorf (2003), “apagar as diferenças e, dessa forma, negar a alteridade, a existência do outro. Os jesuítas querem

²²² Carta de Piratininga de 1554: p. 48.

²²³ Carta de Piratininga de 1555: p. 81.

²²⁴ Idem: p.89.

tornar o outro, o não-cristão – seja indígena, seja infiel ou herege -, em cristão, para tornar os homens o mais que possível, iguais”.²²⁵

Uma das principais estratégias para sobrepor a cultura européia à nativa era a de persuadir os meninos, os jesuítas sabiam que agradando aos filhos, conquistariam o respeito dos pais. Embora essa estratégia só surtisse efeito em longo prazo, Anchieta fez dela seu ponto de partida para alcançar, com seu pensamento, os nativos mais indômitos:

Estamos, como lhes é escrito, em esta aldeia de Piratininga, onde temos uma grande escola de meninos, filhos de índios, ensinados já a ler e a escrever, e aborrecem muito os costumes dos pais, e alguns sabem ajudar e cantar a missa: estes são nossa consolação, porque seus pais não são mui domáveis, posto que sejam mui diferentes dos das outras aldeias, porque já não matam nem comem contrários, nem bebem como dantes.²²⁶

De natureza observadora, Anchieta, logo ao primeiro contato, percebeu que o relacionamento dos índios com seus filhos era bem diferente daquele praticado pelos portugueses. Dentro da concepção européia, particularmente lusa quinhentista, a organização familiar era, de certa forma, desfavorável para as crianças. A instituição familiar obedecia a regras ditadas pelos padrões cristãos. Havia hierarquia dentro do lar: o pai era a autoridade máxima a quem todos obedeciam. A mãe surgia em seguida, exercendo, embora com pouco poder, domínio sobre os filhos e, no rodapé dessa pirâmide estavam as crianças, eternamente subjugadas e vivendo em suas curtas vidas apenas as determinações dos pais. Esse desdém para com as crianças pode ter explicação no fato da imensa mortalidade infantil que assolava a Europa nos séculos das conquistas. Escreve Ramos (1997) que:

A expectativa de vida das crianças portuguesas, entre os séculos XIV e XVIII, rondava os 14 anos, enquanto cerca da metade dos nascidos vivos morria antes de completar sete anos. Isto fazia com que, principalmente entre os estamentos mais baixos, as

²²⁵ *História da Educação Brasileira – Leituras*: p. 4.

²²⁶ Cópia ou Complemento da Carta de São Vicente de 1555: p. 95.

crianças fossem consideradas como pouco mais que animais, cuja força de trabalho deveria ser aproveitada ao máximo enquanto durassem suas curtas vidas.²²⁷

A instituição familiar indígena tinha outro caráter. Anchieta registra que:

...os filhos dão obediência aos pais quando lhes parecem; finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer: pelo que nenhum ou certamente, pouco muito pouco fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência.²²⁸

Inteligentemente, Anchieta aproveitou-se do *modus vivendi* que as crianças índias possuíam para doutriná-las e transformá-las em vetores do cristianismo dentro das aldeias. Talvez, dentro de uma comunidade cristã ocidental as palavras das crianças não teriam tanto crédito quanto conquistaram entre os índios. Imediatamente a semente da fé foi-se propagando e os adultos começaram a procurar as igrejas. No momento da Carta supracitada, Anchieta ainda não se tinha dado conta de que a vivência indígena entre adultos e crianças poderia ser usada como poderosa arma de disseminação do Catolicismo. Na verdade, a pouca obediência que os curumins dispensavam a seus pais dá mostras de uma concepção de vida em família totalmente diferente da européia, visto que não há nenhum registro de pai nativo que tenha repudiado seu filho em virtude de ele abraçar um novo pensamento. Fato bastante comum entre os brancos. Em contrapartida, Anchieta registrou índios, como Tibiriçá, que depois de cristianizado repudiou seus familiares pelo fato de eles não aceitarem a cristianização:

Morreu também o nosso principal grande amigo e protetor Martim Afonso, o qual depois de se haver feito inimigo de seus próprios irmãos e parentes, por amor de Deus e da Igreja (...).²²⁹

Sob o comando dos padres, os dias dos curumins eram ocupados da seguinte forma:

²²⁷ RAMOS, Fábio Pestana. A história trágico-marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI in *História das Crianças no Brasil*: p. 20.

²²⁸ Carta de Piratininga – 1554: p. 55.

²²⁹ Carta de São Vicente – 1563: p. 197.

Duas vezes por dia se reúnem na escola, todos eles principalmente de manhã, porque depois do meio dia, cada um precisa prover a sua subsistência, caçando ou pescando; e se não trabalham, não comem. O principal cuidado que deles se tem, consiste no ensino dos rudimentos da fé, sem omitir o conhecimento das letras, as quais tanto se afeiçoam, que se nessa ocasião se não deixassem seduzir, talvez outra se não pudesse encontrar. Em matéria de fé, respondem por certas fórmulas que se lhes ensinam: alguns mesmo sem elas.²³⁰

Percebe-se a sensibilidade de Anchieta enquanto catequista, pois embora deixasse claro o principal fundamento do seu trabalho, a cristianização, usava o ensino das letras como estratégia, reconhecendo ele próprio que o grande gosto que os índiozinhos tinham pelas letras era preciosa ocasião para cristianização. Nesse sentido pode-se perceber que o ensino das letras, dentro da idéia concebida por Anchieta, estava em segundo plano e seu alcance foi praticamente insignificante, privilégio de poucos meninos que serviam como multiplicadores do catecismo. Se traçarmos analogia entre o trabalho dos jesuítas em domínio português com o dos inicianos nas reduções espanholas, veremos com clareza no que consistiu o letramento dos nativos na América dominada pelos conquistadores da Península, onde segundo Haubert (1998),

Alguns meninos vão à escola. São os filhos dos caciques, magistrados e funcionários, cantores e sacristãos, mais algumas crianças do povo particularmente dotadas. O objetivo do ensino impõe um limite duplo ao recrutamento e ao conteúdo. Só é dispensado aos destinados às funções públicas (membros do *cabildo*, contadores, copistas, *curuzuyás*, sacristãos e cantores) – funções, portanto, transmitidas amplamente por via hereditária nas classes “superiores” - e compreende apenas as matérias estritamente necessárias: leitura, escrita, aritmética e canto.²³¹

Considerando-se que as reduções espanholas foram inspiradas nos aldeamentos criados no Brasil, não se pode demonstrar grande entusiasmo quando Anchieta escreve sobre uma “grande escola de meninos índios”. Em nenhuma das cartas se registra o número exato de educandos, mas, dentro do

²³⁰ Carta de Piratininga de 1556: p. 99.

²³¹ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas no tempo das Missões*: p. 259.

contexto inicial de grandes dificuldades (1555), para Anchieta 10 ou 12 alunos já representariam uma grande escola. Talvez houvesse realmente muitos, todavia receberiam eles ensino fragmentado, em virtude de sua própria maneira de viver, o que provocava descontinuidade no processo por motivos já abordados. O certo é que a curiosidade dos pequeninos possibilitava sua captura e desencadeava o desastroso processo de aculturação. Sobre essa educação frágil observa Southey que “a árvore do conhecimento não poderia crescer num paraíso jesuítico”.²³²

Apesar de a conversão estar sempre em primeiro lugar para Anchieta, no bojo da catequese ele reconhece a inteligência e a vivacidade dos catecúmenos, ao afirmar que alguns deles já haviam assimilado a doutrina sem fórmulas, o que prova que, por meio das leituras alguns já eram capazes de interiorizar e assimilar os ensinamentos do padre. Assim, a repetição perde sua força em alguns casos, fato que não impede a permeabilidade do Catolicismo diante do misticismo nativo.

Se entre os nativos de São de Vicente e Piratininga a catequese tinha como alvos prioritários os meninos, entre os tamoios, onde certamente já existia algum ensaio de catequese calvinista abrangendo meninos e meninas indiscriminadamente, Anchieta adaptou sua proposta:

Logo começamos a juntar meninos e meninas do lugar, com os quais também se achegavam algumas mulheres e homens, e lhes começamos a ensinar as cousas da fé, (...) O mesmo diziam algumas mulheres em particular, que pareciam folgar **mais** com a nossa doutrina, as quais prometiam que assim fariam.²³³

As evidências de que Anchieta chegara para cultivar um campo já semeado ficam claras em seu discurso, no qual demonstra, além do que se percebe com o termo comparativo grifado por nós no trecho apresentado, que os índios ofereciam suas filhas e irmãs para que fossem tomadas em casamento pelos franceses. Tal atitude só se explica pelo fato de existir essa prática comum entre os calvinistas, pois se sabe que muitos deles, legitimamente ou não,

²³² Robert Southey apud Máxime Haubert, op. cit: p. 259.

²³³ Carta de São Vicente de 1565: p. 211. (grifo nosso)

casaram-se com as índias e constituíam família na tribo como fica evidente na mesma Carta:

Estando nisto, chegaram os índios que vinham no navio e deram-lhe novas como seu genro, o Francês, havia já feito pazes, com o qual parece que se abrandou um pouco,...²³⁴.

Dentro das negociações de pazes surgem os aspectos do relacionamento cultivado entre os franceses e os tamoios, os quais, normalmente, apresentavam vínculos de parentesco. Diante de todas essas observações é válido ressaltar que o grande objetivo dos inicianos não era, na verdade, catequizar os tamoios, visto que já estavam contaminados com doutrinas adversas, mas sim, como afirma Anchieta na *Carta da Baía* de 1565, o que realmente pretendiam era “desarreigarem do Rio de Janeiro os luteranos que nele ficam” (p.261).

Tendo como objetivo principal cristianizar todos os indivíduos da terra, índios ou não, a Companhia se empenhou para trazer de Portugal homens letrados, como Anchieta, que pudessem construir na província um tentáculo definitivo de sua ideologia: colégios de ensino secundário. A mesma embarcação que trouxe Anchieta trouxe também um gramático de nome Antônio Blasquez, que, segundo Mattos (*op.cit*) tinha temperamento um tanto incontrolável. Imediatamente à sua chegada inaugurou na Bahia a prática dos castigos físicos, que incluíam o uso da palmatória. Em consequência de suas atitudes, os alunos foram-se evadindo, esvaziando consideravelmente o Colégio da Bahia. Sobre o assunto comenta Luís da Grã que por causa dos castigos aplicados pelo mestre de gramática os índios e mamelucos retornaram preste à sua casa abandonando o colégio. Por falta de alunos o colégio foi temporariamente fechado.²³⁵

Se analisarmos as atitudes de Anchieta e a maneira como convivia com os nativos, podemos perceber que não fazia parte do time *blasqueano* e sempre tentou a pedagogia da afabilidade, haja vista, o fato de ele ter conseguido ensinar latim a Vicente Rodrigues, proeza impossível aos mestres de Coimbra,

²³⁴ Idem: p. 216.

²³⁵ *Primórdios da Educação Brasileira*: pp. 56/57.

em virtude da deficiência auditiva do discípulo. Em suas cartas, o autor não explica quais as estratégias usadas para tal feito, todavia é de admirar-se, dentro de uma instituição que selecionava os de maior engenho, a formação de um aluno portador de necessidades especiais.

4– Avaliação – encontros e desencontros.

Absolutamente comprometido com a missão, Anchieta avalia constantemente os resultados do processo seguido por ele e seus companheiros. Entretanto, é importante observar que esta avaliação se realiza de forma unilateral e não imputa responsabilidade ao educador. Acredita-se simplesmente que a aculturação, em muitas ocasiões, falhou em virtude do temperamento dos nativos. Anchieta considera para os inúmeros fracassos da catequese a falta de razão, a inconstância e o primitividade dos brasis:

“Em outra aldeia de índios estão os Padres Francisco Pires e Vicente, com outros irmãos, semeando a palavra de Deus entre os mesmos índios; colhendo, todavia, pouco fruto por causa da dureza”.²³⁶

Nesse sentido deve-se levar em conta a posição de superioridade do europeu que o deixava seguro sobre a sua verdade a ser imposta. Obviamente, os inacianos não contavam com a argúcia do indígena. Tanto que diante dos primeiros questionamentos os padres começaram a ser desarmados. Com efeito, por volta de 1560, com a catequese já devidamente estabelecida, escreve Stuart Schwartz (1998) que os índios revoltados com o jugo da escravização, organizaram um movimento nomeado pelos portugueses de “Santidade”. Segundo o autor foi uma maneira de tirar da religião dos brancos subsídios para organizarem sua própria religião. Os nativos em grandes ondas deixavam os engenhos e aldeias e fugiam para o sertão. No interior da selva,

²³⁶ Carta de Piratininga de 1554: p. 54.

esses índios uniam-se a escravos africanos e organizavam seus núcleos, nos quais havia cultos, bem próximos aos católicos, e uma hierarquia organizada conforme a diretrizes católicas, contando com bispos, missionários e até um “papa”.²³⁷ Esse movimento de repúdio à religião imposta foi também estudado por Vainfas (1995), o qual tomou como ponto principal a sua organização na fazenda de Jaguaripe:

Embrenhado nas matas de Jaguaripe, o núcleo da santidade parece ter reunido, quando menos, algumas centenas de índio. Homens, mulheres e crianças – que disso informam as fontes – de nenhum modo pertencentes a tribos ou grupos locais específicos. Muitos eram foragidos dos engenhos e fazendas do Recôncavo, outros fugitivos das missões, e não poucos egressos de aldeias ainda não reduzidas ou descidas.²³⁸

Os registros de Vainfas ainda dão conta da existência de um líder ex-discípulo dos jesuítas na aldeia de Tinaré e batizado com o nome de Antônio. Daí a explicação para a ambigüidade dos cultos da santidade, os quais se resumiam numa mistura de ritos nativos com a liturgia católica. Se não bastassem as baixas que tal movimento provocava nas catequeses, ele recebeu também o apoio de um senhor de engenho, Fernão Cabral Taíde, o qual acolheu em sua fazenda vários seguidores de seita, autorizando-os a praticarem seus ritos. O fato é que o movimento foi aniquilado pelas autoridades locais e investigado pelo Santo Ofício seis anos depois de seu desbaratamento.

Tentamos, no decorrer da análise das cartas detectar esse movimento, mas as citações são evasivas e bastante fragmentadas. Observando-se a data em que aconteceu o movimento Anchieta revela algumas pistas importantes:

Pólo sertão anda agora um ao qual todos seguem e veneram como a um **santo**. Dão-lhe quanto têm, porque se isto não fazem crêm que ele os matará.(...) Contudo alguns índios o têm por mentiroso, como nos disseram de dois catecúmenos, que daqui foram, em cuja casa o **santo** com os seus ousou entrar.²³⁹

²³⁷ *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*: p. 54.

²³⁸ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios – Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*: p. 77

²³⁹ Carta de Piratininga de 1557: p. 109. (grifos nossos)

Depois de fazer uma alusão genérica aos pajés, Anchieta narra com notável particularidade a ação desse líder que percorria o sertão em busca de seguidores e tentava, de todas as formas desabonar as palavras dos padres. É importante notar que na primeira referência a santo, o canarino antepõe um comparativo, já na segunda referência ele se abstém do comparativo deixando claro que já era um termo largamente usado pelos nativos para designar esses líderes rebeldes, cujas ideologias eram cingidas de trajes da religião cristã. A palavra *santo*, naturalmente, não fazia parte dos usos e costumes dos índios, dessa forma, como analisa Schwartz (*op. cit.*), os índios que seguiam esse movimento, certamente tomaram da religião católica os termos e condutas, sendo que muitos deles eram ex-escravos de colonos portugueses ou ex-catecúmenos dos jesuítas. Ainda, segundo o autor o movimento foi detectado pela primeira vez em São Vicente, por volta de 1551, a partir daí se expandiu chegando e nele dominando o Recôncavo Baiano, onde sobreviveu até 1627.²⁴⁰

A verdade é que a santidade de Jaguaripe não é o único exemplo do enfrentamento de dois mundos e da resistência dos índios contra a ideologia dos padres da Companhia. A documentação da cidade de São Paulo registra uma revolta ocorrida no aldeamento de Pinheiros:

...matarão muitos escravos e escravas e índios e índias xpãos e destruíram muitas fazendas asin de brâquos como de índios e queimarão igrejas e quebraram a imagem de nossa sra do roزاری dos pinheiros...²⁴¹

Provavelmente essas manifestações repercutiram e sobreviveram no cerne do catolicismo brasileiro tornando-o muito distinto daquele que os padres se propuseram a disseminar. Tal diversidade, que não pôde ser suplantada, pode ter gerado o sincretismo resistente e arraigado no sertão brasileiro.

Apesar de ter de fazer frente a todas essas adversidades, nas primeiras cartas de Anchieta observa-se sua motivação em relação ao progresso dos meninos. Particularmente em São Vicente e Piratininga, lugares onde mais

²⁴⁰ Op. Cit: p. 54/55.

²⁴¹ Sessão de Sete de Julho de 1590. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*: p. 404.

permaneceu, pode-se notar uma dedicação toda especial à catequese dos meninos:

Já os meninos que freqüentam a escola, cujo ânimo não se abala expostos ao vento e ao frio, agora também se aquecendo ao calor da fogueira, em paupérrima e antiqüíssima, porém, decerto, feliz cabaninha, vemos que se aplicam à lição.²⁴²

O fato de os meninos se exporem ao frio de maio a setembro, numa das regiões mais frias do Brasil, deixa claro para Anchieta que seus pupilos estavam motivados.

Com um olhar atento aos mínimos progressos, Anchieta percebe a mais sutil diferença de seus discípulos e não deixa nunca de registrar as transformações que neles percebe:

Os catecúmenos deram sinal de ser inteira a sua intenção, porque os inimigos que mataram, que dantes soíam comer com grandíssimas festas, deixaram enterrados.²⁴³

Desarraigar dos nativos o seu mais importante ritual de força era, talvez, o objetivo mais perseguido por Anchieta: matar contrário, comer sua carne e tomar seu nome para os europeus era algo repugnante, insuportável. Por isso, o inaciano demonstra particular alegria quando existe a recusa desse ato por parte dos índios cristianizados. Isso representava uma grande vitória, visto que os índios não tinham grandes temores e se desviavam facilmente à tarde dos preceitos aprendidos pela manhã.

Numa carta complemento a essa, o autor avalia suas conquistas frente aos carijós. É sabido que, no decorrer de seu epistolário, os carijós são vistos em posição superior aos tupiniquins. Segundo Anchieta, eles tinham mais razão, eram mais dóceis e mais perseverantes. No entanto logo percebeu que não eram pessoas confiáveis:

²⁴² Carta de Piratininga de 1554: p. 53.

²⁴³ Carta de Piratininga de 1555: p. 83.

