

### 3. A letra de Joseph de Anchieta

(...)  
*Confiai no Criador,  
 aceitando sua lei,  
 com sujeição e amor.  
 Do Padre, vosso instrutor,  
 à doutrina obedecei.  
 Vinde, amados,  
 para Deus, bem a seus lados!  
 Trazendo-o no coração,  
 irei gozar na amplidão,  
 junto aos bem-aventurados,  
 em sua própria mansão.*  
 (José de Anchieta  
 Auto da Pregação Universal)

Se o legado literário de José de Anchieta é único em seu objetivo apostólico ou catequético, percorrê-lo significa confrontar-se com uma multiplicidade suficiente para obrigar à escolha.

O jesuíta produziu em quatro diferentes gêneros: cartas, sermões, poesia e teatro. Para cada um há um público diverso e, mais, a escrita de um mesmo texto em diferentes línguas implica na consideração de diferentes destinatários para uma mesma mensagem textual. Pesem, ainda, os momentos histórico e cultural vividos no Brasil e na Europa e que influenciaram sobremaneira a sua produção, a ponto de colocarem-se também como uma opção de leitura daquela.

A obra anchietana, portanto, oferece ao seu leitor uma boa variedade de enfoques e abordagens. Aqui, ela será apresentada em razão direta dos elementos que interessam para que, adiante, possam ser lançadas as condições aproveitadas à discussão sobre seu engajamento.

Não foi pretensão esgotar cada gênero trabalhado pelo autor, nem tampouco fazer uma apresentação extensiva de sua obra, mas destacar em cada um daqueles os elementos que possibilitam a identificação do contexto histórico e político de sua produção, a recepção respectiva e, por fim, as marcas da escrita de Anchieta, suas influências, leituras, percepções de mundo e prática intelectual.

Cada um dos gêneros foi aprofundado naquilo que foi percebido como potencializador para a consecução da resposta final à pergunta motivadora deste estudo. Assim, as *cartas* serão analisadas sob dois panoramas: o primeiro, a possibilidade de se reconhecer uma escrita de si em um relato do século XVI, quando começa a ser configurada a ideia moderna de subjetividade. O segundo, a perspectiva ficcional de quem imagina situações não vividas, mas que, uma vez relatadas, se tornam reais diante de um destinatário ao qual é necessário justificar o empenho de um processo colonizador.

A análise dos *sermões* anchietanos empreende um caminho que busca encontrar as marcas de leitura próprias da espiritualidade jesuíta na constituição dos textos pregados do púlpito às assembleias. Se a lírica e o drama escritos por Anchietta são pródigos em elementos religiosos, em seus sermões temos em maior evidência a prática dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, metodologia que molda o ser e o fazer jesuítico.

Alfredo Bosi alude à escrita lírica de Anchietta como o momento em que o padre já *estava entrando em um outro tempo histórico e psicológico, o tempo da pessoa que escolhe aceitar ou recusar o amor de um Deus pessoal e estranhadamente humano* (Bosi, 1994, p. 92). A *poesia* anchietana revela compenetração, portanto, devoção e mística, denotando uma explicitação daquilo que o jesuíta trazia em seu coração e que na letra traduzia ao povo, na tentativa de vê-lo tocado pelo mesmo Deus que lhe abrasava. Porém, para além disso, os poemas de Anchietta são marcados pelas leituras feitas pelo padre em sua juventude em Coimbra e são profundamente alinhados com as exigências culturais e religiosas de sua época. Mais: a escrita deliberada em diferentes línguas revela diferentes intenções, que ultrapassam a ideia de serem apenas fruto de um êxtase espiritual.

O *teatro* anchietano é ele mesmo o palco máximo da prática catequética do jesuíta empreendida através da literatura – e por isso mesmo é a forma de expressão com que mais se reconhece o trabalho do missionário em terras brasileiras. Aqui, a produção teatral de Anchietta será apreciada a partir de sua possibilidade de produção de sentido e presença, na tentativa de avaliar sua efetividade enquanto instrumento de evangelização.

### 3.1

#### As cartas do Pe. José

Naqueles tempos de descobertas marítimas, era fundamental o registro do território encontrado e também do empreendimento hoje conhecido como *colonização*. Os governantes executivos o faziam através da cartografia e dos relatos de seus desbravadores. À Companhia de Jesus, também era fundamental o registro de sua ação apostólica. Diferentemente de outros religiosos da época, os jesuítas eram impelidos a uma vida apostólica intensa, colocando-se junto àqueles que mais precisavam, levando o Evangelho de Jesus Cristo. Por isso eram enviados aos mais diferentes países, sobretudo, aos que surgiam das investidas marítimas<sup>37</sup>. Para ter em conta o trabalho realizado por seus missionários, Inácio de Loyola incluiu nas Constituições da Companhia normas explícitas sobre a emissão periódica de cartas destinadas à Cúria Provincial Geral, iniciando, assim, uma intensa correspondência entre os jesuítas, que se estende até os dias atuais.<sup>38</sup>

Ainda noviço da Companhia de Jesus, José de Anchieta foi designado pelo Pe. Nóbrega como o responsável pela escrita das cartas da Província. Isto aconteceu muito provavelmente pela fluência que o canarino tinha com as línguas. Anchieta escrevia não somente ao Superior Geral, mas a reis, outros Provinciais e jesuítas espalhados pela Europa. A correspondência da Companhia de Jesus está reunida em Roma, no Arquivo Romano da Companhia de Jesus, mas também são encontradas cópias – manuscritas e transcritas – de cartas em diversos outros Arquivos Gerais e Bibliotecas. Especificamente para o Brasil, as cartas de Anchieta constituem importantes documentos históricos, já que muitas vezes relatam fatos sociais, políticos e culturais da constituição deste país.

À Cúria Provincial as cartas eram escritas em latim, sendo enviadas de quatro em quatro meses, as *Quadrimestrais* e, anualmente, seguia a *Carta Ânua*,

<sup>37</sup> D. João III, rei de Portugal foi o maior patrocinador das missões da Companhia de Jesus nos primórdios da Ordem. Inácio chegava a dizer que “*de todos os príncipes e reis cristãos, a Dom João III tinha por principal benfeitor da Companhia; e costumava acrescentar algumas vezes, que era a Companhia mais de el-Rei D. João, que sua.*” Cf. VASCONCELOS, Simão. **Crônica da Companhia de Jesus**. 3ª edição. Volume II. Petrópolis: Editora Vozes. 1977, p. 24.

<sup>38</sup> Ressalta o Pe. Hélio Abranches Viotti, “entre as inovadoras providências do fundador da Companhia de Jesus estava a obrigação, imposta a esses missionários, de um intenso intercâmbio epistolar com a sede em Roma.” VIOTTI, H.A., “Introdução Geral.” In: ANCHIETA, J. **Cartas**. Correspondência Ativa e Passiva. Org. Hélio Abranches Viotti, S.J., *Obras Completas*, 6º Volume, 2ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p. 25.

com registros mais detalhados. Tratavam de diferentes assuntos: relatos de êxitos e fracassos, trabalhos empreendidos, necessidades, o desenvolvimento da colônia, a expansão portuguesa, conquistas... Em comum, a percepção das mãos de Deus e da Virgem Maria que os guiava: a marca da fé, a obediência à Igreja e a fidelidade ao Rei.

Para esta pesquisa foi utilizado o compêndio que reúne a correspondência ativa e passiva de José de Anchieta, organizado pelas Edições Loyola, quando do lançamento por aquela editora das *Obras Completas* de Anchieta. O volume referente às *Cartas* é o de número 6 e foi organizado pelo Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J.<sup>39</sup> Neste compêndio é relacionado um total de 63 (sessenta e três) cartas, considerando correspondência ativa e passiva de Anchieta<sup>40</sup>. Desse total, 26 (vinte e seis) cartas são especificamente destinadas à Cúria do Geral dos Jesuítas em Roma<sup>41</sup>.

Quando chegou ao Brasil em 1553, a colonização destas terras tinha apenas 19 anos.<sup>42</sup> Tratava-se, pois, de uma região nova, tropical, com características naturais bem diferentes das européias. Os nativos que aqui viviam também despertavam curiosidade por sua organização social, cultural e religiosa. Havia, ainda, a possibilidade de torná-los cristãos ou escravos. Além disso, era absolutamente necessária sua adesão aos portugueses ajudando-os no conhecimento e domínio do novo território. O desejo de saber sobre as novas terras não estava, porém, apenas na curiosidade, mas, para além desta, envolvia questões políticas, comerciais, apostólicas e científicas.

E Anchieta sabia sobre essas questões, conhecendo perfeitamente sua posição de colonizador, dono da ciência e da fé salvadora. Os textos das cartas que escreveu – sobretudo as *Ânuas* e as *Quadrimestrais* - poderiam ter sido meramente documentais. O que os destaca é que contêm dados que denotam a personalidade de Anchieta e a sua própria experiência em solo brasileiro, distinguindo-o de outros tantos epistológrafos que a Companhia de Jesus teve

<sup>39</sup> ANCHIETA, Joseph de. **Cartas**. Correspondência Ativa e Passiva. Obras Completas. 6º Vol. 2ª edição. Org. Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo. Edições Loyola, 1984.

<sup>40</sup> O organizador menciona também pelo menos 24 (vinte e quatro) cartas e documentos de autoria de Anchieta, cujos registros se encontram, mas os textos foram perdidos com o passar do tempo, restando de alguns apenas pequenos fragmentos.