Estes depois conhecemos que não nos eram muito afeiçoados e estavam determinados a, quando estivessem na pátria, retirar-se da nossa sociedade ou fazer-nos algum outro mal mais grave.²⁴⁴

Como já foi dito a princípio, os momentos de ilusão de Anchieta duravam pouco. Talvez sua vontade de homem falho e limitado desse-lhe esperanças de que existissem aqui, no Brasil, tribos totalmente passivas e dispostas a aceitar suas doutrinas sem causar grandes problemas. Todavia, conforme o tempo vai passando e suas idéias amadurecendo, percebe o quanto é difícil transformar uma situação já estabelecida, chegando a lamentar, com todas as letras, ao Padre Geral, o grande fracasso que foram seus anos investidos nesta terra para conversão do gentio:

Há tão poucas cousas dignas de se escrever, que não sei que escreva, porque, se escrever a Vossa Paternidade que haja muitos dos brasis convertidos, enganar-se-á a sua esperança, porque os adultos a quem os maus costumes de seus pais têm convertido em natureza, cerram os ouvidos para não ouvir a palavra da salvação, e converter-se ao verdadeiro culto de Deus.²⁴⁵

É justo deduzir que quando a catequese enfraquecia ou fracassava, o aprendizado das letras seguia o mesmo fluxo, já que as duas coisas eram inseparáveis. Em virtude da inconstância dos índios em relação à religião, o aprendizado das letras e dos números ficava seriamente comprometido, e em certas ocasiões regredia consideravelmente. O nomadismo em que vivia o nativo, somado à sua requisição constante para entradas no sertão e transportes de cargas para o litoral, anulava anos de trabalho dos missionários e trazia conseqüências para toda a província. Nesse momento de desconsolo e de flagrante cansaço, Anchieta pede imediatamente a construção dos aldeamentos. Tal projeto só foi realizado pelo terceiro Governador Geral Mem de Sá, imediatamente após sua chegada em 1557, o qual, com mão de ferro, tencionou colocar em ordem a província e subjugou pela força grande parte dos nativos. Mesmo assim, tal iniciativa não resolveu por completo a questão do despovoamento das vilas, pois os índios continuaram a servir aos colonos e

²⁴⁴ Carta de Piratininga de 1554: p. 50.

²⁴⁵ Carta de São Vicente de 1560: p. 155.

à Coroa em todo tipo de trabalho fora dos aldeamentos e das vilas. Como atesta a documentação do Planalto de Piratininga:

Não consitão levar os ttais índios pelo que ttodos asy requererão a eles dittos hofiçiais pr ser e prejuízo da ttera y estaremos em froteiras e teremos nottícia dos cottrairos estare juntos e não tteremos que corra as frotteiras e tabe houtras nesecidades que soçede...²⁴⁶

Para provimento de mão-de-obra para os colonos, Mem de Sá declarou guerra justa aos caetés pelo sacrilégio cometido contra o Bispo Fernandes Sardinha. Para desespero dos jesuítas, muitos índios cristianizados e residentes nos aldeamentos foram seqüestrados e levados pelos colonos como escravos porque descendiam dos caetés. Em Piratininga Jerônimo Leitão autoriza guerra justa contra os carijós a pedido dos moradores:

Digo q he neces^o q suas merces se ajunten en hu dos lugares aonde he custume pera praticar e tratarmos sobre as cousas desta guerra q elles requiere e por q parte sera melhor hir e aver mais aparelho e o necessario p^a iso de que se ao de fazer autos por todos asinados conforme ao regimet^o Del rey noso sr q delles ten treslado em suas câmaras no capit^o q diz da maneira q os capitães ao de ordenar as guerras e eu conforme a elle estou prestes pêra tudo o que se asentar e virmos que he mais serviço de noso sor e Ben da terra...²⁴⁷

Uma das justificativas para o consentimento dessa guerra foi o assassinato dos dois irmãos da Companhia, Pero Corrêa e João de Sousa, mortos pelos carijós numa emboscada, enquanto iam ao Paraguai.²⁴⁸

A dispersão dos nativos só seria parcialmente controlada a partir da instituição dos aldeamentos, fato que só ocorreu ao final do século XVI. Embora não haja registro da data exata, dois dos principais aldeamentos paulistas, Pinheiros e São Miguel aparecem nos registros oficiais em 1580 com a concessão de uma sesmaria.²⁴⁹ Não obstante os pedidos de Anchieta, pode-se constatar que, em 1561, o braço do Governador ainda não havia se feito

²⁴⁶ Sessão de 22 de junho de 1572. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*: p.52.

²⁴⁷ Sessão de 25 de agosto de 1585. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo 1562-1596*: p.278.

²⁴⁸ Carta de Piratininga – 1555: p. 86.

²⁴⁹ PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos Paulistas*: p. 114.

sentir em São Vicente. Está evidente no discurso de Anchieta a insubordinação dos nativos. Certamente, estavam eles envolvidos pelo movimento da *Santidade*, razão pela qual estavam dispersos e arredios:

Depois de estar em Piratininga alguns dias, nos mandou o Padre visitar povoações dos índios nossos antigos discípulos, os quais como que há muito tempo tomando os costumes do Demônio, estão já afeiçoados a este ruim mestre, que mui pouco querem aprender de nós outros.²⁵⁰

Em seu discurso, repleto de lamentações, Anchieta relata que ainda fazia visitas a esses índios e percebia que eles haviam retomado suas velhas práticas. Lamenta que, quando estavam no aldeamento, todos juntos, alguns frutos se faziam. Entretanto, estando distantes das igrejas, os padres não podiam cuidar de sua doutrinação nem eles a queriam. Dessa situação desoladora o único consolo para o missionário era que eles não mais comiam carne humana. A grande sensibilidade do canarino o faz observar um fato:

...entre estes a quem ensinamos verdades: que fazendo ainda grandes festas na matança de seus inimigos, eles e seus filhos, ainda os que sabiam **ler e escrever**, bebendo grandes vinhos como antes eram acostumados.²⁵¹ (grifos nossos)

Em sua visão de homem culto, Anchieta pensava ser impossível um nativo alfabetizado voltar às velhas práticas. Como homem do século XVI, talvez não tivesse noção do poder que a cultura pode exercer sobre indivíduos. Certamente ele não contava com o fato de a mente humana ser um repositório de coisas aprendidas, no qual o aprendizado novo não pode excluir o já existente. Pode suplantá-lo por um tempo, mas nunca desarraigá-lo.

Da mesma forma que a catequese dos indígenas não apresentava grandes motivos para comemoração, isso também ocorria com os trabalhos nos colégios, onde Anchieta ensinava latim:

Aqui se prossegue o estudo com os nossos que são recebidos para escolares, e com alguns de fora, os quais continuam suas confissões (como é costume) cada

²⁵⁰ Carta de São Vicente de 1561: p. 176.

²⁵¹ Idem.

quinze dias e cada oito dias; seu proveito em o estudo pouco é, ainda que por outra parte se pode dizer muito, considerada com a rudeza dos engenhos brasílicos e criados em o Brasil, que tanto monta.²⁵²

Enquanto a avaliação dos índios implicava uma análise relativa a sua natureza indômita e bárbara, a avaliação do branco nascido no Brasil ajustava-se a outra explicação: a inteligência era rude porque a terra era rude, e não propiciava boas ocasiões para a contemplação nem para aplicação nos estudos.

Dez anos após ter chegado ao Brasil, Anchieta dá impressão de ainda não ter iniciado definitivamente sua obra. À tão criticada inconstância dos índios, no decorrer de toda sua narrativa, somam-se as condenações à sua rebeldia e aos seus desejos de liberdade. Em decorrência de tantos impedimentos e das circunstâncias em que se instalou a catequese, os nativos foram privados de o mínimo de letramento que lhes era oferecido, comprometendo assim toda sua descendência. Dessa forma, é correto observar que os métodos jesuíticos, tão elogiados na Europa, aqui ficaram a desejar, tanto em relação ao nativo, quanto em relação ao branco. O trabalho nos aldeamentos era constantemente reiniciado após abandonos temporários pelos brasis. Mesmo assim, esperava-se que uma guerra ou uma epidemia assolasse o sertão para que os índios voltassem em busca de socorro, como relata Anchieta:

Esta guerra foi causa de mui bem para os nossos antigos discípulos, os quais são agora forçados pela necessidade a deixar todas as suas habitações em que se haviam esparzido, e recolherem-se todos a Piratininga, que eles mesmos cercaram agora de novo com os Portugueses, e está segura de todo o embate, e desta maneira podem ser nas cousas da fé, como agora se faz havendo contínua doutrina.²⁵³

Dessa maneira, a catequese, que já havia experimentado momentos melhores declina agora para uma era de franca decadência. O confinamento nas grandes aldeias, o trabalho escravo e as constantes pestilências faziam com que se esvaziasse rapidamente a costa do Brasil, num movimento

²⁵² Carta de Piratininga de 1562: p. 188.

²⁵³ Carta de São Vicente de 1563: p. 196.

desumano chamado por Darcy Ribeiro de “Moinho de gastar gente”²⁵⁴. Em decorrência dos constantes conflitos a politização do processo fortifica-se:

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta Capitania para a conversão dos Gentios, se Deus nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo de jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e a vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário que se cumpra o – *compelle eos intrare* (p.196).²⁵⁵

Depois da aventura em Iperoig, Anchieta foi para a Bahia, onde foi ordenado, depois de anos trabalhados no Brasil. Após sua ordenação foi nomeado reitor do colégio do Rio de Janeiro, em 1570. Em 1577 recebeu o cargo de provincial da Companhia no Brasil, o qual ocupou até 1588. Durante todo seu mandato, praticou a pedagogia da boa convivência com seus subordinados. Após esse período, escolheu viver em Reritiba, entre índios. Apesar de sua saúde já bastante comprometida, continuou ainda sua missão evangelizadora, embora bem menos intensa, a qual conclui em 1597, quando falece no Espírito Santo.

As cartas que seguem ao período de sua ordenação e nomeação para provincial não mostram em detalhes sua atuação pedagógica, principalmente entre os nativos, entretanto quando escreve a seus pares conserva o tom doutrinário como ocorre na carta escrita a Francisco Escalante:

Todo o ponto está, não em falar, senão em obrar, e em desejar a virtude e não saber outra prática que a que não sabe a obediência.²⁵⁶

A santa obediência comentada por Sérgio Buarque de Holanda:

Foram ainda os jesuítas que representaram, melhor de que ninguém, esse princípio da disciplina pela obediência. Mesmo em nossa América do Sul, deixaram disso exemplo memorável com suas reduções e doutrinas. Nenhuma tirania moderna, nenhum teórico da ditadura do proletariado ou do Estado totalitário, chegou sequer a vislumbrar a

²⁵⁴ *O Povo Brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, 2001, São Paulo. Pp.106-113.

²⁵⁵ P. 196.

²⁵⁶ Carta do Espírito Santo de 1591: p. 287.

possibilidade desse prodígio de racionalização que seguiam os padres da Companhia em suas missões.²⁵⁷

Obediência que resumia o principal intento da catequese, mas que jamais foi alcançada em sua plenitude.

A prática doutrinária repete-se em relação ao Irmão Antônio Ribeiro, em 1587 e ao Irmão Emanuel, em 1594. As cartas escritas durante o tempo em que foi provincial apresentam tom estritamente político. Trata de coisas relativas a disputas jurídicas, a ordenações, enfim, trata da organização política e espiritual da província.

Embora as conclusões de Anchieta sobre a catequese e o letramento dos brasis e dos brancos não tenham sido as mais animadoras, sabe-se a força que teve aquele primeiro momento das missões no Brasil. Sobre fundamentos frágeis construiu-se um pensamento que proliferou no decorrer dos anos à custa da imposição e da restrição. É bem verdade que não se realizou por completo o desejo dos jesuítas: o transplante da religião católica entre os índios, tal como existia da Europa. A permeabilidade do processo admitiu adornos que anularam a originalidade da primeira idéia, fazendo com que emergisse da doutrina católica uma nova instituição com uma nova identidade.

Dentro dessa nova identidade havia pouco espaço para as letras e para meditação. O trabalho nos colégios restringiu-se consideravelmente nas eras que se sucederam. O frágil letramento que se cultivou entre os índios desapareceu diante da imensa massa de mamelucos que ocupou o litoral e se dilatou pelo sertão.

O letramento que se encontra registrado nas Cartas esteve sempre tão ligado à cristianização que, com o passar do tempo, fugaz que era, dissolveu-se diante da necessidade de se prover a sobrevivência. Os quarenta e quatro anos que Anchieta trabalhou no Brasil e os duzentos e dez anos de domínio escolar jesuítico não foram suficientes para cultivar nas gerações futuras a necessidade de saber ler e escrever.

²⁵⁷ *Raízes do Brasil*: p. 39.

Capítulo IV - O PROJETO PEDAGÓGICO DE ANCHIETA EVIDENCIADO EM SUA POESIA

**“Maria, mãe de Deus,
Inimiga do Diabo, causa do seu temor,
Nossa companheira das guerras, causa da nossa
[bravura,
A que nos faz estar em virtude.”**

(Cantiga por Querendo alto Deus, vv.17 – 20)

1 – A importância dos contrafacta

O contato com sociedades tão primitivas, como eram as dos indígenas brasis no século XVI, e uma grande missão a ser cumprida fizeram Anchieta lançar mão de todos os recursos e conhecimentos acumulados no decorrer de sua vida. Estava diante de organizações tribais que ainda se valiam de instrumentos de pedra para cultivarem a terra e produzir seus alimentos. Possuíam vaga lembrança de suas migrações por meio de lendas transmitidas oralmente pelos antepassados. Não possuíam sequer qualquer inscrição pictórica significativa, como atesta Anchieta:

Não têm escrita, nem caracteres, nem sabem ler, nem contar, nem têm dinheiro; communicatione rerum compram uns aos outros; sua língua é delicada, copiosa e elegante, tem muitas composições e sincopas mais que os Gregos, os nomes são todos indeclináveis, e os verbos têm suas conjugações e tempos. Na pronúncia são subtis, falam baixo que parece que não se entendem e tudo ouvem e penetram; em sua pronúncia não põem F, L, Z, S, e RR, nem põe muda com líquida, como Bra, Craze.²⁵⁸

Diante de situação tão adversa, obrigatoriamente e também por uma questão de sobrevivência, o Anchieta desenvolveu um arsenal de estratégias com a finalidade de civilizar e cristianizar esses nativos. Perspicaz, desagrovou imediatamente os olhos e os ouvidos e iniciou um período de observação que duraria todos os quarenta e quatro anos de sua missão. Dessa forma, descobriu em pouco tempo alguns hiatos e tendências nas culturas nativas, o que lhe proporcionou penetrar o mais profundamente possível na cultura e na vivência dessas nações.

Observou que estava diante de culturas extremamente musicais, nas quais todos os rituais e festas pediam a expressão da sonoridade. Os cantos e batuques acompanhados por coreografias diversas marcavam o ritmo das circunstâncias e do estado de espírito daqueles povos. Sendo assim, havia

²⁵⁸ Informação da Província do Brasil: p. 441.

cantos e danças para marcar casamentos, féretros, rituais de passagem, nascimentos e guerras. O aproveitamento dessa habilidade dos índios gerou nos aldeamentos uma elite musical treinada pelos jesuítas, da qual Nóbrega e Anchieta foram mestres pioneiros. A música, como especialidade de poucos, servia para as paradas de devoção religiosa e os grupos que tocavam ou cantavam eram constantemente solicitados nos aldeamentos para animarem as festas fora deles. Ao descrever as atividades dos aldeamentos paulistas, Petrone (1995) observa:

Finalmente, oito pessoas foram arroladas como músicos, constituindo a banda do aldeamento. A banda de Itapecerica havia sido, aliás, um de seus elementos mais característicos. Certamente de tradição jesuítica, fora organizada para alegrar os dias de festividades religiosas.²⁵⁹

Os anos em contato com a cultura popular ibérica possibilitaram a Anchieta transplantar para Brasil as cantigas reescritas em poesia devocional. Essa forma de reprodução de arte foi estudada por Tapia²⁶⁰ (1998) sob o nome de *contrafactum*²⁶¹, termo usado por pelo autor para definir a utilização da arte profana para cristianização. Segundo Tapia, a prática de verter cantigas profanas para o sagrado remonta aos primórdios do cristianismo, fato que a princípio despertou reações adversas de muitos pensadores da Igreja, como São Jerônimo, até que Santo Agostinho encontrasse justificativa bíblica, no Êxodo, para acolher, sem mais demandas, o bom uso dos ritmos pagãos na cultura cristã (1998: 1077).

Segundo Santo Agostinho “*spoliare Aegyptios*”, tal como ocorre no texto bíblico pode significar a transformação de algo profano, conduzido sob a ordem de Deus para santificação dos povos. Diz o texto:

²⁵⁹ PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos Paulistas*, Edusp. 1995, p.289.

²⁶⁰ TAPIA, Nicolas Extremera. A Lírica de Anchieta: os contrafacta in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 2000.

²⁶¹ Jualiana Diniz F. Corvino et ali. Poeta Pe Anchieta, 1554 e a trova: um elo entre Brasil e Portugal in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 2000. Os autores citam Wardropper apud Tapia: “um contrafactum es uma obra literaria (a veces uma novela o um drama, pero geralmente um poema lirico de corta extensión) cuyo sentido há sido substituido por otro sagrado.”

E subiu também com eles uma mistura de gente, e ovelhas e vacas, uma grande multidão de gado (Êxodo, 12:38).²⁶²

Depois de quatrocentos e cinqüenta anos, aproximadamente, de servidão no Egito, o povo de Israel viu-se no direito de carregar consigo todos os bens que haviam acumulado na terra de seu cativo e ainda tomaram emprestados vasos de ouro e de prata, e vestidos, objetos que não foram devolvidos. Com o grande rebanho conduzido pelo deserto encontrou possibilidade de expiar suas faltas por via do holocausto. Com os metais preciosos construíram a Arca da Aliança. Considerando-se que os despojos de uma terra pagã se transformaram em símbolo de remissão para Israel, a justificativa de Santo Agostinho ganha indiscutível sentido, pois as músicas trazidas das culturas pagãs, uma vez contrafeitas, podiam-se transformar em símbolo de devoção e propagação da fé cristã.

Apossando-se do argumento agostiniano Anchieta produz, em tupi, português e castelhano, poesias singelas ou metafóricas para evangelizar os índios e doutrinar os portugueses. As composições na língua exótica exigiram do autor, além de conhecimento estrutural – estudo que culminou na gramática – uma sensibilidade muito grande que permitisse a ele transferir a esfera simbólica das crenças dos nativos para a esfera metafísica povoada pelos personagens que compõem o universo ideológico cristão. Um dos exemplos mais flagrantes está na transposição aplicada à Virgem Maria, mãe de Deus. O arranjo astucioso alcançado pelos jesuítas foi *Tupã sy*.²⁶³ Ora, analisando-se a concepção tupi para *tupã* como força cósmica que devasta o mundo corrompido, o jesuíta imediatamente vinculou essa idéia à do Deus judaico-cristão e passou a usar livremente tal designação sem nunca questionar se a consciência da divindade estava clara para os nativos. Certo dia um índio conseguiu interiorizar o cristianismo verdadeiro e surpreendeu Anchieta com suas explicações:

²⁶² O texto relata a saída dos hebreus do Egito, induzidos pela liderança de Moisés em busca da terra prometida. Carregavam além de todos os bens acumulados ainda pratarias e objetos extraídos dos egípcios.

²⁶³ BOSI, Alfredo. “As flechas opostas do sagrado” in *Dialética da Colonização*: p. 67.

Dando-lhe, pois, a primeira lição de ser um só Deus todo-poderoso, que criou todas as cousas etc., logo se lhe imprimiu na memória, dizendo que lhe rogava muitas vezes que criasse os mantimentos para a sustentação de todos, mas que pensava que os trovões eram este Deus; porém agora sabia que haver outro Deus verdadeiro sobre todas as cousas, que a ele rogaria chamando-o Deus pai e Deus filho;²⁶⁴

O velho índio conseguiu captar a verdadeira imagem de Deus independente da analogia com *Tupã*. Todavia, é sabido que a maioria dos nativos não conseguiu alcançar essa maturidade perceptiva. Mais distante ainda se tornou esse arranjo quando se atribuiu a Tupã uma mãe, virgem, imaculada e residente no céu. É fácil imaginar a dificuldade do índio em aceitar essa idéia, visto que tal situação não fazia parte de suas tradições.²⁶⁵ A questão da trindade tornou-se de impossível compreensão para o índio em virtude da inexistência de correspondente lingüístico. Por isso Anchieta registra:

Mas, o Espírito Santo, para o qual nunca achamos vocábulo próprio, nem circunlóquio bastante, ainda que o não sabia nomear, sabia-o, contudo crer como nós lhe dizíamos.²⁶⁶

Essas dificuldades de interpretação pertinentes à teologia ficaram sem solução na cultura religiosa brasileira e assim prevaleceu por séculos tendo como grande aliada a escassez do letramento.

“Quando criança, em tardes de fortes temporais, minha avó fazia-nos esconder sob as mesas por medo dos trovões. Segundo ela, o estrondo dos trovões era a voz de Deus enfurecido com o mundo, principalmente pelo fato de isso ocorrer geralmente entre os meses de fevereiro e março, época de carnaval. Então, Deus irado amedrontava a humanidade com suas ameaças de destruição por meio de raios e inundações. Hoje compreendo o significado dessa atitude. Minha avó, embora já convertida ao protestantismo, ainda reservava em si a concepção católica transmitida pelos jesuítas, que funde a

²⁶⁴ Carta de São Vicente – 1563: p. 200.

²⁶⁵ Metraux . *A religião dos Tupinambás*. Nesse livro o autor analisa os mitos religiosos dos índios e suas atribuições, dentre as divindades Tupã é a força maior que controla a natureza e manifesta sua ira em forma de tempestade.

²⁶⁶ Carta de São Vicente – 1563: p. 200.

idéia de Deus com a do trovão, transformando-os numa só fonte de poder e autoridade”.

Embora em suas cartas Anchieta demonstrasse, ao final de sua vida, grande desalento em relação à missão realizada, pela evidência acima pode-se ter uma idéia da força discursiva de sua doutrina. Os conceitos relativos à religião ficaram arraigados no povo brasileiro, apesar da mistura de símbolos, condição que, longe de enfraquecer, reforçou e sacramentou ainda mais a crença desenvolvida dentro de um “catolicismo mameluco” (Hilsdorf. 2003:6), porque se identificou com a crença nativa mais forte, isto é, a figura de tupã. A identidade própria ao catolicismo que se gerou no Brasil também é tema dos estudos de Hoornaert (1974). Na verdade, a religião trazida de além-mar pelos portugueses tornou-se obrigatória no decorrer dos quatro primeiros séculos de Brasil. Além do “*compelle eos intrare*” usado pelos jesuítas, foi largamente apoiada pela Inquisição, que reforçava o terror para os mais afoitos à liberdade, por meio das visitas do Santo Ofício. O poder público e o clero, aqui encarregado da civilização dos nativos e da moral dos colonos, tinham como a mais importante incumbência aniquilar sem piedade qualquer foco de resistência ou subversão. Sendo assim:

Diante deste clima de medo criado pelas denúncias, visitas, deportações, repressões e confiscos, os brasileiros reagiram de maneira inteligente: criaram um catolicismo ostensivo, patente aos olhos de todos, praticado, sobretudo em lugares públicos, bem pronunciado e cheio de inovações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora e os santos. Todos tinham de ser muito católicos para garantir a sua posição na sociedade, e não cair na suspeita de “heresia”.²⁶⁷

Ser católico tornou-se uma questão de sobrevivência, mesmo que essa religião, tal como foi cultivada no Brasil, para algumas pessoas, jamais tivesse representação metafísica, no sentido de religar o homem a Deus. Para muitos, os cultos realizados outrora eram apenas representações formais, pobres de espiritualidade. Quando mais profundos, guardavam em seu cerne o sincretismo com religiões afro-brasileiras, as quais se apresentavam diante do

²⁶⁷ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*, Vozes, São Paulo, 1974, p.16

Santo Ofício como folclore. Para se inserir nesse contexto, o brasileiro apelou constantemente para as confrarias, as irmandades, os conventos. Era todo um sistema institucional e financeiro que garantia a comprovação de um catolicismo de aparências.²⁶⁸

Boa parte da lírica produzida por Anchieta tem como principal objetivo a civilização e educação do nativo por meio da cristianização, e a moralização do colono português, por meio da piedade. Como já foi dito anteriormente, o letramento era apenas uma estratégia para atrair os curumins para as aulas de doutrina e catecismo. Dessa forma, as estratégias pedagógicas contidas no projeto educacional anchietano resumem-se basicamente na conversão do nativo para a religião e a cultura dos europeus. A grande preocupação dos jesuítas não era, realmente formar, no Brasil, uma multidão de letrados, mas fazer com que o nativo assimilasse, o mais rapidamente possível, uma nova forma de vida e deixasse o nomadismo, a beligerância, a antropofagia, a poligamia e se integrasse à província como mão-de-obra e como súdito do Rei de Portugal²⁶⁹. Nesse contexto a cristianização era a estratégia mais eficaz, porque não dizimava, mas amestrava e domesticava. Em análise mais profunda Leal (apud. Assumpção, 1982) escreve:

“ ao fim de tantos anos de absoluta e exclusiva sujeição à Companhia os seus aldeamentos só apresentavam uma população que trocara a fereza selvática pelo embrutecimento de incomunicabilidade, e a energia nativa pelos pavores pueris, população sem faculdade de iniciativa, sem sentimentos de fraternidade, sem idéia de pátria, vendada pelo erro, derrancada pela ignorância, comprimida pelo artifício, enfastiada da uniformidade, e por isso mais saudosa da licença, incapaz em suma, de viver por si e por isso inábil para dar futuros cidadãos. Por esse método obtêm-se com efeito instrumentos de trabalho, mas não se fazem cristãos nem homens” (apud. T. Lino de Assumpção: 558).²⁷⁰

²⁶⁸ Ibidem, pp. 18,19.

²⁶⁹ Tomás Lino de Assumpção escreve: “Mas ali como em toda parte, o ensino dessas crianças eram orações, os mistérios do catecismo, e todos quantos abusões havia de explorar naquelas almas simples e virgens de quaisquer noções religiosas: p.553.

²⁷⁰ Idem, o escritor português, apresenta análise crítica contrária às ações dos jesuítas, embora comprometida com a documentação existente em sua *História Geral dos Jesuítas*,: p.558, 1982.

No contexto de sua criação poética, embora Anchieta usasse largamente os *contrafacta*, fazia-o de forma cuidadosa. Quando endereçada aos colonos, o *contrafactum* em português ou castelhano mantinha, muitas vezes, partes consideráveis das canções profanas, como ocorre com *Venid a suspirar*:

*Venid a suspirar al verde prado
Comigo zagaleja y [vos] pastores
Pues muero sin morir de mal damores*

O *contrafactum* de Anchieta:

*Venid a suspirar com Jesú amado,
Los que quereis gozar de sus amores
Pues muero por dar vida a pecadores.*²⁷¹

A religiosidade já existente no colono garantia a transposição da letra e da melodia para o sentimento sacro mesmo quando conservava parte da forma original da cantiga profana. Para os indígenas, geralmente as letras tinham de ser totalmente refeitas para alcançarem a espiritualidade cristã.

Observamos ainda a exploração dessa técnica para conversão entre missionários protestantes em pleno século XX, em 1910, quando pastores suecos trouxeram para o Brasil a primeira manifestação religiosa conhecida como *pentecostal*. Compuseram seus cânticos à custa dos *contrafacta* de canções folclóricas e hinos nacionais europeus, como os da Alemanha e da Inglaterra que receberam novas letras e transformaram-se em músicas devocionais.

²⁷¹ Nicolas Extremera – Os *Contrafacta* in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*.

2 – Os fundamentos da lírica tupi

A forma de ser e de viver dos brasis obrigou Anchieta a buscar formas singelas de comunicação poética. Logicamente não faria sentido para eles temas construídos sob o domínio das metáforas e do cultismo. Embora o canarino tivesse sido lapidado no Colégio das Artes de Coimbra e se orientado pela batuta dos melhores mestres da “Renascença Portuguesa”, ele possuía maturidade bastante para saber aquilatar a compreensão dos índios. Dessa maneira o seu grande desafio foi tornar-se simples, tão simples e cheio de sentido como se estivesse se dirigindo sempre a crianças. E soube fazer-se entender por todas as faixas etárias, sempre considerando os entraves da comunicação proporcionados pela diferenciação lingüística. A doutrinação de forma sistemática e contundente tocou diretamente na mente do nativo provocando analogias com as idéias de seu próprio mundo, plantadas por seus antepassados.²⁷² E foi dessa forma que o índio acolheu o cristianismo, vinculado à sua vivência prévia de uma espiritualidade vaga, que no momento da catequese emerge, funde-se e fortalece-se com a persuasão do discurso cristão.

Não obstante a lírica tupi produzida por Anchieta ser estrategicamente composta para educar, neste processo não havia a necessidade da decifração de códigos lingüísticos, muito menos de leitura interpretativa, pois, tais como as cantigas medievais, os poemas eram todos musicados, singelamente compostos por repetições e refrões. A maneira como essa literatura era produzida desobrigava o letramento, visto que era perfeitamente possível aos nativos decorá-las da mesma maneira que ocorria com o catecismo e com as rezas. Seus temas resumiam-se a releituras de passagens bíblicas, hagiografias, ensinamentos morais, demonização dos costumes indígenas e exaltação dos seres celestiais cristãos. Entre Deus, Cristo, Anjos, Santos e Maria, é curioso como a Maria é, de longe, a grande merecedora das invocações anchietanas e, por que não dizer sua principal musa inspiradora.

²⁷² Segundo Assumpção: “O terror do inferno era a principal arma de sujeição para crianças e adultos, e a descrição de um Deus sempre irado contra a humanidade, tão vingativo ou mais, tão sanguinário e perverso como o Governador Mem de Sá” (p.553).

Para se ter uma idéia da importância da Virgem para Anchieta, dos dezessete poemas, escritos em tupi, estudados, doze apresentam Maria como tema principal ou a tem como objeto de louvores e invocações. Importa-nos analisar qual a significado da figura feminina no contexto da missão jesuítica no Brasil para merecer tantos louvores do poeta. Conforme Vilar (1998),

A relação de Anchieta com a Virgem também possibilitou vários desdobramentos entre os quais o mais importante é o que está relacionado à castidade “exemplar” defendida pelos jesuítas.²⁷³

Na verdade, o marianismo sempre gozou de grande prestígio dentro da Companhia de Jesus e no catolicismo em geral. Tudo começou em 370dC. quando foram instituídos os cultos aos santos. Em 431dC. Maria foi proclamada mãe de Deus e, em 789 Roma oficializa o culto às imagens, em 819 surge o culto da ascensão de Maria. Em 1311, a Virgem ganha uma oração exclusiva e obrigatória dentro da liturgia católica. No século XIX prega-se a eterna virgindade de Maria e, em 1950 a ascensão de Maria ao céu torna-se dogma da Igreja Católica.²⁷⁴ Em 1563 o jesuíta Jan Leunis fundou, em Roma, a primeira congregação Mariana, que foi seguida de muitas outras, as quais tinham como objetivo estimular a união entre os estudantes, através de ações comuns, como visitas a prisões, visita médica, auxílio espiritual a condenados, casamento de virgens etc²⁷⁵. Contudo, no Brasil a devoção a Maria apresenta ainda um fim em particular: “purificar e elevar os costumes da colônia”.²⁷⁶

É fato notório que a Virgem assumiu aqui no Brasil supremacia em todos os setores e tornou-se, de certa forma, o grande argumento dos jesuítas contra as práticas sexuais dos nativos e portugueses. Mas, o modelo extremo de castidade feminina também recebe outras atribuições. Hoornaert descreve uma Virgem guerreira:

²⁷³ *A invenção de uma escrita: Anchieta, os jesuítas e suas histórias*: p.134.

²⁷⁴ GONÇALVES, José. *A verdade sobre Maria Mãe de Jesus* in Resposta Fiel, p. 3.

²⁷⁵ Id. *ibid.* p:133

²⁷⁶ Serafim Leite apud Socorro Vilar: p. 136.

Entretanto, cedo surgiram as imagens guerreiras: a segunda igreja de Salvador já foi dedicada a Nossa Senhora da Vitória (1555), por ocasião da vitória de D. Álvaro de Castro sobre os índios; Nossa Senhora da Vitória no Paraguaçu por vitória de Mem de Sá contra o gentio (1559); (...) As imagens de Nossa Senhora guerreira alcançam um ponto alto no Brasil com a de Nossa Senhora dos Prazeres nos montes Guararapes, perto do Recife, que afastou definitivamente os holandeses do Brasil (1656).²⁷⁷

A beleza, a piedade e a devoção suscitadas pela imagem e a representação da Virgem nos poemas de Anchieta, algumas vezes, também abrem espaço para Nossa Senhora guerreira:

Maria, mãe de Deus, vencedora,
Inimiga do diabo, causa do seu temor,
Nossa companheira das **guerras**, causa de nossa bravura,
A que nos faz estar em virtude.²⁷⁸

Se considerarmos todos os poemas de Anchieta, nos quatro idiomas que ele utilizou, português, espanhol, latim e tupi, poderíamos chamar sua devoção religiosa de matriarcal, lembrando ainda que o principal objeto de sua mais linda epopéia latina – *De Beata Virgine Dei Matre Maria* - foi Maria, não Deus nem Jesus Cristo.

Dessa forma observa-se que a cristianização realizada no Brasil do século XVI foi erigida sob o signo de Maria. Na *Cantiga por “O sem Ventura” a Nossa Senhora*, ela é a grande intercessora, aquela que roga ao seu filho pela salvação e transformação dos homens:

Mãe de Deus muito bela,
Morrendo, chegamos ao fim.
Faze-nos tu viver,
apacando teu filho,
fazendo-o manso,
guardando-nos,

²⁷⁷ Op. Cit: p. 39.

²⁷⁸ Cantiga por “Querendo o alto Deus”: p.89 (poema 2, vv.17 – 20). Grifo nosso.

Salvando nossa alma (p.83, vv.1 – 7).

Compreende-se tal exaltação de Maria por Anchieta, considerando-se seu voto de castidade, feito na adolescência, diante da imagem da Virgem, na Sé de Coimbra. Decisão como essa desfrutava imenso respeito dentro da Companhia, pelo fato de representar a forma encontrada para sanear a Igreja dos escândalos sexuais muito constantes durante toda a Idade Média. Como dado histórico sabe-se que em 1523, “algumas paróquias da Suíça realizaram casamentos de padres como dispositivo de proteção às famílias; na diocese de Constança, o imposto arrecadado em 1502, na base de quatro florins por filho de padre somou 7500 florins. Em Bamberg, uma taxa de cinco florins foi lançada sobre cada criança naquelas condições, em 1512, o produto de semelhantes taxas rendeu aos cofres da Igreja 1500 florins”.²⁷⁹ Um exemplo dessa situação é o célebre Erasmo de Roterdã, que sendo filho bastardo, defendia o casamento dos clérigos em sua obra *Elogio do Casamento* como forma de evitar que tantas crianças vivessem sob a constrangedora condição de ilegítimas.²⁸⁰

Deve-se levar em conta também a estreita analogia entre algumas práticas adotadas pelo catolicismo e ritos pagãos babilônicos, egípcios, gregos e romanos.²⁸¹ Ora, a figura da Deusa sempre teve suma importância dentro das religiões pagãs. Dessa forma, essa idéia, com o desenvolvimento do cristianismo e sua adesão pelas camadas sociais pobres e iletradas do Império Romano, pode ter sido assimilada pelo catolicismo e adquirido plena aprovação do clero como uma maneira de atrair e manter adeptos.

Deve-se considerar também o imenso contraste existente entre a figura de Maria e a realidade da mulher índia. Observamos nas cartas que Anchieta se refere às brasis com restrições e, às vezes com desamor:

²⁷⁹ ALMEIDA, Abraão de. *A Reforma Protestante*, CPAD. Rio de Janeiro, 1983. p.38

²⁸⁰ MARGOLIN, Jean-Claude. “A educação na época dos grandes humanistas” in *História Mundial da Educação*. P. 169.

²⁸¹ ALMEIDA, Abraão de. *Babilônia ontem e hoje*, CPAD. Rio de Janeiro, 1979: pp. 87 – 97.

“Onde as mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porque têm por honra dormir com os cristãos”.²⁸²

A contraposição de Maria às outras mulheres é tema constante na poesia de Anchieta. Castelnau L’Estoile (*op.cit.*) observa que um dos maiores problemas enfrentados pelos jesuítas nas missões e, mais tarde, nos aldeamentos, era a nudez da mulher índia.²⁸³ Importante procedimento em sua tentativa de educação seria marcar para sempre que a mulher cristã ideal deveria ser casta, virgem ou monógama, que marcasse uma longa linha de distância das práticas sexuais das mulheres indígenas:

Dizendo: - *Que seja minha mãe de fato,*
Das outras mulheres diferenciando-a,
Tendo-lhe amor, honrando-a,
Sua muita bondade engrandecendo.²⁸⁴

Não só símbolo de candura e bravura – antítese contida na mesma figura – A Virgem era também a grande adversária do diabo, o qual era representado pelas práticas do mal. Para adquirir vida sã e livre da luxúria devia-se evocar o nome de Maria “*para que bata no diabo, achatando o maldito, / de sua vida má nos afastando*”.²⁸⁵

Mãe de Deus, minha mãe também,
Detesto a vida má.
Amo teu filhinho.
Não me desterres tu.²⁸⁶

Como mãe suprema e propiciadora, a Virgem adota todos quantos queiram deixar as práticas da maldade, encerrando em seu seio o mais vil pecador

²⁸² Carta de Piratininga de 1554: p.78.

²⁸³ *Les Ouvriers d’une vigne stéril* : p. 165.

²⁸⁴ Cantiga por “Querendo o alto Deus”: p. 87, vv. 5 – 8.

²⁸⁵ Ibidem: p. 89. Vv.23 – 24.