<sup>41</sup> Destas, 05 (cinco) tiveram como destinatário o próprio Inácio de Loyola, fundador e primeiro Geral da Companhia de Jesus.

<sup>42</sup> Apesar de descoberto em 1500, a colonização do Brasil só começou efetivamente em 1534.

durante o Brasil Colônia. O autor deixa transparecer em suas cartas sua veia poética e relata situações de pleno maravilhamento, mesmo que este fosse limitado por sua visão de mundo, impregnada pela ascese jesuítica e pela prática colonizadora.

Tomo por exemplo a carta emitida ao já Superior Geral Pe. Diogo Laines, em 31 de maio de 1560, conhecida como a *Carta sobre as coisas naturais de São Vicente*, ou simplesmente, *Carta de São Vicente*. Esta carta demonstra bem alguns aspectos importantes para a compreensão da escrita epistolar de Anchieta. Em sendo fruto de uma solicitação específica do seu destinatário<sup>43</sup>, revela-se em um diálogo entre um superior e um subordinado, no qual se destaca uma clara e obstinada tentativa de relatar as maravilhas e o fantástico da terra e das conquistas realizadas sob a bandeira da fé. Um segundo impacto que essa carta traz é o seu próprio relato, tão minuciosamente apresentado que a constitui ainda hoje como texto referencial nos estudos sobre a Mata Atlântica no Brasil.

Nesta carta, Anchieta mostra-se, sobretudo, fiel à solicitação de seu interlocutor e tenta, exaustivamente, construir uma realidade: não mente sobre os fatos, mas se utiliza da linguagem literária para dar-lhes vida e assim, persuadir seus destinatários da veracidade daquilo que narra. Constrói, assim, um relato da realidade social inegavelmente baseado na história que vive, onde a cada dia lhe aparecem situações inusitadas, que geram conhecimentos, uns facilmente testados e provados, outros tratados pelo olhar da fé e, outros, ainda, simples narrativas de relatos que a ele chegam e sobre os quais não pode atestar a veracidade. De todo modo, esforça-se em dizer à Europa o que aqui acontecia.

De fato, existia uma relação de dependência entre o povo nativo e os colonos que aqui viviam. As formas de conduta social, os alimentos, as casas, os animais e os riscos que impunham aos seres humanos, os remédios, enfim, tudo era diferente daquilo que os europeus conheciam. Da relação estabelecida, portanto, advinha a sobrevivência de ambos. Daí a construção de uma realidade impregnada de conhecimentos bastante específicos e muito mistério os quais,

---

<sup>43</sup> O Pe. Diogo Laines assumiu como Superior Geral da Companhia substituindo o próprio fundador, morto em 1556. Dois anos depois, Pe. Laines dirigiu carta a todas as Províncias da Companhia espalhadas pelo mundo, solicitando informações a respeito da ecologia e cultura das áreas geográficas por onde estivessem trabalhando os jesuítas. É em resposta a essa solicitação que Anchieta escreve.

quando não resolvidos à luz da fé cristã, eram tratados como próprios da cultura indígena e de sua inferioridade moral. Estabelecia-se, então, um conhecimento compartilhado que permeava todas as experiências, tornando-as reais e relevantes. E isso era construído repetidamente, de forma fundamental para a manutenção da estabilidade social, transformando-se, efetivamente, em um fato social, ainda que ficcional. (cf. Olinto, 2003, p. 82-83)

O relato de Anchieta é modelado pela condição de ser ele um *outro* que observa e que precisa construir um discurso sobre aquilo que vê, ainda que recorra a marcas pessoais em sua escrita. Alfredo Bosi, em seu ensaio *Anchieta ou As Flechas Opostas do Sagrado*, analisa a subjetividade anchietana através de sua produção teatral e lírica. Deste texto, pode-se inferir que as cartas do Pe. José revelam uma subjetividade definida em um grau mediano, ora diluído no relato documental que atende à prescrição recebida, ora concentrada em trechos claramente poéticos onde tenta explicar fatos e fenômenos que trazem à tona seu encantamento pessoal com a realidade experimentada.<sup>44</sup>

O jesuíta precisava, portanto, escrever com tal exatidão que tornasse sua realidade acessível ao seu interlocutor. Para tanto, oferecia um esclarecimento sobre o contexto cultural que apresentava como verdadeiro, de modo que, uma vez registrado no papel permitisse que o destinatário tivesse uma compreensão sobre a cultura e a realidade locais, tal como diz Clifford Geertz “de maneira suficiente para que alguém possa adquirir alguma compreensão do que elas [cultura e realidade] podem ser” (cf. Geertz, 2002a, p. 190).

Depois, precisava demonstrar e consolidar a eficiência do empreendimento aqui realizado pela Companhia de Jesus para a salvação dos homens. Por isso, inseriu no texto a dimensão da fé e da conversão, sobretudo quando apresenta casos de confronto com as crenças indígenas e situações limites diante da força natural. Justifica-as como a vitória da fé sobre aquilo que não conseguia explicar. Clifford Geertz assinala que “a distância entre interagir com os outros e

<sup>44</sup> No texto, Bosi indica que a subjetividade de Anchieta é praticamente nula em seus autos teatrais, destinados especificamente à catequese. Já em sua poesia ela aparece traduzida por uma aproximação à narrativa mística que enfatiza a relação entre o “eu/homem” e o “tu/Deus”, relação esta pessoal, quase carnal. Cf. BOSI, A. “Anchieta ou as flechas opostas do sagrado”. In \_\_\_\_\_. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras. 1994, p. 64-93.

representá-los onde não estão, sempre imensa, mas não muito notada, de repente tornou-se extremamente visível.” (Geertz, 2002a, p. 171).

Sabe-se que Anchieta foi um homem profundamente impactado pelos índios. Aprendeu a amá-los e a respeitá-los, criou para eles uma linguagem própria onde reunia o lúdico e a evangelização e desejava verdadeiramente salvá-los. Por isso, compreende que é do índio o lugar de principal informante daquilo que não conhece<sup>45</sup> e deixa claro seu respeito às orientações dos indígenas sobre o que poderia ou não servir de alimento, a produção de medicamentos, o modo de conviver com os animais e alguns costumes da vida social. Mais: não se exime de relatá-los ao europeu, dando ao índio o destaque merecido mesmo quando não podia fornecer uma explicação racional.

Retomando a Carta de São Vicente, sabe-se que ela é, ainda hoje, um documento valioso para a pesquisa histórica, geográfica e ecológica das origens do Brasil. Anchieta, portanto, cumpriu seu objetivo, disponibilizando um relato ricamente detalhado sobre a realidade aqui vivida. E, para além disso, não se pode subestimar o valor literário do escrito, que é o que nos interessa aqui.

Sua narrativa é poética, recheada de estratégias literárias; quando o autor não consegue explicar algum fenômeno natural pela racionalidade, apela à poesia ou à ficção. Cria, assim, uma ficção social “aprendida como ficções operacionais para poder conviver em espaços sociais” (Olinto, 2003, p. 82) específica de uma colônia habitada por “colonos atônitos e cobiçosos” e “nativos curiosos e invadidos” (Araújo, 2003, p. 11).

Clifford Geertz diz que

O que um etnógrafo propriamente dito deve fazer, é ir a lugares, voltar de lá com informações sobre como as pessoas vivem e tornar essas informações disponíveis à comunidade especializada, de uma forma prática, em vez de ficar vadiando por bibliotecas, refletindo sobre questões literárias. (Geertz, 2002b, p. 11-12)

Não se pode atribuir a Anchieta a qualidade de um etnógrafo, ainda que seus relatos em cartas e outros escritos sejam, sem dúvida, documentos de grande importância para a compreensão da vida cultural e social nos primórdios do

<sup>45</sup> Em outras cartas, Anchieta detalhou mais profundamente seu trabalho com os índios, indicando algumas vezes como esses informes chegavam ao seu conhecimento. Sobre o papel e a importância do informante na produção etnográfica é interessante ver os textos de James Clifford in SANTOS, J.R. (org.), **A Experiência Etnográfica e a Antropologia Literária no Século XX**. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 1998. pp. 17-63.e pp. 100-132.

Brasil, bem como na descrição dos fatores naturais locais. Continuando com Geertz,

(...) o que dizem [os etnógrafos] tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (ou, se você preferir, de terem sido penetrados por ela) – de realmente haverem, de um modo ou de outro ‘estado lá’. E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita. (Geertz, 2002b, p. 15)

Efetivamente, Anchieta “esteve lá”. Não fez, porém, reflexões literárias acerca das situações que viveu mas empreendeu uma escrita que ao mesmo tempo relata situações e possui qualidades literárias importantes.

Ainda no texto da *Carta de São Vicente*, é possível identificar marcas da escrita anchietana que aqui especificamente destaco. Recursos ou trechos similares podem também ser encontrados em outras de suas cartas, que passarei também a citar, quando necessário.