²⁸⁶ Pitang - i, p.103. 9ª estrofe.

arrependido. Como solo fertilizado de amor, sugere aos homens reações de extrema sensibilidade:

Estou amando-te muito,
 Como a minha própria vida.
 Ao morrer eu, que tu venhas,
 Para levar-me para o alto.²⁸⁷

A devoção suscitada no *eu lírico* eleva-se até a desejo de evasão da terra dos homens, pois o amor à Virgem pressupõe o direito à morada celeste. Lutadora tanto no mundo material como no espiritual, a Virgem invade o imaginário do homem do século XVI, fazendo-o viver as mais fantásticas experiências:

No extremo sul da Bahia, diz Frei Agostinho de Santa Maria que os gentios de Ilhéus, pelos finais do nosso primeiro século viram, certa feita, “uma mulher branca, montada num cavalo, que derrotava a todos a que ela se opusessem”. Imediatamente os missionários jesuítas interpretaram tal visão como desígnio celestial, mudando o nome da padroeira local de Nossa Senhora das Neves para Nossa Senhora da Vitória.²⁸⁸

As numerosas versões marianas que povoavam a imaginação do homem quinhentista na América obedeciam à já citada permeabilidade, que possibilitava o mimetismo de crenças pagãs no pensamento católico colonial. No afã de verem creditadas suas palavras, os clérigos oficializavam dentro de suas práticas religiosas as visões narradas pelos índios, sem ao menos se certificarem da veracidade desses relatos. Segundo Mott (1992), a visão da guerreira montada em um cavalo lembra em tudo as da Antiguidade Clássica, e se torna analógica à imagem das Valquíras das mitologias escandinava e germânica. Os nomes dessas figuras evocavam forças abstratas como coragem, triunfo, derrota, escravidão, vitória. Da mesma forma, a Virgem Maria

²⁸⁷ Ibidem, p.103. 10ª estrofe.

²⁸⁸ MOTT, Luís. “As Amazonas: um mito e algumas hipóteses” in *América em tempo de conquista*, p. 39.

recebia codinomes como: *Perpétuo Socorro, das Graças, da Vitória, da Ajuda, Auxiliadora* etc.

Além da evocação à sensibilidade feminina, a simplicidade presente na lírica tupi de Anchieta deixa clara sua intenção de uma cristianização sem complicações. Tanto na linguagem como na estrutura os poemas apontam para o fácil aprendido, estrategicamente recheados com o conteúdo da liturgia católica. E é no meio dessa simplicidade que se move um exército de seres numa luta constante contra o mal representado pela figura do Diabo. Esses elementos, às vezes mutantes como a figura de Cristo menino²⁸⁹:

1ª Compadece-te de nós,
Senhor Jesus neném.
Que estejamos todos
Em tua virtude.

2ª Um nenenzinho és,
Sendo Deus também.
Não quero ir para longe,
Estando junto de ti.

Para o gosto infantil, nada mais adequado que uma identidade compartilhada. Assim, Anchieta resgata em cada curumim a possibilidade de se aproximar de Deus, com sua imagem concebida em um frágil bebezinho. Canção escrita para cântico de doze meninos, foi representada em 1596. A primeira estrofe é um pedido e uma profissão de fé; a segunda é a força da cristianização para sedentarização. A alma dominada surge na terceira estrofe:

3ª Do céu vieste
para salvar minh'alma.
Está bem em meu coração,
Meu senhorzinho Jesus.

O menino, embora pequenino, tem o poder de se interiorizar, reafirmando sua superioridade e domínio. Apesar de pequeno, é senhor supremo que põe

²⁸⁹ Pitang – i, p. 101.

ordem no caos da vida do indiozinho, que a ele se rende, vencido pela necessidade de salvação:

4ª Para ordenar min'alma
Deus pai te fez vir.
Portanto, eu vim,
Para contigo salvar-me.

Entre as sutilizas de educação cristã apresentada por Anchieta, em tais versos prevalece a tentativa de interiorização do menino Jesus na esfera espiritual do menino índio, como nos versos: *“para fazê-lo estar deitado dentro de minh'alma.”*, *“traga-o dentro do meu coração”*. E também os rogos contínuos à Virgem que, em lugar do menino Jesus, vence o Diabo e conduz o pecador às mansões celestiais. Cantam ainda os pequenos nativos:

11ª Aqueles outros chefes
Em ti confiam.
Eis que aqui estou para te procurar,
Meu paizinho, senhor Jesus.²⁹⁰

A tentativa de nivelamento de culturas e o discurso de anulação da alteridade nativa de repente perdem força diante da religião professada pelos “outros chefes” jesuítas em oposição aos pajés e caraíbas. Atraídos pela novidade da salvação cristã, os meninos buscam espontaneamente recriar em si um imaginário espiritual diferente. Para isso, deve acontecer a ruptura:

12ª Querendo tua virtude,
detesto minha lei antiga.
É muito belo teu nome.
Vem, para se compadecer de mim. (grifos nossos)

A fim de se cristianizarem, os índios deviam abandonar completamente suas raízes. Inserir-se nesse novo modelo de educação significava desarraigar as tradições e a cultura de seus antepassados. Esse foi o maior problema

²⁹⁰ Pitang – i: p. 105.

enfrentado por Anchieta e os jesuítas em geral. Desnudar completamente o índio de sua antiga forma de ser e pensar o mundo tornou-se o principal objetivo dos missionários. Certo é que, na ânsia de transformar o índio, não consideraram que seria impossível anular em sua totalidade a vivência das comunidades tribais e implantar uma nova forma de agir, pensar e ser. Considerando-se que toda a literatura anchietana carrega em si forte teor educacional, que tinha por objetivo refazer a personalidade nativa, observa-se que, na maioria das vezes, ela não frutifica porque ignora a vivência pregressa do educando sobre a qual se deveria erigir toda a proposta de transformação.²⁹¹

As diversas imagens de Cristo vão compondo uma ideologia que ficará arraigada nas mentes nativas e serão transmitidas, pelo menos parcialmente, às futuras gerações. Pouco a pouco os signos se transformam em símbolos²⁹², os quais ditarão as leis concernentes à moral e aos bons costumes previstos na religião cristã.

Se nos seus poemas Anchieta imortaliza as imagens representativas do bem, a mesma coisa ocorre com as forças adversárias, haja vista que, sem o mal, o bem também não existiria, não teria razão de ser. Dessa forma, os santos e Deus estão constantemente porfiando contra o diabo, figura também celebrizada na lírica anchietana:

Vem Senhor Deus,
Para fazer estar bem minh'alma.
Que eu deteste a vida má,
Afastando o amor ao diabo.
Que te ame,
Proclamando-te,
A ti somente, louvando-te muito.²⁹³

A guerra de Deus é pelos homens, frágeis incompetentes, eternos dependentes da força metafísica do ser supremo. Deus só prova ser (ele

²⁹¹ DURKHEIM, Émile, *Educação e Sociologia*, Melhoramentos, SP, 1978. p.37.

²⁹² BAKHTIN, Mikhail. Estudo das ideologias e filosofia da linguagem in *Marxismo e Filosofia da Linguagem*: p. 32.

²⁹³ Cantiga por “El sin ventura”: p. 93 (vv. 15 – 21)

mesmo) porque tem o poder de tirar o homem das garras do diabo. A sugestão é da eterna fraqueza humana e a necessidade perene de se abrigar em Deus. A tentativa de aniquilar a força e a presunção humanas remonta dos exercícios espirituais²⁹⁴, descritos por Loyola e tidos como principal requisito para ingresso na Companhia.

O medo de perder a alma pela dominação das forças maléficas desperta no homem grande senso de gratidão e temor àquele de quem emana a vida e a redenção:

Nosso verdadeiro pai Jesus
 Doador de nossa vida,
 Afligiu muito
 Nosso inimigo,
 O diabo mau,
 Trucidador,
 Matador de nossa alma²⁹⁵

No poema supracitado as duas primeiras estrofes possuem um tom universal, o pronome usado é **nosso**, nas duas últimas estrofes o *eu lírico* assume um tom exclusivista e a fragilidade da primeira pessoa fica evidente. E essa incapacidade de amar Deus por convicção ou por vontade transforma-se num imenso conflito interior. No discurso anchietano transmitido ao nativo é a invocação constante a Deus que garante sua presença no interior do homem. Não há decisão humana, não existe prosperidade espiritual se o próprio Deus não se apossar da vida e da alma humanas.

A espiritualidade não teria sentido se não tivesse um motivo. É por causa do novo conhecimento que ela se estabelece, é a nova educação que destrói a ideologia passada. Um arsenal de complexidade cultural transformado em “pecado”:

Antigamente, morrendo eu,

²⁹⁴ Os exercícios espirituais de Loyola foram estudados por Tomas Lino Assumpção, o qual analisa sua origem e as consequências em quem os pratica: pp 77 a 83 da *História Geral dos Jesuítas*.

²⁹⁵ Cantiga por “El sin Ventura”: p. 91 (vv.1 – 7).

O diabo, de repente,
 Minh'alma mataria
 Com o pecado.
 A ele detestando,
 Agora amo
 Meu senhor Jesus.²⁹⁶

A marcação temporal entre o *antigamente* e o *agora* reside na conversão e no “reconhecimento” da situação precária. O saber pregresso devia desaparecer por completo a fim de que emergisse do interior dos homens o novo ser cristão. A condição atual se fixa no refrão:

Agora eu amo
 A meu Senhor Jesus.

O *agora*, estabelecido dentro de um novo sistema, luta para suplantar a cultura antiga e eternizar-se dentro do coração do homem, mesmo que represente a destruição das raízes e dos aprendizados passados.

Na *Trilogia*, outro poema, três índios de diferentes tribos são nivelados dentro do mesmo pensamento. O tamoi de Parati devota-se a Maria, o Tupiniquim realiza longa viagem para ver a formosura da Virgem e o grande Tupinambá se rende aos pés da Mãe de Deus, suplicando mediação pelo perdão dos pecados de sua família. As orações são cantadas conjuntamente:

Mãe de Deus muito bela,
 Minha família te ama.
 Que guarde o meu Senhor Jesus
 A minha terra, e tu também.²⁹⁷

A invocação à Virgem ultrapassa a esfera do espírito e alcança a preservação do território. Diante das invasões estrangeiras tão comuns no século XVI, Maria assume mais uma incumbência, torna-se sentinela da terra

²⁹⁶ Tupana Kuapa, p. 107 (vv. 4 – 10).

²⁹⁷ Trilogia, p.111.

brasileira. A segunda oração diz respeito à beligerância do índio e a define como falta de apego e amor à terra:

Vem, Santa Maria,
Para se compadecer de minha família!
Ela tem pecados variadíssimos,
Ficando a tremer.

Havemos de ir à dura guerra,
Estando cara-a-cara, uns contra os outros?
Mas eu, amando minh'alma,
Fico quieto em minha terra.²⁹⁸

A cristianização previa a pacificação do índio e tinha por finalidade impedir o nomadismo e os rituais de antropofagia que sempre ocorriam após as guerras. Embora muitas vezes as guerras fossem patrocinadas pelos próprios cristãos como forma de proteção contra tribos hostis, as pelejas, dentro da concepção dos missionários, só acarretavam prejuízos, tanto para a catequese quanto para a produção econômica, no caso, a lavoura.

A insistência na supremacia da Virgem Maria torna-se mais uma vez evidente no poema *Dos Mistérios do Rosário de Nossa Senhora*. Composto em três cantos: *Mistérios Gozosos, Dolorosos e Gloriosos*, e de uma pequena introdução, comporta em cada estrofe um refrão de questionamento: *Que habitante do mundo/ há como tu?*²⁹⁹ Os temas dos três cantos referem-se, respectivamente, à gestação, à paixão e à ressurreição de Jesus Cristo. No entanto, é fato flagrante que a trajetória da vida de Cristo é apenas um pretexto para reforçar a glorificação a Maria, que é a grande “musa” da catequese anchietana. Segundo Hoornaert (*op.cit.*),

A festa mariana guerreira por excelência é a festa de Nossa Senhora do Rosário, comemorando a vitória de Lepanto contra os turcos (1572). Nossa Senhora do

²⁹⁸ Trilogia, p 113 –vv. 26 - 33.

²⁹⁹ Dos Mistérios de Nossa Senhora do Rosário, p.117. vv.11 e 12.

Rosário e Nossa Senhora da Vitória: a sua arma é o rosário, e ela se apresenta aos seus inimigos “terrível como um exército em ordem de batalha”³⁰⁰.

Conhecedor profundo das várias faces da Virgem, Anchieta persiste na sua imagem de mulher combativa e guerreira:

Tu, Nossa Senhora,
Mulher corajosa,
Que está no céu,
Passaste à frente de tudo,
Nosso inimigo
Vencendo para sempre.
Que habitante do mundo
Há como tu?³⁰¹

Enfim, toda a lírica tupi reserva o tom de moralismo e a proposta constante da transformação por meio da ruptura. A história de vida do nativo era o grande entrave para a cristianização. Dessa maneira, toda a poesia anchietana endereçada ao índio trazia em si a intenção e o discurso do conflito entre o presente e o passado, deixando clara a idéia das vantagens do agora e a impossibilidade de se manter as práticas de outrora. A educação pela porfia e pela guerra acentua, ao lado de *tupã*, a figura de *Tupansy*.

3 - A Lírica Portuguesa

Embora fosse composta com o mesmo objetivo, de catequizar e moralizar, a lírica anchietana em português comporta traços diferenciados daquela feita em tupi. Se a lírica tupi insistia no despojamento das formas e das rimas, e na absoluta simplicidade das palavras, o mesmo não acontecia com a lírica

³⁰⁰ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*, p.38. As afirmações do autor estão embasadas na leitura do *Flos Sanctorum*, II, pp. 337-338.

³⁰¹ Dos Mistérios do Rosário de Nossa Senhora, p.127. vv. 117 – 124.

portuguesa. Assim, a partir de análise mais atenta, pode-se perceber que cada composição poética de Anchieta tinha a pretensão de alcançar um público em particular.

A intensidade semântica da lírica portuguesa passa pela singeleza da apresentação de Cristo menino, certamente endereçada a catecúmenos, filhos de portugueses, visto que o aprendizado dos curumins e sua civilização davam-se em língua nativa, embora houvesse também momentos em que a língua portuguesa fosse cultivada, pois se tratava também de um grande instrumento de aculturação. É fato também que grande parte dos colonos se comunicava na língua nativa. Mesmo assim, percebe-se na lírica portuguesa, a tônica lingüística mais rebuscada.

Nos seguintes versos, o menino é questionado por um pecador sobre sua condição:

- Que fazeis, menino Deus,
Nestas palhas encostado?
- Jazo aqui por teu *pecado*.

- Ó menino mui formoso,
pois que sois suma riqueza,
como estais em tal pobreza?³⁰²

Nenhum pecador conforma-se com a condição paupérrima em que Cristo nasceu. Sendo assim, um dos grandes desafios do missionário era interiorizar a concepção da pobreza de Cristo como algo conseqüente da desobediência do homem. A condição de desamparo do Salvador, longe de transformá-lo num coitadinho, serve para suscitar no pecador a necessidade do despojamento dos bens materiais. A insistência nesse ponto proporciona a Anchieta a possibilidade de construir uma nova geração de brancos mais reflexivos em relação à sua existência e menos empenhados em acumular riquezas, como acontecia aos colonos. Em análise, a devoção foi desenvolvida, mas o apego à riqueza não pôde ser suplantado.

³⁰² Perguntas que um pecador faz ao menino Jesus no presépio e as respostas do mesmo menino, p.3. vv. 1 – 6.

Se a concepção de pecado era de difícil entendimento para os curumins, para os filhos dos colonos esta questão também não estava muito clara, pois viviam em constante contacto com os índios e, pouco a pouco, viam seus pais aderirem aos costumes brasis. Mesmo assim, era válida para Anchieta a tentativa de conscientizar o homem de sua culpa no suplício e morte de Cristo. Menino-deus-rei deita-se numa manjedoura, onde as bestas se alimentam, a fim de despertar o pecador de sua condição miserável.

O segundo poema, intitulado *Dança*, conserva o tema do menino-Deus. Foi escrito em três idiomas: português, espanhol e tupi. Nas notas deste poema, Navarro (1998) observa que ele é parte integrante da peça *Na festa de Natal*, e se compõe de cantos para serem executados por meninos brancos e índios, ao todo doze. A evocação é pelo nascimento de Cristo, que transformará toda a trajetória da humanidade:

Vimos a vos visitar,
Bom menino, Deus eterno;
Vós nos queirais ajudar
Para poder escapar
Do grande fogo don inferno.³⁰³

A idéia da redenção, embora esteja centrada num menino-deus poderoso, implica uma primeira atitude do pecador. Ele precisa se dirigir a Cristo e adorá-lo, somente assim livrar-se-á do inferno.

A terceira estrofe, embora escrita em português para ser interpretada por um menino branco, denuncia uma condição bastante comum aos meninos índios: a pesca, por isso:

Eu também venho a dançar,
Posto que sou pecador;
Mas não tenho que vos dar,
Porque não quero furtar
O peixe do meu senhor.³⁰⁴

³⁰³ *Dança* (Vimos a vos visitar) p. 5. vv. 1 – 5.

³⁰⁴ *Op. cit.* p.6. vv. 11 – 15.

Não obstante a condição de servidão em que viviam muitos índios, existia em Anchieta a obrigação de educá-los a serem bons e obedientes e não roubar, em nenhuma circunstância o seu senhor. Este tema de moralidade é retomado na nona estrofe:

Senhor, estes cinco réis
São do peixe que vendi:
Não vos trago mais aqui,
Porque ontem, todo o mais
Dei por vinho que bebi.³⁰⁵

É curioso observar como as estrofes em português refletem a vivência indígena. Sabe-se que uma das ocupações dos meninos índios era a pesca e o lucro desta, negociado com os portugueses garantia parte de sua sobrevivência. Dessa forma, são observadas nesta estrofe duas atitudes convenientes ao convertido: a oferenda e a confissão. Desde os mais tenros anos da catequese, o índio foi instruído a não possuir dinheiro. Como forma de coibir a ganância, mesmo nos aldeamentos, onde os nativos produziam em relativa escala, o comércio dos produtos era praticado pelos padres como forma de manter os catecúmenos distantes da riqueza material. Condicionados nessa situação, o índio aprende simplesmente amar Deus, as esmolas e as caridades substanciais eram privilégios dos brancos.

Eu sou selvagem Brasil,
E como não sei furtar,
Não tenho para vos dar,
Nem moeda, nem ceitil;
Contudo vos quero amar.³⁰⁶

Há um tom de ironia nesta estrofe em relação à terceira. Naquela, o *eu lírico* mostra-se plenamente conhecedor da atitude de furtar quando diz “*porque não quero furtar*”, uma escolha arbitrária e consciente. Nesta “*como não sei*

³⁰⁵ Idem, ibidem, p. 7. vv. 41 – 45.

³⁰⁶ Op. Cit. p. 8. A clara identificação do *eu lírico* confirma nossas observações. Vv. 51 – 55.

furtar” denota certa inabilidade para o ato. Com intencionalidade do autor ou não, vale observar que, no primeiro caso, o furto é referente ao peixe; já no segundo caso o objeto da cobiça é o dinheiro. O índio podia até possuir o costume de se apossar de objetos alheios, todavia nunca de dinheiro, porque, como já foi dito, a ele não era concedida a possibilidade de manipular e conhecer valores em espécie. Ao indígena não era permitida a mercancia, em virtude da tutela. Com efeito, os negócios dos aldeados eram realizados por meio dos administradores ou dos padres. Como observa Petrone (*op.cit.*):

Os aldeamentos surgiram e desenvolveram-se, de resto, dentro das condições estabelecidas pelos colonizadores, que cerceavam a presença do indígena nas atividades comerciais. As medidas restritivas sucederam-se na segunda metade do século XVI e no decorrer do século XVII. Em 1563, dispunha-se que ninguém, vindo do litoral, pudesse comerciar com os indígenas, em 1629, proibia-se comerciar com os indígenas; em 1659, limitava-se o comércio de couros com os indígenas, no ano seguinte proibindo-se que se adquirisse deles qualquer mercadoria.³⁰⁷

Estudando as *Atas da Câmara de São Paulo de 1563, 1629 e 1659*, o autor analisa um tipo de educação baseada na dependência cuja consequência foi manter o nativo no rodapé da escala social que se estruturava no início da colonização. Observa ainda o autor que tais providências foram tomadas, provavelmente, pelo receio de o comércio estimular no índio a vontade de roubar. Sendo assim todo o comércio dos aldeamentos era realizado pelos padres superiores.

Enquanto o poema *Dança*, escrito em três idiomas, condicionava o branco a conhecer a si e ao índio, *O Pelote Domingueiro* apresenta uma alegoria para reflexão que só os lusofônicos entenderiam. Sendo o pelote um tipo de vestimenta que protege todo o corpo, comporta ainda o adjetivo domingueiro. Ora, sabendo-se que domingo é o dia do senhor, o moleiro teve furtado de si o traje que o possibilitava de contatar o seu Deus. O poema se apresenta em dois cantos introduzidos pelos motes, a saber: *Já furtaram ao moleiro/ o pelote domingueiro* e *Já tornaram ao moleiro/ o pelote domingueiro*. As estrofes são compostas de sete versos, as quais têm acentuadas a condição e a utilidade

³⁰⁷ “As principais atividades nos aldeamentos” in *Aldeamentos Paulistas*, pp.277,278.

do pelote como “domingueiro”. No primeiro canto está clara a condição de queda do homem a partir da desobediência de Adão:

Era homem mui honrado,
Quando logo lho vestiram.
Mas depois que lho despiram,
Ficou vil e desprezado.
Ó que seda! E que brocado
Perdeste, pobre moleiro,
Em perder teu *domingueiro*.³⁰⁸

A saga da vida do homem, metaforizada no poema, conduz o leitor ao questionamento sobre a utilidade e justificativa do cristianismo como redenção do ser que se colocou em plena queda. O moleiro era, na verdade o feitor de sua própria vida, tinha o trigo como o bom alimento a ser moído para manutenção de uma natureza sã, em contato direto e constante com seu criador. Levando adiante sua proposta de pedagogia teológica, Anchieta tenciona educar pela sugestão das escrituras. A mensagem é manipulada de maneira a reforçar a responsabilidade da mulher na queda do homem:

A mulher que lhe foi dada,
Cuidando furtar maquiias,
Com debates e porfias
Foi da graça maquiada.
Ela nua e esbulhada,
Fez furtar ao moleiro
O seu rico *domingueiro*.³⁰⁹

É interessante como a interpretação do Gênesis, nos versos supracitados, se faz na perspectiva da sociedade patriarcal ou ao gosto da ideologia paulina, na qual, talvez ainda comportando resíduos do judaísmo, reserva para a

³⁰⁸ O Pelote Domingueiro, p. 10. Vv. 24 – 30.

³⁰⁹ Idem, p. 12. Vv. 73 – 79.

mulher o lugar da sujeição e da servidão³¹⁰. Segundo a interpretação anchietana, a mulher tinha plena consciência de estar prejudicando seu companheiro ao induzi-lo ao pecado. O que deixa clara a ideologia corrente no cristianismo medieval da total culpabilidade da mulher, a qual se deixou usar como vetor para infiltração do pecado no cerne da humanidade. Para Anchieta a arrogância da mulher “*o moleiro derrubou/ no limiar do moinho*”. Confirma-se, assim, mais uma vez, a educação jesuítica baseada na inferiorização da mulher diante do homem e diante de Deus e, dessa forma, a suprema lei do patriarcado.

Apesar da notoriedade alcançada por Maria dentro do Cristianismo Católico Romano, todos os cultos a ela oferecidos não são capazes de suplantar a condição miserável imposta à mulher. Ao contrário, a Virgem surge como única e inigualável, aprofundando ainda mais o abismo entre ela e as outras.

Se no primeiro canto o autor se ocupa da queda do homem por culpa da mulher, no segundo apresenta a restauração do homem, também por meio de uma mulher, mesmo assim em nenhum momento o gênero feminino, dentro do contexto universal cristão, é eximido de sua culpa. Conforme a interpretação do autor, o fato de a salvação ter chegado ao mundo por meio de uma mulher, resume-se apenas a uma obrigação da própria mulher, que outrora havia conduzido o homem à perdição. Na verdade, o grande beneficiado nesse acontecimento é o moleiro que “*Fica agora enobrecido/ o ditoso do moleiro/ com tão rico domingueiro*”.³¹¹

Uma educação calcada na contemplação e na fragilidade da existência humana não poderia deixar de apresentar largos momentos existenciais. Segundo Bosi (1992), Anchieta “surpreende seus leitores com momentos de intensa personalização e ardente acento subjetivo que o poeta consegue dar à sua fala quando, em vez de pregar ao tupi e ao colono, diz às suas próprias tensões espirituais mediante à relação *eu-tu* que a alma entretém com Jesus Cristo.”³¹²

³¹⁰ Cartas de Paulo – I Aos Coríntios 11 e Aos Efésios 5. Nos dois textos a mulher deve sujeitar-se ao marido e possuir na cabeça o sinal desse poderio. Ainda na primeira Carta a Timóteo 2 o apóstolo recomenda à mulher que fique em silêncio, não se pronuncie em público nem ensine.

³¹¹ Idem, ibidem, p. 17. Vv. 26 – 28.

³¹² Anchieta ou As flechas opostas do sagrado in *Dialética da Colonização*, p. 82.

Assim se revela Anchieta no quinto poema da lírica portuguesa intitulado “*Em Deus meu criador*” (*Não há cousa segura*). Pode-se perceber nesse poema de grande introspecção a releitura dos salmos. A brevidade da vida apresentada na primeira estrofe:

Não há cousa segura:
Tudo quanto se vê se vai passando.
A vida não tem dura,
O bem se vai gastando,
Toda criatura passa voando.³¹³

É, na verdade, um intertexto do Salmo 90, escrito por Moisés, revela um momento de grande amargura e quebrantamento do ser diante da dificuldade de se alcançar a eternidade, a qual só existe em Deus, isto é, num plano metafísico, impossível para a maioria da humanidade:

Pois todos os nossos dias vão passando na tua indignação, acabam –se os nossos anos como um conto ligeiro.³¹⁴

O poema prossegue sempre no tom dos salmos, como se pode observar também na quarta estrofe:

Do pé do sacro monte
Meus olhos levantando ao alto cume,
Vi estar aberta a fonte
Do verdadeiro lume,
Que as trevas do meu (ser) todas consume.³¹⁵

A analogia com o salmo 121 é flagrante, o que mostra a grande erudição do autor em relação às Escrituras:

³¹³ “Em Deus, Meu Criador”, p.30. Vv 1 – 5.

³¹⁴ Salmo de Moisés, capítulo 90, vers. 9. O título desse salmo é A fraqueza do homem e a providência de Deus. No meio do deserto, conduzindo o povo Moisés chora e lamenta, suplicando misericórdia a Deus em favor do povo e de si, pede a Deus que retire a sua ira do meio de Israel.

³¹⁵ Op. cit.: p. .31.

Elevo os meus olhos para os montes: de onde me virá o socorro?/ O meu socorro vem do Senhor que fez o céu e a terra.³¹⁶

Como o salmista Davi, Anchieta vivia um momento de reflexão e auto-avaliação. Embora vivesse sob domínio de uma ordem que tinha como principal objetivo anular de seus integrantes a individualidade, o poeta reserva para si o cuidado espiritual e o contato permanente com a devoção religiosa. Longe de refletir sobre a catequese, cuida de pensar em si. Este será um dos muitos momentos de introspecção encontrados nos escritos de Anchieta que não podem ser ignorados por uma análise simplesmente racional.

A fascinação de Anchieta pela Virgem não tem limites, dessa forma a ressurreição de Cristo é apenas mais um pretexto para que Maria seja cultuada:

Ó mãe sempre virgem, ó virgem fecunda,
Com novos prazeres cantamos o “Ave!”
Com que quis fechar-se, no novo conclave,
O verbo do Padre, pessoa segunda.³¹⁷

Segundo as observações feitas por Navarro (1998), esse poema foi composto na Páscoa de 1583, quando Anchieta fundava, em São Paulo, a congregação Mariana do Rosário. Poema escrito para ser cantado pelo povo durante a procissão da ressurreição de Cristo.³¹⁸ Como já vimos, a versão da Virgem como Nossa Senhora do Rosário comporta um significado de combate e, sendo assim, a atitude de Anchieta converge para a ideologia da Companhia que tratava de um catolicismo de milícia, seja contra índios e judeus, seja contra hereges. No Brasil este espírito foi particularmente alimentado e desenvolvido, conforme as análises de Hoornaert (1978) o catolicismo, aqui no Brasil, já nasceu impregnado do espírito da guerra, o que desencadeou, logo nas primeiras décadas da Colônia, a manifestação antagônica dos símbolos religiosos indígenas e africanos.³¹⁹ Alimentados pelo espírito da vingança, os

³¹⁶ Salmo 121, intitulado: Deus é guarda fiel de seu povo.

³¹⁷ Da ressurreição, p. 32. Vv. 1 – 4.

³¹⁸ *Poemas, Lírica portuguesa e tupi*, p.203.

³¹⁹ *Formação do Catolicismo Brasileiro*: pp. 38-40.

combates nas aldeias e nas matas assumem agora a esfera metafísica. O Deus dos brancos combate os deuses brasis e africanos. O ceticismo dos nativos converte-se em revolta diante das contradições do discurso dos cristãos. No bojo da situação registra-se a intolerância dos nativos em relação aos signos e símbolos da Cristandade:

En 1590, les Indiens de l'aldeamento de Pinheiros se révoltent avec l'aide d'Indiens indépendantes. La révolt fait de nombreuses victimes et les Indiens détruisent la statue de Notre Dame du Rosaire, ce qui provoque un profond traumatisme chez les colons qui y voient, sans doute avec raison, un reject total du christianisme et l'autorité coloniale.³²⁰

A observação da historiadora confirma-se na documentação de São Paulo do século XVI :

“...matarão três homeis brâquos e ferirão outros muitos e matarão muitos escravos e escravas e índios e índias xpãos e destruirão muitas fazendas asin de brânquos como de índios e queimarão igrejas e quebrarão a imagem de nossa sra do rozário dos pinheiros e fizerão outros dellitos por q merecião gravemente castiguo e q porquoãto elles eram nossos vizinhos e estavam amiguos comnosquo guozândo de nossos resgates e amizades...”³²¹

O registro do incidente no Planalto de Piratininga permite uma idéia clara dos conflitos constantes ocorridos entre índios e brancos no decorrer do processo civilizador, fato que quebra o mito da passiva aceitação indígena das imposições dos colonizadores, o acatamento da religião católica. Na verdade, sempre houve contestação e a doutrina católica se fixou mais pela força e sujeição que pela aceitação. A análise do sobredito documento mostra não uma simples guerra entre colonos e nativos, mas profundas divergências que alcançam também os índios escravos que se deixaram cristianizar. Outro dado importante é o fato desses índios livres participarem dos resgates feitos no sertão. Provavelmente o conflito pode ter surgido a partir desse fato, pois tal

³²⁰ John Manuel Monteiro apud Charlotte de Castelnau, p.118. “Em 1590, os índios do aldeamento de Pinheiros se revoltam com ajuda dos índios independentes. A revolta fez numerosas vítimas e os índios destruíram a imagem de Nossa Senhora do Rosário, o que provocou profundo choque nos colonos que presenciaram a cena, não sem razão, uma rejeição total do cristianismo e autoridade colonial.”

³²¹ Atas da Câmara da Cidade de São Paulo 1562-1596. p:404.

atitude denuncia uma espécie de barganha entre colonos e índios livres em troca da paz.

Nesse campo de forças ressurgem os antigos deuses da mitologia indígena, enfraquecendo o trabalho da catequese e deixando clara a sacralização da violência.³²²

Outra face do catolicismo medieval praticado em Portugal e que ficou profundamente arraigado no processo civilizador da Colônia foi o martírio. Segundo a concepção medieval do Cristianismo, era uma grande honra e certeza da salvação entregar-se ao martírio e ao sofrimento voluntário em nome de Cristo ou da Igreja. Nesse contexto, chega ao Brasil, em 1576 a cabeça de uma das Onze Mil Virgens, martirizadas em Colônia, na Alemanha. A recepção dessa relíquia ganha especial importância na poesia de Anchieta, nos singelos cantos de “*Cordeirinha Linda*”. À diferença dos cultos aos mortos dos rituais indígenas, a evocação das relíquias justificava-se pela santidade da pessoa morta, que uma vez desaparecida na terra, recebia a importante incumbência de interceder junto a Deus pelos pecadores necessitados. No foco das observações de Bosi (1992), analisemos o seguinte trecho:

A devoção popular ibérica não dispensava o recurso às imagens; antes, multiplicava-as. Por outro lado valia-se muitíssimo das figuras medianeiras entre o fiel e a divindade, como os anjos bons e os santos, os quais afinal são almas de mortos que intercedem pelos vivos.³²³

A multiplicação dos signos de representações religiosas se expandia concomitantemente aos dias de vida da colônia e ao avanço da catequese. Era necessário suplantar os fortes rituais nativos, a princípio ditos como inexistentes, mas, de onde emergia toda a cultura tupi. A fim de dissolver tal *cauterização* religiosa, os jesuítas “substituíram as cerimônias tupi-guaranis por uma liturgia coral e pinturesca que se desdobrava em procissões e vias-sacras nos adros dos templos, além de um fervoroso devocionário de cunho popular onde as legiões de anjos e almas do Paraíso podiam ser invocadas para

³²² HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*, pp. 52,53.

³²³ *Dialética da Colonização*. p. 72.

acorrer às necessidades do fiel, mantendo-se sempre a intermediação hierarquizada da Igreja”.³²⁴

No imaginário colonial, eram importantes o martírio e o sofrimento voluntários. Para muitas pessoas, eram um objetivo de vida. Mott (1997) relata histórias de homens e mulheres que se entregaram a uma sobrevivência desprezível, visando à salvação por meio do sofrimento para expiação dos pecados:

Na comarca de Alagoas, por exemplo, nos inícios do Setecentos, as donzelas Maria de Castro e Beatriz da Costa viveram em perpétua clausura dentro da casa de seus pais, e se condenaram inocentes a um cárcere de que não saíram senão para o cárcere da sepultura, debilitando o corpo com rigorosos açoites, usando penetrantes espinhos em lugar de cilícios, passavam dias e noites em contínuas orações.³²⁵

Jovens moças dormiam em tábuas e jejuavam desordenadamente para serem santas. Todavia, tudo o que conseguiam era morrer em plena juventude de desnutrição e tuberculose. A mortificação do corpo, articulada por Inácio de Loyola em seus *Exercícios Espirituais*, sempre esteve bem presente na imagem desse cristianismo sofredor e amargurado. Sempre foi traço legítimo do catolicismo medieval português que se transplantou na colônia. No processo educativo da civilidade cristã perseguida por Anchieta, não bastava ser bom e íntegro dentro dos moldes europeus, era necessário também sofrer. Entretanto, se para muitos candidatos à santidade os sacrifícios serviam como porta para o Paraíso, para uma multidão de pessoas os sacrifícios se tornavam públicos com vistas a esmolas e donativos. Assim, para muitas famílias era bastante lucrativo ter em casa alguém com a vocação da santidade.

Seguem-se ao poema de devoção a Santa Úrsula, *São Lourenço sobre as brasas* e *De São Maurício*, ambos reforçando o tema do martírio como o portal pelo qual o fiel devia passar para chegar às moradas celestiais.

³²⁴ Ibidem, p.73.

³²⁵ MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu” in *História da Vida Privada no Brasil*, vol.1, p: 179.

Se não bastasse uma educação calcada na demolição dos ritos e costumes nativos, desenvolve-se também, dentro da ótica ideológica e poética de Anchieta, o combate à heresia protestante. Durante o monopólio educacional jesuítico a porfia contra o protestantismo fazia parte da educação dos meninos no Brasil:

Florêncio: Que leis professais, menino,
 A dos cristãos, piedosa,
 A de Lutero, deleitoso
 Ou a falsa de Calvino?
 Aurélio: Só a católica sigo
 Abomino as outras mais
 Pois são todas infernais
 Cheias de eterno perigo...
 Jerônimo: Quem vos deu esta fé santa
 Que nós hoje professamos
 Foi um excelso menino
 Um Deus, em forma de humano etc.³²⁶

Apesar de ter sido escrito em meados do século XVIII, o diálogo acima traz, sem sombra de dúvida, o discurso da educação jesuítica, considerando que os mesmos foram os maiores e mais ardentes representantes do pensamento contra-reformista e que seria bastante coerente incutir em seus pequenos pupilos toda essência de sua visão de mundo. Em 1758, embora já tivessem sido proscritos de muitas cidades européias e capitanias brasileiras, não se pode ignorar que a educação dos inacianos ainda era a única disponível no Brasil.

No *Poema da Virgem* o autor dedica sete composições à execração de Helvídio e Calvino³²⁷. Em sua lírica portuguesa, mais uma vez ele se ocupa de tornar inesquecíveis as atitudes de um dos líderes da Reforma. É o *Monólogo*

³²⁶ PRIORE, Mary Del. “O cotidiano da criança livre no Brasil entre a Colônia e Império” in *História das crianças no Brasil*: p.104. Diálogo dos meninos da escola que hão de representar. Lisboa, oficina de Miguel Menescal, 1758.