Em primeiro lugar, a saudação idêntica à adotada na maioria de suas cartas: A paz de Cristo seja conosco. (Anchieta, 1984, 126, Carta de São Vicente)

Ou

Jesus Maria. A paz de Nosso Senhor Jesus Cristo esteja sempre em nossas almas. Amém. (Anchieta, 1984, p. 55, Carta a Inácio de Loyola, em julho de 1554)

Os relatos contidos nas cartas possuem sempre um compromisso com a verdade de tudo o que ali é informado. Este pacto, Anchieta o firma seja por sua condição moral, seja por sua responsabilidade funcional. Contudo, pelo trabalho cotidiano com os índios e com os outros habitantes locais, sabe bem que nem sempre tudo o que lhe chega aos ouvidos pode ser tratado como verdade. Assim, quando não possui certeza sobre a veracidade dos fatos relatados adverte seus leitores:

Mas vou dizer outra coisa, que V. P. [*Vossa Paternidade*] julgará se é mais digna de lástima, ou de riso, e talvez deplore a cegueira ou zombe da loucura. (Anchieta, 1984, p. 126, *Carta de São Vicente*)

O conhecimento sobre as ciências naturais que possui é parco, possivelmente extraído da formação missionária que recebeu e de algumas outras leituras de gosto pessoal. Mas isto não é empecilho para que se exima de relatar à Europa a nova terra. São da *Carta de São Vicente* os seguintes trechos:

Há também por aqui onças, que são de duas variedades: uma cor de veado, mais pequenas e mais cruéis; outras malhadas e pintadas, de diversas cores, que são as mais freqüentes em toda a parte (...) (Anchieta, 1984, p. 135)

“[As cobras] Engolem (como disse) certos animais grandes (...) e não os podendo o estômago digerir, ficam por terra como mortas, sem poderem mover, até que apodrece o ventre ao mesmo tempo que a comida e então as aves de rapina lhes rasgam o ventre e o devoram com o que têm. Depois, a cobra, informe e meio devorada, começa a refazer-se, crescem as carnes, recobre-a a pele e volta à antiga forma.” (p. 131)

E, quando não lhe é possível explicar cientificamente determinados fenômenos ou atribui-lhes à Providência Divina, como em: “(...) e com a ajuda de Deus facilmente saram” (Anchieta, 1984, p. 140), ou recheia o texto com sua poesia, possivelmente inspirada pela beleza visualizada por ele e que o deixa profundamente impactado:

Os trovões ribombam com tal estampido que causam muito medo mas raros caem raios, e é tanto o fulgor dos relâmpagos que deslumbram e obscurecem a vista e parecem disputar ao dia o esplendor de sua luz. (Anchieta, 1984, p. 126)

Mas a fé é a linha que costura sua escrita; através dela, tudo é explicável. Anchieta e seus companheiros sofriam com os reveses da falta de conforto, da carência de bens, da distância familiar, mas a fé os sustentava, providenciava recursos, os salvava de infortúnios sendo, sobretudo, o grande estímulo a continuar. Assim, seus relatos são também impregnados com o fervor do heroísmo e a motivação apostólica. Diz o jesuíta:

Esperamos com a graça e favor divino, que hão-de recolher ubérrimos frutos por meio dos operários que o Senhor mandará para esta vinha tão fecunda; mas julgamos que já não é pouco fruto o maior benefício de Deus, que entre tanta multidão de infiéis, algumas poucas ovelhas se abstenham ao menos de comer seus próximos. (Anchieta, 1984, p. 73, Carta a Inácio de Loyola, em setembro de 1554<sup>46</sup>)

<sup>46</sup> É nesta mesma carta que relata a fundação da cidade de São Paulo.

Ou

Levados a um lugar baixo, com o navio já adernado, tratamos de implorar o favor divino, expondo as relíquias dos Santos, que tínhamos conosco. Lançando às ondas um Agnus Dei, acalmou-se o mau tempo e nos achamos num pego mais fundo, onde se deitou a âncora e, com pouco trabalho, entre a admiração de todos, se tornou a pôr o leme em seu lugar. (Anchieta, 1984, p. 129, Carta de São Vicente)

Homem de fé, Anchieta apresenta um Deus vivo e atuante na história. Por isso, essa mesma história é o espaço de concretização da conversão, onde todas as situações podem – e devem – ser aproveitadas para a evangelização. Assim, no pequeno relato que faz, já ao fim da *Carta de São Vicente* sobre o entendimento dos índios a respeito das *coisas naturais*, e que inclui a existência de seres imaginários, repudiados pelo Catolicismo de então, ele não reprova a crença indígena, mas deixa antever um espaço de trabalho futuro:

Quanto ao que costuma atemorizar os índios, os espectros noturnos ou antes demônios, o direi em poucas palavras. É conhecido e anda na boca de todos, haver uns demônios que os brasis chamam corupira, que muitas vezes no mato acometem os índios, e os ferem com açoites, atormentam e matam. Disto são testemunhas nossos irmãos que viram algumas vezes os mortos por elas.

(...)

Deste modo há outros fantasmas, que não só apavoram os índios, mas também lhes fazem mal. Nem admira que, com este e outros semelhantes, que seria longo relatar, queira o demônio tornar-se temido destes brasis, que ignoram a Deus, a exercer contra eles crudelíssima tirania. (Anchieta, 1984, p. 144-145)

Permeando o aspecto religioso, há a questão da formação do jesuíta na espiritualidade própria de sua Ordem, moldada pelos Exercícios Espirituais. Estes são fontes de um processo que prescinde uma relação pessoal entre homem e Deus, em um movimento de conhecimento de si mesmo, do outro e do tempo histórico, possibilitando o florescer da subjetividade.

Vivendo no século XVI, ainda marcado pelo Cristianismo medieval ibérico, e, inserido em uma instituição religiosa com a envergadura da Companhia de Jesus, é delicada a tarefa de definir uma escrita pessoal de Anchieta. Seus valores são diluídos no conjunto Ordem à qual pertence, tornando-se quase que coletivo. Contudo, seus escritos aos poucos revelam as influências das

transformações sociais de sua época que irão trazer um “humanismo que busca seu eixo antropocêntrico” (Araújo, 2003, p. 9), e, aí sim, este “eu” começa a aparecer, destacando uma subjetividade que eclode de uma experiência de religiosidade pessoal. As cartas anchietanas irão seguir esse caminho, e aos poucos em suas linhas deixam antever o homem que se esconde por detrás dos votos feitos à Companhia de Jesus. Em carta escrita ao Pe. Inácio Tolosa, já no fim de sua vida, sua dedicação e entrega à Companhia ficam patentes. Diz Anchieta:

O Pe. Provincial me mandava licença para que estivesse em qualquer parte da província que quisesse. Não quis tanta liberdade (...) E seria grande desatino, quando eu quarenta e dois anos que deixei em tudo a livre disposição de mim nas mãos dos superiores, querer eu agora, no cabo de minha velhice dispor de mim. (Anchieta, 1984, p. 422, Carta ao Pe. Inácio Tolosa, dezembro de 1596)

Esta é a penúltima carta escrita por Anchieta de que se tem registro. É nela que, adiante, o jesuíta vai revelar dar-se melhor com os índios que com os portugueses, indicando sua opção definitiva e sua decepção para com os colonos.

Anchieta tinha plena noção da sua ação colonizadora e dos meios podia lançar mão para realizar sua catequese. Porém, a ação apostólica de sua Ordem, naquilo que é inspirada por sua espiritualidade, compreende um *eu* e um *outro* integrados não só orgânica e espiritualmente, mas sobretudo, culturalmente. Talvez aí resida a eficiência de seu trabalho apostólico, amplamente reconhecido. Porém, ainda que os indígenas acreditassem em demônios, foi justamente pelo temor que tais seres imaginários despertavam nos brasis, que Anchieta anteviu a possibilidade de trazê-los à fé cristã. E esse foi o espaço no qual trabalhou, contínua e criativamente, aquele que viria a ser chamado como o “Apóstolo do Brasil”, e que reconhecia a si mesmo como “o último da Companhia, José.” fórmula com que costumava assinar suas cartas, algumas vezes modificada para “o mínimo da Companhia” (cf. Anchieta, 1984, p. 122, 145 e outras).

Por fim, surge a pergunta na forma literal como Clifford Geertz a apresenta em seu texto “Estar aqui. De quem é a vida, afinal?”: “o que acontece com a realidade quando ela é despachada para o exterior?” (Geertz, 2002b, p. 171).

As cartas que Anchieta escreveu tinham um objetivo definido e todas as reunidas nas Obras Completas relatam o trabalho missionário da Companhia de

Jesus. Porém, há um público destinatário para seus informes. E, antecipando a visão mais contemporânea sobre a escrita antropológica<sup>47</sup>, Anchieta antecipa o teórico e não somente o informa como desejavam seus destinatários, mas também os implica – e a outros leitores – definitivamente na continuidade do trabalho empreendido pelos jesuítas no Brasil quando coloca nos fechos de suas cartas petições desses tipos:

(...) pedimos aos que acharem gosto em ler ou ouvir estas coisas que queiram ter o trabalho de rezar por nós e pela conversão deste país. (Anchieta, 1984, p. 145, Carta de São Vicente)

Ou

Nos santos sacrifícios e orações de Vossa Paternidade e de todos os nossos caríssimos irmãos desejamos e pedimos muito ser encomendados a Deus Nosso Senhor, para que nos dê graça, com que conheçamos e cumpramos perfeitamente sua santíssima vontade. (Anchieta, 1984, p. 205, Carta ao Geral Diogo Laines, em abril de 1563).

### 3.2. Os Sermões: Anchieta leitor de Inácio

Ao chegar ao Brasil, Anchieta encontrou aqui uma sociedade em que conviviam os nativos da terra, dotados de uma cultura e religiosidade próprias, e os colonos portugueses, muitos deles degredados e moralmente corrompidos. É, portanto, um universo sócio-cultural a ser alterado, convertido e domesticado. Nos idos de mil e quinhentos, a Europa representava

(...) um espaço mental, cultural, geográfico e humano mais ou menos unitário. O Brasil era moda, a nesga americana selvagem e descomprometida com o mundo antigo. Nesse quadro complexo é que se dão a colonização e a poética da catequese [da qual Anchieta será o principal expoente]. Aqui, a Idade Média

<sup>47</sup> V. o que diz Clifford Gertz: “Um dos pressupostos que alicerçavam os escritos antropológicos até data muito recente – o de que seus objetos de estudo e seu público eram não apenas separados (...) os primeiros deviam ser descritos, mas não convidados a se manifestar, e os últimos deviam ser informados, mas não implicados - praticamente se desfez.” (Geertz, 2002b, p. 173)

remonta aos primórdios maniqueístas da primeira cristandade, a do êxtase místico e martirológico (Araújo, 2003, p. 17).

A leitura na Colônia seguiu o curso imposto pela Metrópole e é possível saber com alguma precisão o que aqui era lido<sup>48</sup>. Anchieta empreendeu uma obra literária que retratou as exigências e leituras desse tempo, sendo identificáveis três grandes linhas de influência em seus escritos. Uma, a que diz respeito à devoção religiosa; outra, a específica às Belas Letras, que se reflete indelevelmente nas suas composições poéticas e teatrais; e, por fim, uma última respectiva especificamente às leituras de formação do jesuíta e às questões da Companhia de Jesus.

No século XVI, a Igreja representava no Brasil um espaço privilegiado de cultura, no qual claramente se destacavam os jesuítas. Quando aqui chegaram, ainda nos primórdios da colonização, os padres da Companhia de Jesus teriam trazido consigo livros. Muito embora não se tenha o registro dos títulos nem das respectivas quantidades, infere-se que tenham sido *os de devoção, aqueles necessários à tarefa evangelizadora* (Araújo, 1999, p.24). Cartas da época registram os pedidos de Manuel da Nóbrega, então provincial jesuíta, solicitando livros à Cúria Geral da Companhia, em Roma (cf. Araújo, 1999, p. 24-25). Anchieta certamente tivera acesso a esses livros. Seus biógrafos o retratam como homem devoto da Virgem Maria e dos santos, dotado de uma piedade típica de sua época a qual se vê refletida nas odes que faz ao Santíssimo Sacramento e a diversos santos, na sua prática sacerdotal e nos elementos simbólicos cristãos que inseriu em seus poemas e autos. Um outro destaque neste ponto é a precária condição de circulação de livros na Colônia, o que exigia que muitos textos fossem copiados diretamente. O próprio Anchieta, quando ainda irmão, durante muito tempo dedicou-se à cópia dos pontos que lecionava para distribuição aos alunos; isto significa um contato com os textos, que ensejava a leitura e a consequente apropriação de ideias.

Anchieta bebeu, então, da fonte da poesia medieval portuguesa onde predominavam as “formas rústicas de composição lírico-amorosa, colhidas ou

---

<sup>48</sup> Em *O perfil do leitor colonial*, Jorge de Souza Araújo faz o percurso das leituras no Brasil Colônia, séculos XVI a XIX. ARAÚJO, J. S., **Perfil do leitor colonial**. Ilhéus: Editus, 1999.

imitadas da tradição oral, com substrato humano, não divino” (Araújo, 2003, p. 16). Este tipo de poesia é também tributário da espiritualidade cristã mediterrânea e ibérica, na direta ramificação da cultura antiga, onde os sentimentos são colocados em contraponto com a tragédia de Cristo na cruz (cf. Araújo, 2003, p.16).

Em vista da forma como compôs não é impossível pensar que Anchieta muito provavelmente leu – quer em Coimbra, quer já no Brasil – os líricos hispânicos que demonstravam alguma ressonância mística, quer sejam “Fray Ambrosio Montesino, Juan Álvarez Gato, Juan de Anchieta, Pero López de Ayala, Fram López de Gusmán, Álvarez de Villasandino, López Maldonado, Jorge Manrique, Juan de Mena e Don Iñigo López de Mendonza, o Marquês de Santillana”, que teria sido sua principal influência (Araújo, 2003, p. 17).

Jesuíta que era, certamente Anchieta também teve como fonte os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. Escritos por Inácio como coroamento e registro de seu próprio processo de conversão pessoal, os Exercícios são o fundamento da mística jesuítica constituindo-se como um meio de transformação da vida baseado no Evangelho de Jesus Cristo e na obediência à Igreja e aos seus mandamentos. O praticante dos Exercícios – hoje, milhares em todo o mundo – vê-se como que marcado por um diferente jeito de ser e de se inserir no mundo. Certamente, com Anchieta não foi diferente. Antes do literato ou do político, havia o homem que um dia fizera a opção por se tornar não só sacerdote, mas jesuíta. E esta é uma condição que estará para sempre plasmada em sua alma e em suas ações.

Encontrar, pois, algumas das marcas das leituras que Anchieta fez – ou de sua prática – dos Exercícios Espirituais é tarefa ainda pouco explorada<sup>49</sup>. A oratória anchietana, contudo, é pródiga em estruturas que condizem com o código inaciano próprio dos Exercícios Espirituais. O missionário serviu-se, assim, da maneira de ser da Companhia de Jesus e de sua espiritualidade para atingir seu auditório, que em sua maioria desconhecia o método.

<sup>49</sup> Além do já citado *Pegadas na praia*, de Jorge Araújo, destaco também o trabalho de Dulce Maria Viana Mindlin que faz um interessante cotejamento do Poema da Virgem com a biografia de Anchieta e a prática dos Exercícios Espirituais. V. MINDLIN, D.M.V., “A obra literária de José de Anchieta. Aspectos da Lírica.” in BINGEMER, M.C.L., NEUTZLING, I., MAC DOWELL, J.A. (orgs.) **A Globalização e os jesuítas: origens, histórias e impactos**. Anais do Seminário Internacional. 2º vol. São Paulo. Edições Loyola. 2007, p. 161-169.

Biógrafos e testemunhas ouvidas no processo de canonização de Anchieta são unânimes em atestar as suas qualidades de pregador. Afirmam que ele era profundo conhecedor dos textos evangélicos e portador de uma memória prodigiosa. O Pe. Hélio Abranches Viotti, SJ, que organizou o volume nº 7, das *Obras Completas*, referente aos *Sermões*<sup>50</sup>, relata em sua introdução os grandes oradores que Anchieta teria tido oportunidade de ouvir ainda em sua infância canarina e mais tarde em Coimbra e no Brasil. Todos eles teriam servido como autênticos formadores, preparando o missionário para o púlpito.

Seus auditórios, contudo, não eram grandes. Acredita-se que a maioria da população fiel estivesse presente aos sermões pregados nas festas religiosas – autênticos acontecimentos sociais na Colônia. É importante lembrar que o nível cultural de seus ouvintes era bastante raso, dada a situação da vida civil e religiosa a que estavam sujeitos (cf. Viotti, 1987, p. 21). Mas, também pregou exortações aos confrades no período em que foi Provincial, público ainda mais restrito e específico, porém com um nível intelectual um tanto melhor que o das vilas.

No volume que Pe. Viotti organizou estão reunidos 20 textos entre sermões, exortações e outros denominados “recados” e “jóias oratórias”. Desse total, somente 7 possuem os textos completos. Os demais são apenas notícias e pequenos fragmentos que atestam a sua autoria. O primeiro sermão pregado por Anchieta foi o da 20ª domingo depois de Pentecostes, em Santos, no ano de 1567, quando ainda era irmão. Já ordenado, pregou pela primeira vez em 1568, na festa da Conversão de São Paulo, a 25 de janeiro<sup>51</sup>. Sobre este sermão me deterei para retomar a análise das marcas das leituras inicianas – sobretudo dos Exercícios Espirituais – na oratória anchietana. É preciso que antes, porém, nos detenhamos um pouco sobre o texto mesmo dos Exercícios.

Pode-se crer que ao tempo de Anchieta a formação do jesuíta tinha o diferencial de poder moldar-se diretamente na fonte de seu criador, Inácio de

<sup>50</sup> ANCHIETA, J. **Sermões**. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, SJ. *Obras Completas*, 7º vol. São Paulo. Edições Loyola em convênio com a Vice-Postulação da Causa de Canonização de Anchieta, 1987.

<sup>51</sup> Este sermão foi escrito em português e o manuscrito original possui 20 páginas. Está arquivado no Arquivo do Colégio Notre-Dame de Antuérpia, dirigido pelos jesuítas. Outra cópia do texto está arquivada no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. O texto evangélico que serviu de base ao sermão é o dos Atos dos Apóstolos, capítulo 9, versículos 1 a 31, que narram a conversão de Saulo e seus primeiros passos como cristão.

Loyola, ainda vivo e atuante. Essa proximidade histórica facultava a possibilidade de uma leitura direta dos desejos que moviam o fundador. Diz o Pe. Leonel Franca, no capítulo introdutório ao livro onde apresenta o método pedagógico dos jesuítas:

S. Inácio era o homem da glória de Deus. Esta expressão, que lhe volta inúmeras vezes à pena, constituía para seu espírito não uma sonoridade vazia, mas a mais rica das realidades vivas. Glória de Deus é manifestação das perfeições e excelências divinas na realização perfeita dos planos da obra criadora e redentora. Levar o homem ao conhecimento e à consecução deste magnífico destino é, a um tempo, salvar o homem e glorificar a Deus (Franca, 1952, p. 77-78).