³²⁷ Helvídio foi herege refutado por São Jerônimo por questionar a eterna virgindade de Maria. Os poemas são Cegueira de Helvídio, Nova Serpente, A blasfêmia imunda, O dragão do inferno, O nome de Calvino, Monstro de várias formas e Um último olhar in *O Poema da Virgem*, tradução de Armando Cardoso, ed. Paulinas, Rio de Janeiro, 1954: pp. 124 – 132.

da *Ingratidão (Arrenego a Calvino)*, onde a ingratidão é o *eu lírico* e conta do que é capaz a homem que esquece os benefícios de Deus:

Arrenego de Calvino,
De Lutero e Lucifer!
Mofina de ti, mulher,
Que não fazes de contínuo
Senão mil caldos mexer.³²⁸

Numa mistura bem articulada de demonização e feitiçaria, Lutero e Calvino caminham na mesma senda de Lúcifer nas linhas literárias anchietanas. “Lutero e Lúcifer” formam aliteração perfeita e eco impecável quando o último não comporta acento agudo, escrito de forma arcaica é Lucifer/Luter(o). Dessa forma, da mesma maneira que confere notabilidade ao Diabo, em todos os seus escritos, Anchieta immortaliza seus maiores inimigos, contra os quais ele e a Companhia lutarão constantemente, durante todo o seu tempo de vida na Colônia. A atitude de Anchieta é confirmada pelo tipo de educação que ofereceu, marcada pela intolerância e pela aversão ao diferente.

³²⁸ Monólogo da Ingratidão, p. 70.

Capítulo V - O Teatro como estratégia Pedagógica

**“Coisa muito boa é uma grande bebedeira,
Ficar vomitando cauim.
Isso é que deve ser bem amado”.**

(Auto de São Lourenço, 2º ato, vv. 26 – 28)

1 – Tentativa de transformação do código moral

Não há dúvida de que o teatro teve papel de suma importância dentro da educação jesuítica e de que todo o seu objetivo dirigia-se para um só ponto: a catequese. O problema não se resumia apenas em revelar aos curumins os mistérios do cristianismo. A questão era mais profunda e tencionava a substituição de um código moral por outro; em suma, a demolição dos costumes nativos arraigados e a implantação de novos costumes baseados na concepção europeia de ver o mundo.

Embora tenha surgido, segundo Leite (*op.cit.*), com os colonos portugueses³²⁹, já nos primórdios dos trabalhos jesuíticos no Brasil as representações teatrais surgiram como estratégia pedagógica concomitante à catequese local. Sua origem dentro das salas de aula remonta ao limiar do século XVI, na França. Segundo Miranda (1998), em 1533, no Colégio de Bordéus, o teatro foi introduzido de forma sistemática na vida escolar e alcançou seu maior esplendor no Colégio de Santa Bárbara, quando André de Gouveia, então principal do dito colégio, levou a público a cena *Medeia*, *Alceste*, adaptações latinas de Eurípides, bem ao gosto humanístico, entre outros dramas bíblicos como *Baptista*, *Calúnia de Jephthes* e *O Voto* (1539-1542).³³⁰

Mas o teatro, no contexto do Classicismo, tinha uma razão de ser. Com efeito, o mundo ocidental emergia de uma fase profundamente teocrática, o que havia tirado do cidadão comum o interesse pelo conhecimento livresco. Superada esta fase em tese, na prática os educadores católicos deviam repensar a educação de forma mais abrangente, de maneira a atrair principalmente os jovens. Iniciativas elaboradas com o objetivo de fazer

³²⁹ *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II: p. 599.

³³⁰ Teatro Jesuítico e Teatro de Anchieta: nas origens in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998: pp. 954, 955.

oposição às estratégias dos reformadores, os quais já propagavam a popularização do ensino e o letramento ao alcance de todos. A tradução das Escrituras para o vernáculo representava um golpe certo na concepção medieval de ensino, tão bem cultivada pela Igreja dentro do pensamento contra-reformista. Não havia mais lugar para a prática do confinamento das letras nos mosteiros. Elas precisavam urgentemente romper os claustros e se instalarem em colégios abertos. Pensando assim, os educadores quinhentistas repensaram o teatro, que assumiu o papel de motivador da juventude numa espécie de aprendizado lúdico.

Ao aportar nas praias da América portuguesa, trazido na bagagem dos jesuítas, o teatro assume outras funções além daquelas a ele atribuídas na Europa. A saber:

- 1- Dilatação da fé cristã;
- 2- Educação dos nativos (com o conseqüente aniquilamento de suas culturas);
- 3- Moralização dos atos dos colonos.

Apesar de as três funções acima arroladas representarem formas diferentes de educação ou reeducação, uma delas, entretanto nos chama mais a atenção e deve ser analisado com mais cuidado, a saber, a que se refere ao desmantelamento das culturas tribais. Não há dúvida de que o teatro tenha sido a ferramenta mais contundente contra os costumes indígenas. Usado por Anchieta de forma jocosa, conseguiu transformar em deboche o complexo conjunto de ritos que compunham as culturas nativas. Mais terrível ainda foi transformar os próprios índios em agentes dessa corrosão estrutural.

Entretanto, antes de entrarmos na questão proposta, alguns pontos devem ser observados. A análise sugerida baseia-se na seleção feita por Navarro (2000), que apresenta dois textos de Anchieta: *Auto de São Lourenço* (também conhecido como *Na festa de São Lourenço*) e *Na aldeia de Guaraparim*. Utilizamos ainda a obra *Teatro de Anchieta*, traduzida e organizada pelo Pe Armando Cardoso S. J. Esta edição também é bilíngüe e traz a transcrição de 12 textos teatrais, entre peças maiores e menores.

Embora estivesse sempre no projeto educacional proposto por Anchieta, o teatro só floresceu em sua catequese a partir de 1588, momento em que se viu livre do cargo de Provincial do Brasil (1577-1588) e se recolheu ao Espírito Santo. Apesar de já bastante doente continuou sua atividade literária e nesta fase podem-se situar oito composições suas, entre elas *Na aldeia de Guaraparim*. Antes, porém de intensificar sua atividade teatral, produziu já em 1561 uma primeira representação em Piratininga, intitulada *Na festa de Natal* ou *Auto da Pregação Universal*. Este texto é composto por cinco atos e é introduzido pelo poema “*O pelote domingueiro*” já analisado anteriormente. O segundo ato é composto por um diálogo entre dois diabos. No terceiro vemos a apresentação de doze pecadores libertos pela Virgem da Conceição. O quarto ato apresenta a dança de doze meninos em honra ao nascimento de Jesus, o quinto ato retoma a canção de “*O Pelote Domingueiro*”. Foi composto em português, tupi e espanhol e, talvez, por isso tenha recebido o título de *Universal*, visto que esses três idiomas simbolizavam o universo cultural do Brasil do século XVI.

Como afirma Prado (1993), o autor não estava muito preocupado com a beleza estética de seus autos, visto que “a unidade dramática é das mais precárias”³³¹, pois, na verdade, todos eles tinham um fim, e este não era a apreciação artística de suas composições. O grande objetivo de Anchieta era a catequese, e tal como a poesia, o teatro também se criou para essa finalidade. Percebe-se que há constantes adaptações de suas composições conforme a necessidade da mensagem. Muito se fala da alegoria articulada em *O Pelote Domingueiro* e do diálogo demolidor entre chefes tupis, pontos repetidos e manipulados pelo autor ao sabor das circunstâncias.

Sendo uma das composições mais conhecidas de Anchieta, *O Pelote Domingueiro* comporta raízes medievais. Suas estrofes não passavam de trovas portuguesas bem ao gosto popular. Mais tarde, contrafeitas pelo inaciano, elas adquirem cunho religioso para contar, na rude Província do Brasil, o surgimento, queda e redenção do homem, dentro da concepção cristã.³³² Por outro lado, se Anchieta recria a poesia medieval compondo

³³¹ PRADO, Décio de Almeida. *Teatro de Anchieta a Alencar*: p. 24.

³³² CARDOSO, Pe Armando. *Teatro de Anchieta*: p. 63.

contrafacta de cantigas populares, há quem afirme que somente na forma seus poemas são medievos, pois na linguagem podem-se aproximar, e muito, dos escritos de Camões.³³³ Observa-se que o estilo do autor oscilava entre a atração medieval imposta pela religião e a fascinação pela cultura clássica, divulgada pelas idéias renascentistas.

Cabe ressaltar a repetição dos versos compostos por Anchieta, ora fazendo parte da poesia, ora sendo parte integrante do teatro. Dessa forma, se subtraímos do teatro a poesia e a poesia do teatro a extensão da produção de Anchieta se reduziria significativamente. Pois a intersecção entre eles é bem profunda.

A peça mais divulgada de Anchieta é, sem dúvida, o *Auto de São Lourenço*. Embora apresente influências claramente vicentinas, nas mãos de Anchieta o teatro adquire contornos peculiares e próprios para a catequese no Brasil. Uma análise global da obra teatral do autor permite afirmar que o auto citado representa o clímax de seu engenho dramático, que vinha sendo ensaiado nas peças anteriores.

No *Auto de São Lourenço*, foi necessário fundir o momento histórico da Colônia à devoção cristã universal. Juntar a erudição hagiográfica, buscar no Império Romano as histórias de São Lourenço e de São Sebastião. Os dois santos adquiriram celebridade no Brasil por ocasião da guerra contra franceses e tamoios.

Para Prado (*op.cit.*) tudo isso se resume em:

Verdadeiro caos histórico, ou a-histórico, vai do infinitamente grande ao infinitamente pequeno, do divino ao humano, do material ao imaterial, do passado remoto ao presente imediato, do local ao universal, formando um bloco cultural complexo a que unicamente os padres da Companhia de Jesus (e talvez nem todos) estavam em condições de ter acesso.³³⁴

Talvez por reunir tantos dados, esta obra tem atraído a atenção de grandes críticos. Não tencionamos repetir as análises já feitas porque o objetivo desse capítulo é tentar fazer emergir das entrelinhas da peça o projeto pedagógico do

³³³ Edith Pimentel Pinto apud Décio de Almeida Prado. *Teatro de Anchieta a Alencar*: p. 50.

³³⁴ *Teatro de Anchieta a Alencar*: p. 24.

jesuíta. Entretanto, não se pode ignorar, que apesar de não demonstrar nenhuma preocupação estética na composição de seus autos, Anchieta conseguiu, na simplicidade de seu discurso, ordenar o aparente “caos histórico” que se organizou no imaginário do índio de forma precisa.

Já em 1585, quando a experiência da sujeição não oferecia grandes resultados na educação dos nativos, pois os mesmos fugiam e se rebelavam, causando grandes transtornos a padres e autoridades seculares, urgia encontrar outros meios de cristianização. O terror puro e seco já não dava mais resultados. Ele continuaria sim, mas de forma sutil e perspicaz, a corroer as estruturas dos costumes brasis e, além disso, cultivar o combate à heresia protestante.

Em nenhum momento Anchieta tencionou instruir o nativo quanto à estética do teatro, seus atos ou sua importância dentro do contexto clássico humanista. Não havia preocupação teórica, mesmo porque não era esse o objetivo da catequese. “O que, sobretudo preocupava os jesuítas era a civilização cristã”.³³⁵ Como visto anteriormente, a maioria dos nativos não sabia ler, decoravam suas falas e as repetia “com muita graça em falar línguas peregrinas, máxime a castelhana”,³³⁶ exceção feita pelo mesmo Cardim de Ambrósio Pires, índio que foi levado a Portugal com o padre Rodrigo de Freitas e certamente recebeu instrução superior àquela comumente oferecida aos meninos nativos. Pela desenvoltura com que representava o curumim, dava mostras de que na Europa estudara teatro e se aperfeiçoara na técnica da representação (Cardim, apud Prado, op.cit.).

O teatro jesuítico também se estabelecia conforme a clientela:

Nessas representações primitivas, convém distinguir, desde já, duas espécies, segundo eram para as aldeias ou para os Colégios: para as aldeias, autos; para os Colégios, além de autos, havia comédias e tragédias, a denunciar a prática estética, de estilo mais guindado ou, como veremos exprimir-se Aquaviva, “mais escolástico e grave”.³³⁷

³³⁵ LEITE, Serafim. Introdução do teatro no Brasil in *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo II: p. 599.

³³⁶ Fernão Cardim apud Décio de Almeida Prado: p. 18.

³³⁷ LEITE, Serafim. Op. cit: p.599.

Mais uma vez percebe-se a dualidade na educação oferecida pelos padres jesuítas. A reorientação da educação formal a partir da fundação dos colégios e da organização dos aldeamentos cavou um imenso abismo entre índios e brancos, que só se aprofundou cada vez mais no decorrer das atividades da Companhia no Brasil. Embora representasse pouca vantagem para o mundo moderno que florescia em toda a Europa, a educação escolástica era o que havia de melhor a ser oferecido pela Igreja. Todavia, os índios foram mantidos distantes desta instrução letrada que passou a ser apanágio dos filhos dos portugueses, proprietários de terras.

Dessa forma, diferenças à parte, o teatro no Brasil precisou ser reinventado, mesmo em se tratando da “elite” local, pois, se na Europa as representações eram feitas em latim, na América portuguesa, por iniciativa dos padres as representações eram trilingues (português, castelhano e tupi), principalmente os autos de caráter mais popular. Chegaram mais tarde as exigências de Roma para que se aplicasse o latim nas representações teatrais. A princípio houve muita resistência, posteriormente houve concessão em relação às peças trabalhadas dentro dos colégios com o fim de aplicação aos estudos clássicos.

Conforme afirmações de Leite (*op.cit.*), das doze obras que sobreviveram e foram atribuídas a Anchieta, nem o *Auto de São Lourenço* possui autoria confirmada do canarino. Visto que “há fundamento sólido para admitir a autoria ou intervenção de Manuel do Couto”.³³⁸ Entretanto, na versão do mesmo auto organizada por Cardoso (*op.cit.*), essa afirmação é veementemente refutada e conclui-se ser uma pseudo-autoria, mesmo parcial a de Manuel de Couto.³³⁹ Outra observação que pode ser feita para confirmação da autoria de Anchieta é a repetição de versos ou estrofes inteiras constantes nos dois autos:

Auto de São Lourenço

Vinde
Para vos voltar para Deus
Em vossos corações levando- o
Que vades regozijar-vos

Na aldeia de Guaraparim

Vinde
para vos voltar para Deus
fazendo-o estar em vossos corações
para que vades rejubilar-vos

³³⁸ Op. Cit: p. 603. Informação obtida pelo autor a partir da leitura de Simão de Vasconcelos.

³³⁹ *Teatro de Anchieta*: p. 142.

Com O Desejado,	com o Desejado
Junto Dele estando vós.(vv.644-649)	estando perto dele. (vv. 800-805)

Mentem, de cara uns para os outros!(v.728)	Eles mentem, um de cara para o [outro. (v. 503)
--	--

Por esta aldeia luzir,	Por esta aldeia luzir
Junto de vós eu estou.	Eu estou junto de vós
Nem por isso vou para longe;	Por isso mesmo não vou para longe;
Como guardião da aldeia	como guardião da aldeia
Nosso Senhor me pôs.(vv.577-581)	Nosso Senhor me pôs.(vv. 763-767)

Guardai-vos	Guardai-vos
De serdes maus doravante,	de serdes maus, doravante,
Para que desapareça vossa lei antiga	para que desapareça vossa lei antiga.
- bebedeira, a velha mancebia fétida,	beber cauim, a velha e fétida mancebia,
mentiras, dizer maldades,	mentiras, a maledicência,
ferimentos mútuos, antigas guerras.	Os ferimentos mútuos, as antigas
(vv. 623 – 627)	[guerras. (vv. 789-794)

Exemplos como estes se estendem por toda a literatura de Anchieta. Com efeito, se há duvidas quanto a autoria de *O Auto de São Lourenço*, essas dúvidas também teriam de recair sobre o auto *Na Aldeia de Guaraparim*. Observam-se ainda nas comparações a liberdade expressiva com que Navarro (*op.cit.*) realiza as traduções, visto que, apesar das variações na linguagem, os textos em tupi são os mesmos.

Como já foi dito, a principal causa de se trabalhar o teatro no Brasil era a moralização dos portugueses e cristianização dos índios. O que é curioso, nessa perspectiva, é a intervenção constante da figura do diabo e a grande eminência que ela assume nos autos. Uma antiga referência acerca do diabo dentro do teatro jesuítico no Brasil encontra-se nos escritos de Fernão Cardim, por ocasião da chegada do Visitador Cristóvão de Gouveia em 1584:

Nem faltou um Anhangá, scilicet diabo, que saiu do mato: este índio Ambrósio Pires, que a Lisboa foi com o padre Rodrigo de Freitas. A esta figura fazem os índios muita

festa por causa de sua formosura, gatimanhos e trejeitos que faz: **em todas as suas festas metem algum diabo, para ser deles bem celebrada.**³⁴⁰ (grifos nossos)

Muito bem observada por Cardim, a frequência da figura do diabo nos autos de Anchieta é um dado importante para análise. Em princípio, pode-se especular que, talvez, a presença constante de tal personagem tenha a finalidade de amedrontar e aterrorizar, todavia não é o que se percebe no fragmento acima. Onde Anhangá aparece insinuante e até simpático ao público. Mesmo assim, não se pode esquecer que a descrição do diabo se fez pela ótica de um europeu, já bastante amadurecido em relação aos personagens religiosos. Apesar disso o leitor não se engana quanto a popularidade da figura, visto que, embora fosse formoso, delicado e dissimulado em suas expressões, na visão de Cardim. O mesmo afirma que em virtude destes atributos, os índios gostavam muito dele e lhe faziam muita festa:

O diabo, à maneira de Gil Vicente, não é só malévolo, é freqüentemente galhofeiro, fanfarrão, malicioso. Era assim também que agradava aos índios e aos colonos do Brasil.³⁴¹

Há um enigma nos autos jesuíticos representados aqui no Brasil em relação à figura de *Anhangá* que difere e muito da concepção européia do diabo, o príncipe das trevas. Diferente de Gil Vicente, no *Auto da Barca do Inferno*, onde o Diabo representa o domínio do mal e é senhor das almas dos pecadores após a morte, nos autos jesuíticos e, particularmente em Anchieta, a mesma figura se transforma em deboche e zombaria, não representando o mesmo terror de Tupã quando está irado. Talvez a diferença esteja na questão de que no Brasil a representação não é do Diabo, mas de *Anhangá*. Seria importante observar que, assim como *Tupã* não é exatamente Deus, *Anhangá* pode não ser exatamente o Diabo.

Observa-se que Anchieta, no afã de alcançar rapidamente seus objetivos, a saber, cristianizar os nativos e substituir em menor espaço de tempo seu

³⁴⁰ Fernão Cardim apud Décio de Almeida Prado. *Teatro de Anchieta a Alencar*: p. 18.

³⁴¹ *Teatro de Anchieta*: p. 55.

código moral, não se deu conta de que continuava a trabalhar com os mesmos símbolos conhecidos dos índios. Quem sabe aí resida a permeabilidade de seu discurso e a possibilidade de estruturação de um novo código, a partir da fusão de dois já existentes. Por outro lado, talvez essa estratégia tenha sido necessária para manutenção dos vetores do novo código. Porque, como já foi observado, para os padres não era interessante destruir fisicamente o índio, mas transformá-lo e refazê-lo segundo as necessidades do momento.