Os registros biográficos apontam para 1522 como o ano em que Inácio teria organizado e escrito os Exercícios Espirituais<sup>52</sup>. O livro, antes de ser um texto literário é composto por uma série de regras ou exercícios aplicados a um exercitante por um outro que faz o trabalho de acompanhante – ou orientador ou diretor espiritual. Logo no início, Inácio coloca vinte anotações aplicáveis ora a um, ora a outro, e que se propõem a preparar o processo dos Exercícios. O percurso é então apresentado sob a forma de quatro *semanas*<sup>53</sup>, onde o exercitante medita sobre a vida de Jesus Cristo, em contraponto com sua própria vida e suas limitações e potencialidades. Ao longo das séries de exercícios, Inácio propõe algumas meditações específicas que objetivam conduzir o processo de conversão interior e de eleição ou discernimento. Roland Barthes analisa o texto dos Exercícios em seu livro *Sade, Fourier, Loyola* publicado no Brasil em 2005, e indica que Inácio segue as vias purgativa, iluminativa e unitiva da Teologia Clássica<sup>54</sup>, articulando as semanas em dois momentos onde há um centro demarcado: ao término da Segunda Semana, é proposto um ato de liberdade, pelo qual o exercitante escolhe, em conformidade com a vontade divina (Barthes,

<sup>52</sup> Foi utilizada a seguinte edição dos Exercícios Espirituais: LOYOLA, I. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. São Paulo. Edições Loyola, 1990.

<sup>53</sup> As *semanas* não são contadas como a divisão respectiva ao calendário civil, mas sim como períodos que englobam meditações específicas dentro do fio condutor proposto por Inácio. Assim, a Primeira Semana corresponde à meditação sobre a criação e o pecado; a Segunda, aos mistérios da Encarnação e da vida pública de Jesus; a Terceira à Sua Paixão e Morte; e, a última, à Sua ressurreição. Tudo permeado por regras que apóiam o processo de oração e de discernimento, incluídas conforme o percurso feito pelo próprio autor.

<sup>54</sup> O próprio Inácio cita essas vias na 6ª anotação que coloca como introdução aos Exercícios. V. LOYOLA, I. *op.cit.*, p. 16.

2005, p. 40). Este momento é composto por uma série de meditações conhecidas pelo nome de Chamamento do Rei Temporal.

Em geral, os exercícios propostos por Inácio seguem um mesmo formato que consiste em: a proposição da matéria a ser rezada (também chamado como *o ver a história*); a composição de lugar (onde o exercitante é instado a usar de sua imaginação e sentidos para trazer ao real a matéria da oração), a divisão da matéria em três pontos distintos para orientação do movimento de reflexão, e, por fim, um colóquio que é em si o momento de comunicação entre o exercitante e a divindade. A esses passos, adicione-se um final de avaliação e registro da oração, ou seja, a escrita do diário que embora não prevista na proposição do exercício em si ocorre na prática inaciana.

O texto dos Exercícios não é propriamente um texto literário. Esta é uma característica de Inácio que ao longo de sua vida escreveu além daqueles, um diário espiritual, parte das Constituições da Companhia de Jesus e numerosas cartas.<sup>55</sup>

Para Barthes, os Exercícios são em si um método de oração que elabora uma língua de interlocução que circula entre o exercitante e Deus, o que lhes concede uma dimensão original: não se trata de fazer a vontade de Deus, mas de encontrá-la. Para isso, reúne dois códigos: um da pergunta e o, o outro, da resposta. O primeiro é colocado no percurso próprio dos Exercícios; o segundo, no diário em que o exercitante registra sua experiência (Yunes, 2007, p. 97). Barthes assevera ainda que por sua característica interlocutória, o texto dos Exercícios é dramático.

(...) por um lado, o exercitante se assemelha a um sujeito que falasse ignorando o fim da frase que começa; vive a incompletude da série falada, a abertura do sintagma, fica apartado da perfeição da linguagem que é seu fechamento assertivo; e, por outro lado, o próprio fundamento de toda fala, a interlocução, não lhe é dado, tem que conquistá-lo, inventar a língua em que deve dirigir-se à divindade e preparar a sua resposta possível: o exercitante tem de aceitar o

<sup>55</sup> “Em tudo se registra a ‘pouca literatura’ dos textos, as denotações em lugar das metáforas, a secura do discurso por conta de anotações minuciosas, marcações excessivas que, no entanto, segundo Barthes, se estrutura como uma linguagem para ‘*levar Deus a falar*’”. Cf. YUNES, E. “Barthes leitor de Loyola”, in BINGEMER, M.C.L., NEUTZLING, I., MAC DOWELL, J.A. (orgs.) **A Globalização e os jesuítas: origens, histórias e impactos**. Anais do Seminário Internacional. 2º vol. São Paulo. Edições Loyola. 2007, p. 93. Grifos da autora.

trabalho enorme, e no entanto incerto, de um construtor de linguagem, de um logotécnico. (Barthes, 2005, p. 41).

Essa linguagem construída entre exercitante e divindade pode ser decodificada através da leitura do diário espiritual daquele que faz os Exercícios. Para Inácio, a vontade de Deus não pode ser lida no imediato, no ato dos acontecimentos, mas só é lida *a posteriori*, quando pode ser relacionada a um outro repertório de leituras – quer do exercitante, quer de quem o dirige – e que permite decifrar o encontro das duas vontades. Só quando foi forçado a parar, e, parado, encontrou um conjunto de leituras que configurou um significado à sua vida, Inácio pode ler o que Deus queria para ele próprio e, assim, pode construir uma nova vida, convertida ao amor e serviço ao próximo e a Deus. Os Exercícios Espirituais refletem, portanto, essa experiência.

Voltemos, pois, ao texto do Sermão da Conversão de São Paulo para proceder a abordagem já intencionada. O texto anchietano foi estruturado em sete partes:

- Exórdio: onde é apresentada a batalha entre Cristo e Saulo, que perseguia os cristãos;
- Proposição: o autor parte do pressuposto que o confronto ensina a vencer o mal na medida em que o homem se deixa vencer em seus pecados pelo próprio Cristo;
- 1ª parte: a transformação de Saulo em Paulo;
- 2ª parte: a necessidade de conversão pessoal;
- 3ª parte: quem foi Paulo depois de sua conversão;
- 4ª parte: quem pode ser cada um após sua própria conversão.
- Peroração: a entrada de Paulo em Damasco e na Igreja como caminhos de salvação.

Os Exercícios Espirituais seguem uma estrutura mais ou menos padrão com três preâmbulos, três pontos e um colóquio. Inácio também previu algumas formas específicas de rezar, quer sejam a contemplação, a meditação, a aplicação dos sentidos. Da mesma forma recomenda que o exercitante aproveite aquilo que

mais lhe toca à alma, parando e refletindo quando uma palavra ou frase lhe chamar a atenção ou lhe despertar algum sentimento (Loyola, 1990, p. 12).<sup>56</sup>

Anchieta iniciou seu texto citando em epígrafe a frase que lhe chamou a atenção, provocando sua reflexão quando refletiu sobre o texto evangélico a fim de preparar o sermão: “Vá, porque esse homem é um *instrumento que eu escolhi* para anunciar o meu nome aos pagãos, aos reis e ao povo de Israel.”<sup>57</sup> Toda a sua argumentação ao longo do sermão tem esse ponto de partida e chegada: Saulo é o vaso escolhido que é transformado por Deus em um novo homem – Paulo.

A primeira parte do sermão, por sua vez, corresponde ao último preâmbulo: a composição de lugar. Anchieta apresenta a história da conversão de São Paulo, inserindo-lhe a metáfora do *lobo cruelíssimo* (Saulo enquanto perseguidor dos cristãos) diante do *cordeiro mansíssimo* (o próprio Cristo), demonstrando como foram necessários a queda e o esvaziamento de si mesmo para a concretização da conversão. Anchieta recheou a história com citações de ordem moral e incluiu elementos que fazem referência ao sofrimento de Cristo em sua Paixão. Escreveu, pois, como se lesse cada linha do texto evangélico e a ela fizesse sobrepôr uma exegese que referenciasse sempre a conversão.

As segunda, terceira e quarta partes são os três pontos para reflexão. Nelas, Anchieta aprofundou sua argumentação, atualizando para seu público as questões que se apresentam a partir da conversão de Paulo e ensejando naquele o desejo de converter-se também. A última parte (ou Peroração), correspondeu ao colóquio final proposto por Inácio em seus Exercícios. Em alguns deles, Inácio propõe ao exercitante um diálogo direto ora com o Pai, ora com o Filho, ora com a Trindade e ora com Maria Santíssima. Anchieta trouxe para seu texto a presença de Maria, amparo na hora crucial da morte de Seu Filho, e a quem os homens podem também solicitar intercessão.

Mais que tais condições estruturais, o conteúdo do texto revela uma escrita inaciana. Quando apresenta, logo no Exórdio, a batalha entre Cristo e Paulo,

<sup>56</sup> Cf. Anotação nº 2 dos Exercícios Espirituais.

<sup>57</sup> At 9,15. Cf. **Bíblia Sagrada**. Edição Pastoral. São Paulo. Edições Paulinas. 1990. Grifo meu. No original: “*Vas electionis esti mihi iste*”. No texto de Anchieta, a tradução bíblica usa “vaso escolhido” em vez de “instrumento” da tradução ora utilizada.

Anchieta refere-se a príncipes e vitórias, tal como Inácio o faz na Meditação das Duas Bandeiras<sup>58</sup>. Diz o pregador:

Nos desafios de pessoas grandes como príncipes e senhores que entram em desafio sobre alguma grande empresa, como sobre um reino, condado, sói haver um grande concurso de gente de parte a parte, desejando cada uma delas que seu príncipe saia com a vitória. (...)

Ora, somos chamados a um negócio semelhante. Temos diante dos olhos um notável desafio e batalha, que se faz entre duas pessoas mui notáveis, que são Jesus e são Paulo. Há mui grande concurso de gente de parte a parte: de parte de Jesus estão todos os coros angélicos e os santos; de parte do santo estão todos os exércitos infernais dos diabos e dos fariseus, desejando uns e outros ter a vitória de sua parte (Anchieta, 1987, p. 60).

É próprio da escrita de Inácio a colocação das figuras das cortes celestes (anjos e santos) em momentos fundamentais e solenes dos Exercícios. Anchieta, ao colocar da parte de Jesus também os *coros angélicos e os santos*, atribui solenidade ao seu texto, tal como fazia o fundador.

A Paixão de Cristo é um elemento presente no texto de Anchieta. Não só como resquício da retórica medieval que lhe é própria, mas também como o meio capaz de provocar a repulsa ao pecado. Nos Exercícios, ao iniciar a Terceira Semana, na qual são contemplados os mistérios da Paixão e Morte de Jesus Cristo, Inácio coloca a graça a ser pedida:

O 3º *preâmbulo* é a petição do que quero. Aqui pedirei dor, sentimento e confusão porque por meus pecados é que o Senhor vai à Paixão. (Loyola, 1990, p. 110, grifo do autor).

E diz Anchieta:

Antes, com o mesmo agulhão de minha morte te quero aguilhoar e vencer, usando contigo de misericórdia. E fazer-te (...) vaso escolhido, em que eu infunda minha graça, e fazer-te meu pregador (...). Para que por tua pregação se convertam os pecadores, e picados com o agulhão de minha morte alcancem o

<sup>58</sup> A *Meditação das Duas Bandeiras* é proposta ao exercitante durante a Segunda Semana dos Exercícios, quando aquele já passou pela tomada de consciência de seu pecado e já está apto a contemplar alguns mistérios da vida pública de Jesus. Inácio coloca, então, uma série de reflexões que reúne com o título completo de *Meditação das Duas Bandeiras, uma de Cristo, chefe supremo e senhor de todos nós, a outra de Lúcifer, inimigo mortal da natureza humana*. Nas meditações que propõe, convoca a imaginação do exercitante, levando-o a ver campos de batalha e os exércitos correspondentes aos combatentes e instando-o a escolher pela bandeira de Cristo.

*fruto de minha paixão que é a salvação de suas almas, (...) (Anchieta, 1987, p. 65, grifos meus).*

Na perspectiva inaciana – e cristã – o fruto da Paixão de Jesus Cristo é a salvação das almas, já que o Filho de Deus, por sua morte, redime e salva a humanidade. Portanto, reconhecer-se pecador é espetar na alma o aguilhão da cruz de Cristo, sem a qual não há salvação.

Anchieta assemelha o pecador a alguém chagado, a quem não se impõe mais sofrimento posto que endureceu o coração de tal forma que não se sente mais dor:

E se porventura me dizes, irmão que tu não persegues a Cristo como Saulo, como suspeito que estás dizendo em seu coração, este é ainda maior mal e é sinal que estás já no cabo. Herpes tens já nas feridas, pois estando tão chagado não o sentes. (...)

Vede-me aqui a vossos pés, mandai que eu farei, cortai por mim, tirai-me os herpes, de que já estava comido, sem sentir meu mal. (...) (Anchieta, 1987, p. 68-69).

A repugnância causada pelo pecado, também aparece na Primeira Semana dos Exercícios Espirituais, quando Inácio coloca o exercitante em contato com o seu próprio pecado:

*3º ponto.* Olharei quem sou eu, diminuindo-me por meio de comparações. (...) *4º)* Considerarei toda a minha corrupção e miséria do meu corpo. *5º)* Ver-me-ei como uma chaga e tumor de onde saíram tantos pecados e tantas maldades e veneno hediondo. (Loyola, 1990, p. 50, grifo do autor).

A proposição da conversão foi apresentada por Anchieta no texto de seu sermão através da meditação dos Mandamentos da Lei de Deus. Assim, discorreu sobre a aplicação concreta de normas como *Não tomar o nome de Deus em vão* (2º Mandamento); *Não matarás, não furtarás, não levantarás falso testemunho* (5º, 7º e 8º Mandamentos). Por sua vez, Inácio apresenta ao exercitante como *primeiro modo de rezar* a reflexão sobre os mandamentos como uma das formas de rezar, estendendo-a aos Pecados Capitais, às Três Potências da Alma e aos Cinco Sentidos. Constitui, pois, esta reflexão em uma via de como examinar a consciência e tomar tais referências como paradigmas de comportamento. Isto

tudo está previsto no conjunto de meditações intitulado *Três modos de orar* (Loyola, 1990, p. 133-136).

Assim, para Anchieta, exortar à prática dos Mandamentos era a possibilidade de conversão da Vila de São Paulo:

Por estes buracos se tem coado e derramado todo o licor da antiga devoção e virtude que havia em ti. (...) Muita devoção e virtude havia em ti. (...) Que olhos de bruxas infernais te enfeitiçaram e te lançaram a perder? *Bene currebas* [Quem foi que colocou obstáculo para que vocês não obedeçam mais à verdade], Vila de São Paulo, pelo caminho dos mandamentos de Deus, para seres vaso escolhido como ele. Quem te esburacou e fendeu e fez entornar o licor da graça que tinhas? (Anchieta, 1987, p. 75, grifos do autor).<sup>59</sup>

E, encerra, conclamando a que tal como Paulo outrora entrou em Damasco para revestir-se de homem novo, o povo também se prepare para que tendo se convertido através da adesão à Cruz de Cristo, possa entrar na cidade celeste. Tal como Inácio prevê nos Exercícios, Anchieta exortava à conversão contínua e pessoal para o alcance da salvação. E convidava pois o povo ao diálogo com Deus pela intercessão de Maria, presente na hora da morte de Seu Filho.

Assim como citaram seus biógrafos, era tal a comunicação de Anchieta com Deus, que o jesuíta vivia como um autêntico contemplativo na ação. Sua pregação, portanto, não poderia prescindir dessa característica que lhe era tão própria. E assim como suas devoções particulares lhe eram gravadas na alma, a adesão à Companhia de Jesus e à prática dos Exercícios Espirituais, também deixaram nele uma marca de Inácio, por ele lido e apropriado na medida em que lhe era possível passar ao povo. À sua maneira, Anchieta apresentava os passos do fundador aos seus ouvintes. Inácio registrou sua experiência espiritual como exercícios para preparar e dispor a pessoa para tirar de si afeições desordenadas e, assim, encontrar a vontade de Deus (cf. Loyola, 1990, p. 11-12). Anchieta, por sua vez, explicava o Evangelho dando-lhe as cores do desejo e aventura, imagens literárias que falavam ao afeto de seus ouvintes e inseria na medida do possível as mesmas imagens usadas pelo santo em seus Exercícios. Talvez tenha sido esta a forma que encontrou para se fazer ouvir. Talvez tenha apenas aprendido na letra

<sup>59</sup> Tradução cf. Gal 5, 7. **Bíblica Sagrada**. Edição Pastoral, *op.cit.*

de Inácio a utilizar o que era próprio do outro, para dele extrair os frutos desejados.

Como dito, o *Sermão da Conversão de São Paulo* foi o primeiro a ser pregado pelo Pe. José. Nesta ocasião, ele já contava com 15 anos de andanças missionárias em terras brasileiras, portanto tempo suficiente para conhecer sua gente e seus desafios. Aos poucos, sua pregação vai demonstrando o fruto de sua prática de discernimento que ao final da vida o colocará definitivamente ao lado dos índios. Assim é que anos mais tarde, em um sermão pregado em Santos, provavelmente no ano de 1574, mostrará oposição frontal à expedição que partiria para o sul para captura de índios em Santa Catarina. Disse ele, então:

Eu sou o cão da casa do Senhor, não hei de deixar de ladrar. Digo-vos, da parte de Deus, que não deixeis sair deste porto uns dois navios, que estão de verga d'alto para fazer viagem aos Patos, índios que estão de paz conosco e são amigos nossos, a cativá-los com suas costumadas e injustas traças. De outra sorte hão de ver os que foram a ira do Céu sobre si e não de morrer miseravelmente. (Anchieta, 1987, p. 29)

A oratória de Anchieta proclamava a *libertação do jugo de Satanás, do pecado e da morte. Pregou a salvação*. (Viotti, 1987, p. 19). Seus sermões também aludiam aos santos e às devoções que lhe eram caras. Mas, possuíam também um conteúdo moral, que se aplicava às fatos e práticas sociais e políticas. Se do púlpito o padre *falava como um santo, com grande espírito e comoção dos ouvintes*<sup>60</sup>, foi também daquele lugar que pode denunciar injustiças e expressar seu descontentamento com o proceder dos colonos em relação aos índios.

### 3.3. O canto do canário

Do período em que viveu e estudou em Coimbra, José de Anchieta herdou o apelido de “Canário”, alusão não só à sua origem canarina, mas à facilidade com que produzia versos e canções, dos quais, infelizmente, não se encontra qualquer

<sup>60</sup> Cf testemunha no “Processo da Bahia”, o Pe. Baltasar Fernandes. Este testemunho é citado na introdução do Pe. Helio Abranches Viotti, no compêndio relativo aos *Sermões*, op.cit., p. 9.

registro. A produção lírica de Anchieta de que se tem notícia foi toda ela empreendida em terras brasileiras. Aqui ele tornou líricos “elementos de uma poética para os nunca-iniciados de uma América exótica e colonos rudes, cuja assimilação, precaríssima, no entanto persistia em cativar para os objetivos da catequese e do projeto colonizador” (Araújo, 2003, p. 282).