Entretanto, a idéia de Anchieta não estaria completa se ao diabo não existisse a contraposição representada pelo Anjo. Interessante observar que a oposição feita dentro dos autos anchietanos não é de *Anhanga/Tupã* e sim *Anhanga/Caraibebê*. A supremacia de Deus o coloca em posição isolada, poder e majestade sobre todas as coisas, inclusive sobre *Anhanga*. Segundo a concepção de Anchieta, Deus não precisava porfiar contra o mal, pois, a um toque de seu dedo, o mal deixaria de existir. Para a guerra, Deus convoca as milícias celestiais compostas pelos Anjos segundo passagens das Escrituras. No segundo livro de Reis, capítulo seis, Deus envia um exército de anjos equipados com cavalos e carros de fogo para lutar pelo profeta Eliseu.³⁴² Os Anjos, no teatro de Anchieta compõem o grande exército de figuras medianeiras, tão constantes na religião católica, que desobriga o mortal de se chegar diretamente a Deus, que é inacessível. Assim, nessa constante saga maniqueísta, o bem sempre vence o mal, ou melhor, o cristianismo sempre vence o paganismo e, o catolicismo sempre vence a heresia.

Essa foi, sem dúvida, a maneira mais simples de se alcançar o imaginário indígena, resumir o cosmo metafísico em dois blocos, o do bem e o do mal. Nesse contexto o bem estava na doutrina pregada pelos padres e o mal nas práticas “gentílicas” dos índios. Substituir totalmente os costumes dos nativos não foi, em face disso, muitas vezes possível. A esterilidade grassou nos campos de catequese, onde em princípio se cogitou somente a fertilidade.

³⁴² Segundo Reis, capítulo VI, versículos 8 a 18. Nessa passagem os anjos lutam em favor de Eliseu contra o rei da Síria pelo fato de o profeta revelar sempre ao rei de Israel as intenções de domínio dos sírios. Leia-se também segundo livro de Reis, capítulo XVIII e XIX onde os Assírios sitiavam Judá, mas são derrotados por um anjo.

2 – O *Auto de São Lourenço* – A Embriaguez como contraponto

O *Auto de São Lourenço*, embora tenha tido sua autoria questionada, as evidências apontadas deixam claro que não poderia ter sido escrito por outra pessoa senão por Anchieta. Em primeiro lugar, o conteúdo se assemelha, e muito ao do auto da *Pregação Universal*, além das observações já feitas em relação a *Na Aldeia de Guaraparim*. A partir da comparação dos dois autos, pode-se verificar que Anchieta gostava de plagiar a si mesmo. Dessa forma, essas repetições correntes nas obras escritas por Anchieta servem para reforçar a autenticidade de sua autoria. Composto em cinco atos, cada um deles representa uma época e um lugar distintos. As personagens se dividem em físicas e metafísicas, com certa complexidade de incorporação. É o caso dos três diabos, Guaixará, Aimbirê e Sarauaia que são índios cristãos representando índios pagãos (ou contrários) que trazem no seu discurso a imagem clara do inimigo físico e metafísico ao mesmo tempo.

Ainda sobre a peça:

“*Na Festa de São Lourenço* aparece como a melhor das peças de Anchieta até agora conhecidas, longa sem ser monótona, simpática apesar de sátira, capaz, sem dúvida, do êxito que lhe atribuíram na época, e ainda hoje digna de atenção e interesse”.³⁴³

Durante toda a representação do auto, fica clara a eminência da figura de *Anhanga*, o qual possui 34 falas em 48 estrofes. Guaixará é o chefe supremo do mal que assola todas as aldeias em dois planos: físico, quando é maioral dos tamoios e amedronta os tupiniquins com ataques e assaltos; metafísico, quando é aliado dos franceses vetores do protestantismo, conseqüentementepositor à catequese nos moldes católicos contra-reformistas. Segundo Bosi:

Compreende-se, nesse contexto, a escolha do diabo como protagonista de tantos autos de Anchieta. E compreende-se, mais ainda, que o Anjo do Mal apareça com ares

³⁴³ M. de L. de Paula Martins apud José Augusto Mourão. “José de Anchieta, Missionário e Trovador do Brasil” in *Brotéria*, III, nº 6, Dez. 1980.

tão familiares nas cenas grotescas ou jocosas de impropérios, ou nas justas finais comuns nestes acidentados mistérios tupi-medievais.³⁴⁴

Diante da situação estabelecida a grande batalha do jesuíta era aniquilar o mal que residia na cultura nativa e, por conseguinte, ela própria. Mas o lugar do mal era impreciso, só podia ser atacado por meio do discurso. Nesse sentido, a persuasão se constituiu na principal arma da catequese. E, sem dúvida, a sutileza do teatro anchietano mostrou-se extremamente eficaz para tal fim.

Além disso, há outros pontos a serem analisados nessa constante porfia do bem contra o mal: nas infrações cometidas pelos índios há de se perceber que o mal faz um caminho inverso daquele normalmente conhecido. Ele salta de fora para dentro:

Eu somente
Nessa aldeia morava,
Estando como seu guardião,
Fazendo-a estar segundo a minha lei.
Dali ia para longe,
Outras aldeias freqüentando.³⁴⁵

Guaixará era o dono absoluto das aldeias até a chegada dos padres. Fomentava o pecado e as guerras, incitava os nativos às praticas mais hediondas segundo a concepção cristã, costumes tais que remetiam o ser humano à mais terrível decadência:

Coisa muito boa é uma grande bebedeira,
Ficar vomitando cauim.
Isso é que deve ser bem amado,
Isso realmente! Afirmamos
Que isso é que deve ser festejado.³⁴⁶

Ora, embora tenha surgido concomitante ao homem na terra, a bebida alcoólica, ao longo da história da humanidade tem ocupado os dois extremos: o

³⁴⁴ Anchieta ou As flechas opostas do sagrado in *Dialética da Colonização*: p. 70.

³⁴⁵ Auto de São Lourenço, 2ª ato, vv 26-31: p. 5

³⁴⁶ Idem, vv 42-46: p.7.

da alegria e o da tristeza. Assim como é sempre lembrada nos momentos de grande euforia, também tem sido responsável por muitas desgraças. É fato conhecido a lenda bíblica sobre Noé, que após o dilúvio cultivou uma grande vinha para celebrar o baixar das águas. Segundo o texto, pisou e fermentou o fruto da vide e bebeu desordenadamente, a ponto de se despir diante de seus filhos Sem, Cam e Jafé. Enquanto Sem e Jafé tentavam cobrir a nudez do pai, Cam encontrou oportunidade para zombaria, por isso foi amaldiçoado por Noé a ser eternamente servo de seus irmãos.

Segundo registros do próprio Anchieta a bebida era controlada dentro dos aldeamentos, principalmente porque afastavam os índios de suas obrigações cotidianas, mas continuou sendo permitida. O índio alcoolizado passava horas e até dias dançando e cantando, dessa forma truncando todo o processo educativo. Além da baixa produtividade causada pela bebida, mesmo estando proibidos de consumirem o tradicional cauim, os índios passaram a beber aguardente produzida a partir da cana. As festas religiosas eram pretextos para o consumo da bebida:

...embora freqüentemente alegres, ruidosas e brilhantes, nem sempre terminavam bem. Às vezes, como no caso da festa de Nossa Senhora do Rosário, em São Miguel, terminavam em pancadaria grossa.³⁴⁷

Com o decorrer do tempo, muitas medidas foram tomadas para se coibir a fabricação e o consumo de aguardente nos aldeamentos. Entretanto, sem muitos resultados, visto que os indígenas podiam adquirir a bebida facilmente desde que tivessem como pagar por ela. A partir daí outras medidas são impostas: que se restringissem pagamentos em dinheiro pelos serviços prestados pelos nativos, pois os mesmos gastavam tudo em bebida, não sabendo administrar o que conseguiam com seu trabalho.³⁴⁸

Guaixará era, pois, o símbolo da desordem e da subversão às leis cristãs, dos que viviam em constante estado de embriaguez. Em consequência dela surgem todos os outros “pecados”: fumar, fazer feitiços, enraivecer, matar

³⁴⁷ PETRONE, Pasquale. Quadros da Vida Privada nos aldeamentos in *Aldeamentos Paulistas*: p. 332.

³⁴⁸ Idem: 333.

gente, comer gente, amancebar-se e prostituir-se. E o diabo tamoio tanto acreditava em sua força de persuasão que proclamava em alto e bom som o fracasso da catequese: “*Vem em vão para me afastar/ os ditos”* padres “, *hoje/ proclamando a lei de Deus*”.³⁴⁹

Quem sabe, no acervo psicológico de Anchieta a fala de Guaixará era a mesma que soava dentro do missionário quando não conseguia colher frutos dignos em seu trabalho, o pavor constante da negligência impossível de ser superada, dada a complexidade da missão brasileira. E certamente, na bebida estava uma das principais dificuldades para a catequese:

Esses temiminós malvados
Nossa lei detestam...
- Vem para prová-los, pois
Para que transgridam a lei de Deus,
Para que bebam cauim, para que roubem,³⁵⁰

Soma-se a esse mal afamado costume o crime do roubo, embora tenha surgido com a chegada do europeu, Anchieta o estigmatiza na natureza indígena, contrariando suas próprias palavras quando afirma que:

Vivem muito juntos em umas casas mui grandes de palma que chamam ocas e com tanta paz que põem espanto, e com terem as suas casas sem portas e suas cousas sem chaves **por nenhum modo furtam uns aos outros.**³⁵¹ (grifos nossos)

Ora, se o roubo nasce no coração do homem a partir da cobiça, este era um defeito ausente na composição psicológica do índio, pois residiam todos juntos, com muitas famílias no mesmo ambiente, de forma que, como afirma o próprio Anchieta, ninguém se apropriava dos pertences alheios. Não se cobiçavam as mulheres nem os objetos uns dos outros.³⁵² O que se pode deduzir é que, além de muitas outras coisas, o europeu também trouxe em sua bagagem a cobiça e, conseqüentemente, o roubo. O que foi prontamente assimilado pelos nativos.

³⁴⁹ Op. Cit. Vv 65-67: p. 9

³⁵⁰ vv. 157-161: p. 17.

³⁵¹ Informação da Província do Brasil: p. 442.

³⁵² Idem: 443.

Sarauaia, escravo de Guaixará, reforça o costume da bebedeira entre os nativos, bebendo do cauim dos índios ele mesmo e mostrando grande intimidade ao beber em companhia dos nativos:

Os selvagens são semelhantes a mim;
Os homens estão acostumados comigo,
Com eles alio-me.
Hei de levar esta vasilha;
O que me cabe é tomar cauim.³⁵³

No decorrer das falas dos três diabos há sempre o contraponto do cauim, conectando as entrelinhas do discurso, citando quantidade: “Já transborda o cauim;/ são muitas as grandes igaçabas”; e qualidade: Estava bem azedo?/ Estava bem azedo”,³⁵⁴ com isso, Anchieta tencionava impor sua idéia fixa e a sua lei: *Não bebais!*

A verdade é que o *Auto de São Lourenço*, além de representar uma grande estratégia civilizadora é sutil o bastante para demolir e desarraigar do nativo um de seus maiores defeitos: a bebedeira, porta aberta por onde os índios retornavam aos seus velhos hábitos e suplantavam a autoridade dos padres, é também uma forma lúdica de alcançar o cerne das tradições nativas, iniciando assim, a substituição do código moral nativo pelo europeu. O fato é que, alucinados pela viagem psicológica que empreendiam sob o efeito do álcool, os índios vivenciavam suas raízes e conservavam intactos seus costumes. Anchieta, talvez, tenha percebido o grande perigo da embriaguez para a catequese, mesmo assim, não crendo totalmente em sua percepção, não agiu de forma decisiva:

...Seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos há ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles há (...).³⁵⁵

³⁵³ Vv. 243 – 247: p. 23.

³⁵⁴ Vv.258, 259, 262 e 263: p. 25.

³⁵⁵ Informação do Brasil e de suas Capitâneas (1584): p. 341.

O resíduo da embriaguez que se deixou ficar nos índios, na verdade, foi o óbice para uma cristianização mais sólida. Essa concessão foi tão desastrosa para a educação que se queria impor a ponto de conseguir suplantar o regime dos aldeamentos, como já visto, provocando desordens e rebeliões, até mesmo contra a própria Igreja.

Em 1557, com apenas oito anos de existência, a catequese jesuítica já dava mostras de sua ineficácia em relação à conquista dos índios, sendo a atração pelo álcool uma das maiores queixas de Anchieta:

Torno aos nossos, os quais estão divididos em três habitações, para que possam livremente beber, porque este costume de beber, ou, por melhor dizer, natureza, mui dificultosamente se lhes há de extirpar, o qual permanecendo, nem se poderá plantar a fé de Cristo.³⁵⁶

Como o semeador que cultiva em solo estéril, o autor tinha clara consciência das dificuldades que havia de enfrentar desde o princípio, tendo convicção de “quão vagas são a virtude e doutrina da vida cristã”³⁵⁷ para os índios, os quais estavam mais interessados em empreender guerras e tomar cativos.

Se não bastasse a demonização da cultura indígena, há também o discurso da fauna demonizada em *Jacaré-guaçu*, *taturana*, *tamanduá* e *ambuá* são alguns dos animais que emprestam seus nomes aos diabos no ritual da antropofagia. Segue a isso a exposição anatômica da vítima, detalhadamente narrada por Hans Staden.³⁵⁸ Ao chegar o cativo na aldeia, os índios escolhiam a parte do corpo da vítima que desejavam ingerir. Dessa forma, os anhangas mudam de posição e tencionam comer os inimigos de São Lourenço. Ora sabendo que era muito honroso para um nativo devorar um europeu, Anchieta naturalmente não colocaria em cena um dos padres da Companhia ou um dos portugueses residentes na Capitania onde fora representado o auto. Estrategicamente, buscou em tempo e espaço distantes os europeus que encheriam de apetite os diabos tamoios: Décio e Valeriano. Por outro lado,

³⁵⁶ Carta de Piratininga 1557: pp.109/110.

³⁵⁷ Carta de São Vicente 1560: p. 163.

³⁵⁸ STADEN, Juan. *Vera História y descripcion de um pais de lãs salvages desnudas feroces gentes devoradoras de hombres situado el Nuevo Mundo América*: p. 63.

esse subterfúgio redime, de certa forma, Guaixará e seus amigos quando tencionam devorar os assassinos de São Lourenço.

Superado o clímax do *Auto de São Lourenço* tão bem representado pelas falas dos diabos, Anchieta parte para uma doutrina mais contemplativa que dificilmente se incluiria no imaginário indígena, é o quarto ato, do Temor de Deus e Amor de Deus. Mais uma vez sob a releitura de Gil Vicente a alegoria se eleva ao nível de uma doutrinação mais metafísica.

O impasse a ser vencido pelo *Temor de Deus* é a indiferença do pecador:

Espantado estou de ver,
Pecador, teu grande sossego.
Ao fazeres tantos males,
Como vives sem temer
Aquele espantoso fogo?³⁵⁹

Em outras palavras, a Colônia se estabeleceu como o império do desdém à religião. Havia muito o catolicismo não correspondia plenamente às ansiedades do homem, mas foi no século XVI, com o Renascimento e suas idéias antropocêntricas, que muitos de seus conteúdos passaram a ser questionados. A ampliação dos limites da terra transfere o homem do pequeno cosmo europeu para o imenso conhecimento do mundo que se revelou após as Grandes Navegações. Nesse momento a palavra *pecado* se banaliza para representação de todas as atitudes humanas contra Deus:

Ele a morte não temeu.
Tu não temes o pecado,
Do qual se tem enforcado
Lúcifer, que te afogou,
E não te vês afogado!³⁶⁰

O *Temor de Deus* se resume basicamente na tentativa de conscientizar o homem de sua condição precária. Para isso, ele tece um longo fio de acusações e promessas de destruição, no “Fogo Eterno”, a quem pratica

³⁵⁹ Vv. 1164 – 1168: p. 97.

³⁶⁰ Vv. 1199 – 1203: p. 101.

pecados e não encontra o caminho da confissão. A interpretação do mal é unilateral e nem sempre clara. O pecado podia estar na poligamia, na antropofagia, como também no simples ato de se fazer um cesto em dia considerado santo.³⁶¹ O pecado, segundo a concepção católico-cristã, atingia todas as faixas etárias indiscriminadamente e se infiltrava nas relações mais íntimas da sociedade. O termo *pecado* e seu conceito enxertavam-se, assim, no tronco brasílico. Era parte da pedagogia anchietana enfatizar o pecado para afastar o índio da desobediência e o português do destemor.

Convencer o homem de que o prazer, assim considerado, não é propriamente prazer era o desafio imposto ao emprego da palavra *pecado*:

Saboroso parece o pecado,
Muito mais doce que o mel,
Mas o inferno cruel
Depois te dará um bocado
Mais amargo que o fel.³⁶²

A idéia de que o prazer terreno não condiz com a satisfação da alma remete à concepção religiosa medieval que se fortalece na Contra-Reforma, da qual a Companhia de Jesus foi a principal ordem representante. Nesse contexto, o sofrimento, juntamente com a renúncia, eram as únicas vias para as mansões celestiais.

Sendo assim, não havia outra saída para o homem senão entregar-se sem reserva ao *Amor de Deus*. Anchieta lança mão desse recurso para mostrar ao homem o quanto é dependente de Deus e justifica constantemente a criação dele. Em certos pontos, podem-se perceber mesclas sutis de racionalismo tomista:

Aborrece todo o mal,
Com despeito e grande desdém.
E, pois és **racional**,

³⁶¹ Carta de Piratininga de 1556: p. 99. “Como eu encontrasse um deles, tecendo um cesto ao Domingo, no dia seguinte o levou para a escola e, na presença de todos, o queimou, porque o começara a tecer no domingo.”

³⁶² Vv. 1184 – 1188: p. 99

Abraça a Deus imortal,
Sumo, único e todo bem.³⁶³ (grifo nosso)

Esse “culto racional”, pregado por Paulo apóstolo³⁶⁴, marcou para sempre a concepção cristã que funde as idéias contraditórias do físico e do metafísico, da fé e da razão. Apesar disso, pensar racionalmente em algo nunca visto e nunca tocado era quase impossível, tanto para portugueses, na sua maioria ignorante e iletrada, quanto para índios, ainda emergentes da primitividade. Mas era a maneira de se pensar Deus e evitar os excessos do “fanatismo”. Todavia, diante das grandes dificuldades de compreensão de seu público, Anchieta se depara com o sincretismo, muitas vezes tolerado por ele mesmo, e o surgimento de novas formas de pensar o catolicismo que se voltavam, vez ou outra, contra a maneira dominante.

Não obstante a sua eficácia, o teatro de Anchieta também não alcançou bom sucesso em sua tentativa de cristianização e civilização, talvez pela forma insistente de exteriorização do bem e do mal. Combate maniqueísta mal resolvido pelo pensamento contra-reformado.

³⁶³ Vv. 1346 – 1350: p. 111.

³⁶⁴ Carta aos Romanos, capítulo 12: “Rogo-vos, pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis vossos corpos em sacrifício santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional”.