Dos tempos de estudante em Portugal, ficaram influências que marcaram indelevelmente a sua forma de poetar. Anchieta foi aluno de Humanidades Clássicas, o que incluía o ensino do Latim e do Grego. Remontando o percurso de leituras do jesuíta à essa época, Jorge de Souza Araújo aponta que ele teria lido os grandes cancioneros tradicionais ibéricos, de inspiração medieval e cunho religioso. Diz o pesquisador:

A tradição católica medieval, a liturgia das Escrituras, a plástica orientalidade, o influxo profundo dos profetas, o verbo escolástico dos doutores, tudo isso molda o estilo anchietano, onde o erudito e o popular se casam para expressão fluente da graciosidade vicentina e da graça mística. (Araújo, 2003, p. 283)

Em seus poemas, ele aos poucos deixa transparecer uma subjetividade nascente, denotada em devoções especiais e em um estilo simples que harmoniza sentimentos contrários, céu e inferno, morte e salvação. Porém, sua poesia contribuiu para a fixação de um imaginário que remonta ao medievalismo, ainda que indicasse uma possibilidade de uma relação pessoal entre homem e Deus. Os poemas eram declamados em festas ou outras ocasiões religiosas e possuíam um ritmo que fixava a doutrina que se transmitia – muitas vezes eram musicados – aproximando do cotidiano daqueles homens as imagens cristãs. Anchieta escreveu poesias e canções nas várias línguas com as quais já lidava no Brasil. Essa característica tem relação direta com a intenção catequética e doutrinadora de seu trabalho missionário. Nicolás Tapias assinala que à época de Anchieta era natural que o latim e o espanhol fossem reconhecidos como as “línguas da cultura”, em face dos acordos políticos estabelecidos de então, que reconheciam o latim como a língua universal da cristandade e o espanhol, língua universal do império cristão.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Desde 1580, com a anexação de Portugal à Espanha e a entronização de Felipe II como rei, essa ideia se consolidava. V. TAPIAS, N.E. “Anchieta e Nóbrega: Jesuítas fazendo a história do Brasil”, in BINGEMER, M.C., MAC DOWELL, J.A., NEUTZLING, I. (org). **A Globalização e os Jesuítas**. Origens História e Impactos. Vol. I. São Paulo. Edições Loyola. 2007, p. 238-239.

Por outro lado, havia o público nativo e para este Anchieta compôs em tupi. Mais que exaltar as virtudes de uma língua rica em sonoridade, o jesuíta precisava aproximar universos simbólicos distintos, sem perder de vista a sempre presente perspectiva catequética. Retomo Jorge S. Araújo:

O duplo intento [do uso do tupi em versos] era ideologizar as falas, aproximar as *verdades* do cristianismo aos *sentidos brancos*, tomando o aprendizado da língua geral dos nativos como tática facilitadora dos objetivos da catequese, de par com o projeto colonizador em quebrar as resistências indígenas, sufocar sua cultura, transplantá-las integralmente para a cultura portuguesa e fixar os fundamentos da expressão índia na língua do colonizador. (Araújo, 2003, p. 300, grifos do autor).

Anchieta demonstrou na sua poesia algumas de suas devoções pessoais, revelando na escrita aspectos de sua intimidade com Deus e que aparecem não somente como efusão de uma subjetividade, mas também como marca de suas leituras e influências. Assim, fazem parte do seu repertório a devoção mariana, aos santos e ao Santíssimo Sacramento, os aspectos litúrgicos e a piedade, como é possível notar neste pequeno trecho do poema *Vitima que aplacas*<sup>62</sup>.

És, com corpo real, real Deus soberano;  
Com real divindade és realmente humano.  
Inaudito presente, és dom derradeiro  
Que ao morrer nos deixou seu gesto alvissareiro.  
Monumento e penhor de um amor que não finda,  
Quando ao Pai pela morte ia encetar a vinda.  
Ó plena exultação d'alma casta e conforto,  
Salve, de todo amante, ó delicioso porto!  
(Anchieta, 1975, p. 61)

Aos poucos, sua poesia começou a fazer parte do cotidiano das vilas. Relata Pero Rodrigues citado pelo Pe. Armando Cardoso na “Introdução” que faz ao livro *Poemas eucarísticos e outros*:

Outras muitas obras compôs em diversos tempos, porque tinha para isso muita graça e facilidade, em todas as quatro línguas que sabia, latina, portuguesa, espanhola e brasílica. Mudava cantigas profanas ao divino e fazia outras novas à honra de Deus e dos Santos, que se cantavam nas igrejas e pelas ruas e praças,

<sup>62</sup> Os poemas que serão citados foram extraídos do livro ANCHIETA, J. **Poemas eucarísticos e outros**. De Eucaristia et allis – poemata varia. In *Obras Completas*. 2º volume. São Paulo. Edições Loyola, 1975. Tradução, introdução e notas desta edição feitas pelo Pe. Armando Cardoso, S.J.

todas mui devotas, com que a gente se edificava e movia a temor e amor de Deus (Rodrigues apud Cardoso, 1975, p. 19).

Esta qualidade de Anchieta para verter *cantigas profanas ao divino*, Nicolás Tapias vê como característica de sua habilidade contrafatora<sup>63</sup>, identificadora por excelência da intencionalidade de sua poesia. Decerto que para o jesuíta não importava o tipo de poesia a ser composta, se tradicional, culta ou popular, mas como ela poderia ser utilizada para sua missão. Não havia pretensão artística em seu trabalho literário, mas uma evangelização a empreender.

O Pe. Cardoso aponta para o uso da paráfrase como característica da poesia de Anchieta, indicando que embora utilize ideias de outros textos usados como modelo, não é *um simples decalque*, mas uma composição que requer arte, *onde pode caber muita inspiração própria, tanto em luz de conceitos como em calor de vida e coração* (Cardoso, 1975, p. 14).

O fato é que da pena de Anchieta saíram canções e poemas que caíram no gosto do povo, aproximando-o das imagens que o jesuíta desejava plantar no coração dos catequizandos. Sua poesia revestiu-se de elementos simples, aproximando Deus do homem, conferindo-lhe um nome e tornando o divino presente aos sentidos do corpo. Assim é que a devoção pessoal do jesuíta ao Santíssimo Sacramento servirá perfeitamente a esse intento e o corpo de Cristo tornado sacramento passa a ser alimento para jornada, força para a vida, remédio para os males. Como em outro trecho do poema *Vítima que aplaca*<sup>64</sup>, já citado:

Manso alívio do pobre, obra do desditoso,  
viva honra e viva glória ao que já frui do gozo!  
Oh! Que graça tão nova, e não dada aos de antanho,  
Ó que ricos cristãos de tão sublime ganho!  
*Pois vítima se fez a viajadores incréus,*  
*e comida e bebida a degredados réus.*  
*Aos que gozam na pátria ele é pão, ele é prêmio,*  
*e os sacia e refaz em seu glorioso grêmio.*  
(Anchieta, 1975, p. 61, grifos meus)

<sup>63</sup> Segundo Tapias, o termo *contrafactum* foi adotado por Bruce Wardropper para definir uma obra literária cujo sentido é substituído por outro sagrado. Essa substituição pode manter o metro, a rima, e até mesmo o pensamento, desde que não contradiga o sentido divinizador. (TAPIAS, 2007, p. 237)

<sup>64</sup> *Hostia quae placas*, no latim original.

A devoção ao sacramento da Eucaristia ainda possibilitou à Anchieta fazer uma crítica aos rituais nativos da antropofagia, colocando em contraponto ao ato de comer a carne dos inimigos para dela roubar-lhes as forças e as qualidades, a comunhão com o corpo e o sangue de Jesus Sacramentado como vias de acesso à graça divina da salvação. Como segue no poema:

Do Autor da vida o corpo adorável se ingere,  
mas nenhuma violência a santa carne fere.  
Com todos, a hora toda, este pão se reparte,  
inteiro em todo o tempo, inteiro em toda parte.  
Este exterior de pão, que nos olhos se aceita,  
ao triturar de mós humanas se sujeita.  
Na carne oculta, mel e vigor lhe consome  
quem com mordida amante, esfomeado o come.  
Nada sofre Jesus ou comido ou bebido,  
apenas o exterior da ceia é digerido.  
*Se, após tal digestão, buscas esse teu dono,*  
*sem mudança o acharás, como antes, no alto trono.*  
(Anchieta, 1975, p.63, grifos meus)

Mas, se essa forma de fazer poesia revela a devoção colocada a serviço da catequese, temos ainda uma outra vertente seguida por Anchieta que mostra a sua veia mística, onde o desejo de união a Cristo é apresentado de forma arrebatadora e efusiva. Alfredo Bosi chama a atenção para algumas composições anchietanas feitas em espanhol que seguiram essa via – talvez não por acaso, mas também motivada pela situação política já aventada por Tapias a respeito da anexação de Portugal ao reino da Espanha e a tentativa de consolidar o espanhol como a língua do império cristão.