Conclusão

O percurso apresentado à luz dos escritos de Anchieta remete o leitor não a soluções, mas a questionamentos acerca de como se estrutura a história de uma nação e como ela se veicula às futuras gerações por meio de livros. Longe de esgotarem os estudos sobre Anchieta e sua contribuição à formação da sociedade brasileira, as páginas precedentes foram uma tentativa de oferecer uma nova proposta de análise a respeito da educação brasileira nas linhas e entrelinhas do maior produtor literário do Brasil quinhentista.

É importante saber que a imagem de Anchieta foi erigida pela própria Companhia de Jesus sob diversos critérios bem analisados por L'Estoile (*op. cit.*). Em estudo às biografias produzidas por Pero Rodrigues, Simão de Vasconcelos e Quirício Caxa, a autora revela a intencionalidade da Companhia em criar para Anchieta uma imagem de celebridade não só dentro da história da Companhia, mas dentro história do Brasil.

Assim, os mais recentes estudos remetem-nos à releitura desse mito criado por meio de uma invenção, nos dizeres de Vilar (1999). Deparamos-nos com um homem comum e frágil, diante de um trabalho difícil, e apresentando resultados tênues.

Seus valiosos escritos, e talvez neles resida sua celebridade, valem pelo fato de refletirem suas experiências, dentro das quais ele mesmo nunca pretendeu ser o que não era. Como missionário autêntico resignou-se a descrever seus bons sucessos e fracassos com o pudor de quem realiza um trabalho árduo, no qual todos os resultados, bons ou ruins, serão aceitos como grandes. A imagem construída pelos historiadores da Companhia não teria a mesma projeção se não estivesse firmada no relacionamento de Anchieta com o índio. Visto na iconografia como educador por excelência, extremamente amante de seus discípulos, a história analisada nos revela o viés de um educador “intolerante” e rígido, que realizava seu trabalho visando apenas aos desígnios de sua ordem, da Igreja e da Coroa de Portugal.

Por outro lado, embora detentor de uma cultura extremamente refinada para o rudimentar ambiente do Brasil do século XVI, mostrou-se grande

conhecedor das estratégias da sobrevivência. Neste sentido, podem-se desenhar suas várias facetas: quando redige cartas é o servo obediente prestando contas de seu trabalho a superiores; quando escreve poesia é o adolescente emergindo a partir do voto perpétuo com a Virgem. Quando faz teatro, é o crítico severo, de visão contra-reformista, mostrando toda a sua repugnância em relação aos costumes brasis. Mesmo assim, em todas essas faces há a pretensão de transformação do índio pela cristianização. A transposição de referentes lingüísticos e o uso constante de exteriorizações foram estratégias usadas em todo o percurso da catequese. O resultado desse processo cabe ao mundo observar hoje, avaliando suas conseqüências dentro do contexto social brasileiro.

Com a intenção de construir um mito, deu-nos a Companhia a revelação de uma das mais importantes páginas do processo de formação do povo brasileiro. Os registros contidos nos escritos anchietanos, embora devam ser observados sob a ótica do catolicismo contra-reformista, conforme as observações de Hansen (1995), são importantes para análises históricas. Constituem uma das mais raras oportunidades de estudos sobre a composição étnica do Brasil e da *célula mater* de sua formação social.

As constantes tensões que envolveram as primeiras décadas da Colônia não proporcionaram a Anchieta grandes ocasiões para realizar na íntegra o projeto da catequese arquitetado pela Companhia. A grandeza observada nos escritos da ordem não tem o mesmo reflexo na documentação. Pela análise das *Atas da Cidade de São Paulo de 1562 a 1596* não se percebe qualquer referência a Anchieta, nem mesmo a citação de seu nome. Há registros dos nomes dos vigários contratados para trabalharem na vila, como os padres Jorge Roiz e Lourenço Dias³⁶⁵, mas não há nenhuma referência especial a qualquer componente Companhia de Jesus. Considerando que São Vicente e Piratininga foram os lugares onde Anchieta mais viveu, todas as citações dizem respeito apenas aos padres da Companhia sem referências individuais. Não existe também na documentação coeva da cidade qualquer alusão, mínima que seja, sobre o projeto de instrução formal desenvolvido por Anchieta. Há

³⁶⁵ Sessão de 31 de Agosto de 1591. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*: p. 426.

raras referências sobre a conversão dos índios, mesmo assim vinculadas a referências sobre a necessidade de se repovoarem as vilas ou de se fazerem guerra aos gentios contrários, como ocorreu aos carijós, justificando-se a necessidade de preação pela morte de dois padres da Companhia.³⁶⁶

Os aldeamentos só interessavam ao “poder público” pelo fato de servirem de depósito de todo o tipo de mão-de-obra, transformada, assim, pela cristianização. Nos escritos do próprio autor, o letramento não ocupa espaço de grande importância. Era apenas uma estratégia, uma maneira eficaz de atrair o menino índio para a religião cristã.

Embora fosse evidente a não necessidade de letras dentro daquele contexto colonial, os ícones criados para a ascensão da figura de Anchieta contradizem os fatos no tempo, no espaço e nas circunstâncias reais nas quais viveu o escritor, e o apresentam como primeiro e maior representante da história da educação brasileira. Se a observação analítica se der a partir do sentido amplo de educação, formadora de caráter e transformadora de modo de vida, talvez as referências históricas estejam corretas. Todavia se a educação for observada em sentido mais restrito, como transmissora de conhecimentos específicos baseada no letramento, a figura de Anchieta, construída ao longo dos anos se contradiz com os documentos da época, nos quais tudo o que realmente tinha importância era registrado.

Não existe, nesta pesquisa, a pretensão de se demolir a imagem de Anchieta como grande participante da construção da sociedade brasileira, mas a intenção de conduzir o leitor a analisar os fatos à luz da documentação e dos registros feitos pelo próprio autor. Aí se capta a real figura do canarino e sua também real influência na formação do povo brasileiro.

Tampouco houve, nesta pesquisa, intenção de adotar posição apologética, muito comum no Brasil, muito menos a de detração, adotada por historiadores como Assumpção (1982), entretanto houve o cuidado de se relatarem apenas os fatos e se orientar o discurso pela análise dos mesmos. Os documentos adotados serviram para realização de pesquisa histórica descomprometida com a Companhia. Essa iniciativa possibilitou posição imparcial e trouxe

³⁶⁶ Sessão de 01 de Setembro de 1585. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo*: p. 276.

informações adicionais sobre a realidade educacional vivida naqueles tempos. Nessa perspectiva, a imagem de Anchieta emerge por si só e nos traz a conclusão de que as primeiras décadas da Colônia não se resumiam em convivência pacífica entre índios e brancos, explicada, muitas vezes, pelo amálgama racial. Na verdade, as primeiras tentativas de povoamento se deram envoltas em muitos conflitos pela posse da terra e pela imposição de um novo código moral.

A inserção do nativo no projeto colonial se deu mais pela espada que pela persuasão e, dessa forma, estabeleceu-se um ambiente de constantes tensões, como visto pela análise das cartas e dos registros dos aldeamentos. As referências aos conflitos vivenciados pelos jesuítas atingem os índios rebeldes, os pajés, os mamelucos e alcançam os próprios portugueses. Nas entrelinhas das Cartas ainda houve possibilidade de detectarmos conflitos dentro da própria Companhia e também com o governo secular. Em todos esses confrontos a Igreja esteve no pódio principal, e tudo se realizou “*ad maiorem Dei gloriam*”.

Nos caminhos poeirentos da colônia estendeu-se o cenário que afagou os pés descalços de Anchieta e, no seu percurso as paradas religiosas, os cantos sincréticos, o temor a Tupã, a multidão de órfãos e o flagelo da alma indígena foram enfim, a gênese da educação brasileira.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute – Pacificacion Y Colonización*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.

ALMEIDA, Abraão de. *A Reforma Protestante*. CPAD, Rio de Janeiro, 1983.

_____. *Babilônia, ontem e hoje*. CPAD, Rio de Janeiro, s/d.

ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Editora Itatiaia Ltda. São Paulo, 1988.

_____. *Cartas*. Pesquisa, Introdução e Notas do Padre Hélio Abranches Viotti. Edições Loyola. São Paulo, 1984.

_____. *Poemas, Lírica Portuguesa e Tupi* (Organização, Tradução e Notas de Eduardo Navarro e Helder Perri Ferreira). Editora Martins Fontes. São Paulo, 1997.

_____. *Poemas Eucarísticos e Outros. De Eucharistia et aliis: poemata varia*. Edições Loyola. São Paulo, 1975.

_____. *De Beata Virgine Dei Matre Maria – O Poema da Virgem*

_____. *Teatro de Anchieta* (Organização, Tradução e Notas de Eduardo Navarro). Martins Fontes, São Paulo, 2000.

_____. *Teatro de Anchieta, Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas de P. Armando Cardoso S. J.* Edições Loyola, São Paulo, 1977.

ARAÚJO, Antonio de. *Catecismo na Língua Brasileira*. Reprodução Fac-similar da 1ª Edição (Apresentação do Padre Lemos Barbosa) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1952.

- ASSUMPÇÃO, Tomás Lino de. *História Geral dos Jesuítas*. Editora Moraes. Lisboa, 1982.
- Atas da Câmara da Cidade de São Paulo – 1562 – 1596*, Volume I. Publicação da Divisão do Arquivo Histórico do Departamento de Cultura, 2ª Edição, São Paulo, 1969.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda Negra, medo branco – o negro no imaginário das elites – século XIX*. Pa e Terra, Rio de Janeiro, 1987.
- AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira*. Melhoramentos, São Paulo, 1964.
- AZEVEDO FILHO, Leodegário de. Anchieta – Humanista da Contra-Reforma in *Boletim de Filologia do Centro Lingüístico da Universidade de Lisboa*, Lisboa, 1985.
- AZEVEDO, Sílvia Maria. “Anchieta ou o teatro da catequese” in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Hucitec, São Paulo, 2002.
- BARROS, Gilda Naécia de. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Artigo apresentado na Faculdade de Educação da USP, 2005. A Autora analisa a obra de Werner Jaeger.
- BARRETO, Luís Filipe. *Descobrimentos e Renascimento – Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1983.
- BASTOS, Teixeira. *Sciencias Moraes e Sociaes – Idéias geraes sobre a evolução da pedagogia em Portugal* in *O Instituto – Revista científica e literária*, vol. 40, Coimbra, 1893.

BERARDINELLI, Cleonice. "Anchieta, o Brasil e a função catequista do seu teatro" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

_____. *História Concisa da Literatura Brasileira*. Companhia das Letras, São Paulo.

BRAGA, Luís de Almeida. Em signo de Latim in *Integralismo Lusitano*, Lisboa, 1933.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das Grandezas do Brasil*. Dois Mundos Editores Ltda, Rio de Janeiro, 1943.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Uma Análise do Discurso Catequético de Anchieta*, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1978.

BRUNETTO, Carlos Castro. "A imagem do Padre Anchieta em Portugal e a mensagem iconográfica" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.

CAMARGO, Elizabeth Hernana. "Caracterização da vida sexual dos índios no Catecismo Brasílico de José de Anchieta" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta 400 Anos*, São Paulo, 1998.

CASTELNAU – L'ESTOILE, Charlote de. *Les Ouvriers D'une Vigne Stérile – Les jésuites et la conversion des indiens au Brésil 1580 – 1620*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2000.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem –e outros ensaios de antropologia*. Cosac e Naify, São Paulo, 2002.

- CASULO, José Carlos de Oliveira. Clenardo em Braga in *Bracara Augusto, Revista Cultural da Câmara Municipal de Braga*, Vol. XXXIX, Braga, 1985.
- CAXA, Quirício e Pero Rodrigues. *Primeiras Biografias de José de Anchieta*. Edições Loyola, São Paulo, 1988.
- CHATEAU, Jean. *Os Grandes Pedagogistas*, Tradução e notas de Luís Damasco Penna e J. B. Damasco Penna. Cia editora Nacional, São Paulo, 1978.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos Índios no Brasil* (organização). Companhia das Letras, São Paulo, 2003.
- CURTIUS, Ernest Robert. Humanismo e Renascimento in *Revista da Universidade de Letras de Lisboa*, Lisboa, 1967.
- DEBONI, Miriam Aparecida. "Alegorias: A Hora e a Vez (A presença dos Anjos e dos Diabos)" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta 400 Anos*, São Paulo, 1998.
- DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico. *Discurso sobre a dignidade do homem*, edições 70, Lisboa, s/d.
- EBY, Frederick. *História da Educação Moderna*. Ed. Globo, Porto Alegre, 1970.
- EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e Pensamento Moderno: Encontros Culturais e Aventuras Teóricas*. Ed. UFMG, Minas Gerais, 2000.
- FERNANDES, Florestan. *A Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios*. Editora Vozes Ltda, Rio de Janeiro, 1975.
- FERRO, Maria do Amparo Borges. "Anchieta na História da Educação Brasileira" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta 400 Anos*, São Paulo, 1998.

- FITZ, Ricardo Arthur. "Trabalho missionário e desorganização das sociedades indígenas: uma leitura das cartas" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1989.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil – História da Província de Santa Cruz*. Editora Itatiaia Ltda, São Paulo, 1980.
- GONÇALVES, José. A verdade sobre Maria Mãe de Jesus in *Revista Resposta Fiel*, CPAD, Rio de Janeiro, 2005.
- HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega –1549 – 1558 in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, USP, São Paulo, 1995.
- HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas no tempo das missões – séculos XVII e XVIII*. Companhia das Letras, São Paulo, 1998.
- HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *História da Educação Brasileira: Leituras*. Pioneira Thomson Learning, São Paulo, 2003.
- _____. "O Colégio dos Jesuítas de São Paulo" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta 400 anos*, São Paulo, 1998.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 2004.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro – 1550 – 1800*. Editora Vozes Limitada, Rio de Janeiro, 1978.
- JAEGER, Werner. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. Martins Fontes, São Paulo, 1995.

- LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas – Os Conquistadores*, L&PM Editores, Porto Alegre, 1994.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos I e II, Portugália, Rio de Janeiro, 1938.
- _____. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, São Paulo, 1954.
- LERY, Jean de. *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Bresil*. Librairie Générale Française, 1994.
- MATTOS, Luís Alves. *Primórdios da Educação no Brasil – O Período Heróico*. Editora Aurora Ltda, Rio de Janeiro, 1958.
- MEDEIROS, Walter. “Escrever na areia. As tentações do santo e o pelote domingueiro” in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- MELIÀ, Bartolomeu. “José de Anchieta etnógrafo de la antropofagia” in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- MENDES, Maria dos Prazeres. “Prenúncios de Brasilidade: por uma leitura contemporânea da obra de Anchieta” in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. Brasileira, São Paulo, 1979.
- MIALARET, Gaston e Jean Vial. *História Mundial da Educação*. Rés Editora Ltda, Porto.s/d.
- MIRANDA, Maria Margarida. “Teatro Jesuítico e Teatro de Anchieta: nas origens” in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.

- MOISÉS, Massaud. *A Criação Literária – Poesia*. Editora Cultrix, São Paulo, 1989.
- MONLEVADE, João. *Educação Pública no Brasil – Contos e Descontos*. Ceilândia, Distrito Federal, 1997.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. “Anchieta e as Línguas Vernáculas” in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- _____. *A Problemática Lingüística do Renascimento às Missões e as Gramáticas da Língua Tupi de José de Anchieta e Luís Figueira*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1995.
- NOVAIS, Fernando A. e Laura de Mello e Souza. *História da Vida Privada no Brasil*. Volume I. Companhia das Letras, São Paulo, 1997.
- Parecer do Padre Marçal Beliarte da Companhia de Jesus, que foi Visitador do Brasil, para que se não cativem os gentios naquele estado.[IPPAR/BA, 44 XIV – 6 ff. 179 – 197v.]
- PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. Edusp, São Paulo, 2001.
- PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos Paulistas*, Edusp, São Paulo, 1995.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1994. PRADO, Décio de Almeida. *Teatro de Anchieta a Alencar – Debates*. Editora Perspectiva, São Paulo, 1993.
- PRIORI, Mary del. *História da criança no Brasil*. Contexto, São Paulo, 1996.
- RATIO STUDIORUM, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus. Editions Belin, Paris, 1997.
- Resolução que o Bispo e Ouvidor do Brasil tomaram sobre os injustos cativos dos índios do Brasil, e do remédio para aumento da conversão, e da conversão daquele estado. [BPE, CXVI – 1 – 33, f. 69v]

- RIBEIRO, Arilda. "Mulheres educadas na Colônia" in *500 Anos de Educação no Brasil*.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro – A Formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 2001.
- RODENAS, Maria Luísa. "O teatro de Anchieta de um ponto de vista teatral" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- RODRIGUES, Francisco S. J. *A Formação Intellectual do Jesuíta – Leis e Factos*. Editora Magalhães e Moniz, Porto, 1917.
- RODRIGUES, Padre Pero. Vida do Padre José de Anchieta in *Annaes da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 1897.
- SANTOS, Cezar Augusto dos. "Anchieta e a cultura indígena" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- SILVA, Ezequiel Theodoro da. *A Produção da Leitura na Escola*. Editora Ática, São Paulo, 2003.
- SIQUEIRA, Sonia A. "O indígena de Anchieta" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *Síntese da História da Cultura Brasileira*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1976.
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Editora Brasileira, São Paulo, 1971.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico – Demonologia e Colonização – Séculos XVI - XVIII*. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.
- _____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Companhia das Letras, São Paulo, 1986.

- SUESS, Paulo. "José de Anchieta e a Alteridade Tupinambá" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1835*. Companhia das Letras, São Paulo, 1988.
- TAPIA, Nicolas Extremera. "A Lírica de Anchieta: os Contrafacta" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1998.
- THEVET, André. *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1944.
- THOMAS, Georg. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil, 1500 – 1640*. Edições Loyola, São Paulo, 1982.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios – Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.
- _____. *América em tempo de conquista* (org.), Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1992.
- VASCONCELOS, Simão de. *Vida do Venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, Taumaturgo do Novo Mundo, na Província do Brasil*, Lisboa, Joan de Acosta, 1672.
- VAZ, Henrique C. L., S. J. *Antropologia Filosófica – Volume I*, Edições Loyola, São Paulo, 2000.
- VILAR, Socorro de Fátima Pacífico. "Duas cartas, Dois Sujeitos" in *Atas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Coimbra, 1988.
- _____. *A invenção de uma escrita: Anchieta, os jesuítas e suas histórias*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 1999.
- VIOTTI, H. A. *Anchieta, o Apóstolo do Brasil*. Edições Loyola, São Paulo, 1980.
- VITÓRIA, Francisco de. *Relectio de Indis – Carta Magna de Los Indios*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1989.

_____. "Carta de Fray Francisco de Vitoria al padre Fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos que trafican los portugueses y sobre el proceder de escribanos", in Vicente Beltrán de Heredia, Colección de dictámenes inéditos, Ciencia Tomista, tome 43, 1931, p.173-174.

ZERON, Carlos Alberto. *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et le intégration par une mémoire historique (XVI – XVII siècles)*, thèse de doctorat, EHESS, França, 1998.