Em sendo a mística um caminho antes de experiência que de conhecimento intelectual, prescinde absolutamente da relação com o outro, no caso, com o próprio Deus. Torno, pois, a citar Alfredo Bosi, para reafirmar que “a poesia de Anchieta que escreve líricas sacras já estava entrando em um outro tempo histórico e psicológico, o tempo da pessoa que escolhe aceitar ou recusar o amor de um Deus pessoal e entranhadamente humano” (Bosi, 1994, p. 92). Olhados por esse viés, chamam a atenção em seus poemas, o desejo de aniquilação da própria vontade para que Deus possa servir-se inteiramente de si, a

luta entre duas liberdades e a busca da união definitiva ao Amado. Segue um exemplo, extraído do poema *Ó Deus bondoso*<sup>65</sup>:

Oh! Queira eu te meter dentro em mim, bem no meio,  
 Tu que jorras do Pai, de seu eterno seio.  
 Ó Cristo, nosso pai, que dos gozos teus banhas  
 Os Santos, e encarnaste em virginais entranhas:  
 És sustento da mente, és um sorvo do peito,  
 Ó Deus, do coração fonte e manjar perfeito!  
 Sacias com teu sangue a garganta que estua:  
 Oh! Sorva nossa boca água da fonte tua!  
 Só aspire por ti, pão divino da altura,  
 Encontre só em ti meu paladar doçura!  
 (Anchieta, 1975, p. 55, grifos meus)

Anchieta colocou em alguns poemas o seu desejo pessoal de unir-se a Deus e o fervor de suas devoções. Este desejo de servir somente a Deus e de união definitiva com o Senhor também tem sua fonte na prática dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio. Um ponto central dos Exercícios termina exatamente com a oração em que o exercitante entrega a Deus o que tem e possui, o que quer e deseja, suas potências da alma, dispondo tudo o que tem e é para que o Senhor dele se sirva<sup>66</sup>. É mais uma marca do modo de ser e proceder do jesuíta que desponta em sua escrita literária.

Para além dos poemas devocionais e canções que escreveu, Anchieta produziu dois poemas épicos, distintos entre si nas respectivas intenções.

*De gestis Mendi de Saa*, em português, os *Feitos de Mem de Sá*, foi escrito entre 1560 e 1562 e evoca os feitos do terceiro Governador Geral do Brasil em sua luta contra os índios e os franceses. Trata-se de um épico, com 3000 versos escritos em latim. O poema foi publicado em Coimbra, ainda na língua latina, por um filho de Mem de Sá, no ano de 1563. Anchieta conheceu bastante bem o Governador, envolvido que foi com todo o episódio da guerra contra os tamoios e os franceses, que culminou na expulsão destes e na dizimação daqueles. Mem de Sá era um homem afeito à Companhia, reconhecido como de bom coração, cioso

<sup>65</sup> No latim original: *O Deus Alme*

<sup>66</sup> Trata-se da oração conhecida como Oração de Santo Inácio. Diz o texto: “Tomai, Senhor, e recebei toda a minha liberdade, a minha memória, a minha inteligência e toda a minha vontade, tudo que tenho e tudo o que possuo. Vós mo destes; a Vós, Senhor, o restituo. Tudo é vosso; de tudo dispõe segundo a vossa vontade. Dai-me o vosso amor e a vossa graça, que isso me basta” (Loyola, 1990, p. 131).

das coisas de El-rei e da Igreja. Assim, o poema anchietano assinala seus feitos com “grandiosidade homérica e de tal forma que foi publicado para enaltecer justamente a sua grandeza nobiliárquica” (Araújo, 2003, p. 213). É um texto de agradecimento e reconhecimento no qual o relato dos episódios chega aos rigores histórico e geográfico, indicando ser o seu autor participante e observador testemunhal dos mesmos.

O outro poema épico, *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, ou o *Poema da Virgem*, foi escrito entre 1563 e 1565, é talvez o poema mais conhecido de Anchieta, marcado na memória imagética pela figura do beato escrevendo suas linhas nas areias da praia de Iperoig. Também aqui a guerra contra os tamoios e os franceses está no cenário do poema, ainda que não seja sua matéria principal. O *Poema da Virgem* foi escrito por Anchieta em pagamento à promessa que teria feito à Virgem Maria para que se mantivesse vivo e casto, durante o período em que esteve refém entre os tamoios, nas negociações de paz com aqueles, nas quais se meteram os jesuítas. É uma escrita biográfica, na qual relata a vida de Nossa Senhora, numa clara elegia mariológica. Foi publicado em 1663, por Simão de Vasconcelos, também jesuíta. Sua versão em português – o original foi escrito em latim – somente veio a ser conhecida em 1940, em edição do Arquivo Nacional.

Jorge Araújo indica ser este poema *mais lírico que épico*, e indica que as frequentes alusões às Escrituras aliadas à literatura sagrada transformam-se em uma via de acesso para *a experiência ascética, eloquente, fruto da contemplação mística e do fervor arrebatado e passional* (Araújo, 2003, p. 249). Também Dulce Mindlin identifica as linhas contemplativas do poema, indicando que o autor ao narrar a vida da Virgem acaba por narrar-se a si mesmo. Cito a pesquisadora:

Não fica muito difícil inferir que Anchieta se utiliza dos Exercícios Espirituais também como paradigma formal da obra que construía nas areias de Iperoig. Ou seja, o poeta não se limita jamais a narrar tão somente a vida da Virgem Maria. Ele participa, envolve-se, compartilha a experiência que passa, assim, de ação narrada a ação vivenciada, e justamente porque contemplada em todos os tempos e modos. (Mindlin, 2007. p. 167)

O poema escrito nas areias carecia de um suporte que garantisse o seu registro mais definitivo, já que o jesuíta não dispunha de papel em seu exílio junto aos índios. Ainda que seus biógrafos atestem-lhe a prodigiosa memória, seria

ingênuo considerar que somente ela teria sido a portadora de um texto tão extenso. Aqui, o recurso da contemplação alia-se à memória como o recurso que viabilizou a experiência pessoal de Anchieta, marcando-lhe a alma e permitindo-lhe, após o retorno, retomar o texto poético, dando-lhe a forma final.

Se os poemas de Anchieta são ao mesmo tempo “sujeito e objeto do trabalho canônico, estética do amor sagrado, flagrantes tópicos da referencialidade místico-medieval” (Araújo, 2003, p. 297), são também facilitadores da comunicação entre a criatura e o Criador, através da palavra poética apresentada com uma simplicidade que denota pureza e devoção. Essas características facilitaram sua recepção pelos diversos públicos com os quais o jesuíta trabalhava e possibilitou a expansão de seu discurso evangelizador pelas vilas da Colônia.

### 3.4.

#### **Teatro: um sentido para os sentidos**

Da produção teatral anchietana, reúnem-se, hoje, 12 manuscritos que se consideram completos e que compõem o terceiro volume das Obras Completas publicadas pelas Edições Loyola.<sup>67</sup> Anchieta escrevia seus autos conforme o auditório que o receberia: se este era restrito aos colégios, escrevia em latim ou em espanhol; se ganhava as ruas, utilizava o português e o tupi. E possuíam uma estrutura particular, praticamente repetida em todos eles, quer seja: cinco atos, divididos *em saudação, diálogo no adro da igreja, desenvolvimento do diálogo, dança e despedida* (Cardoso, 1977, p. 235). Ressalte-se, também, que essa estrutura repetitiva e oral é bastante útil quando se trata de incutir e reforçar ideias como a fé em Cristo e o temor de Deus (Mindlin, 1997, p. 34) Anchieta produziu, enfim, uma obra teatral que excedeu em termos catequéticos, sem ter tido, contudo, qualquer pretensão artística. Trata-se de um método adaptado às exigências de seu auditório, revela uma estrutura harmônica e clara, sem deixar dúvida sobre qual era a mensagem que transmitia e dotado de uma precisão

<sup>67</sup> Edição utilizada para este trabalho: ANCHIETA, J. **Teatro de Anchieta**. Tradução versificada, introdução e notas de Armando Cardoso. *Obras Completas*. 3º Vol. São Paulo: Loyola, 1977.

cronológica e factual, como forma de aproveitar os acontecimentos sociais e da tradição católica para através deles catequizar.

Sua primeira peça, Anchieta a escreveu ainda irmão, em 1561, a pedido do Pe. Nóbrega que gostaria de ver representado um auto de Natal. Trata-se do *Auto da Pregação Universal* ou *Na festa do Natal*, peça anchietana mais representada no Brasil, com notícias de apresentação por toda a costa durante anos. Recebeu o nome Pregação Universal por ser destinada a todos, índios e colonos; a trama central traz uma alegoria do pecado original escrita em português, tupi e espanhol.

O *Diálogo do Pe. Pero Dias*, mártir, foi escrito para a festa dos mártires jesuítas que se celebrou no ano de 1574, em comemoração ao martírio de um grupo de jesuítas que vinha para o Brasil. Foi apresentado aos alunos do Colégio da Companhia em Salvador ou São Vicente (não se tem o registro correto), em língua espanhola.

Possivelmente em 1584, Anchieta teria escrito um auto completo em homenagem a São Sebastião. Deste, contudo, só restou um fragmento, incluído no volume das peças completas com o título *Excerto do auto de São Sebastião*. Sob esta forma teria também sido incluído na apresentação do auto *Na festa de São Lourenço*, padroeiro de Niterói e apresentado naquela cidade, em 1587. Este auto foi escrito em tupi, português e castelhano e conta a vitória de São Lourenço – naquela apresentação ajudado por São Sebastião – contra demônios que queriam tomar a cidade fluminense.

O período mais profícuo de sua produção teatral foi o que viveu no Espírito Santo. Lá escreveu *Na aldeia de Guaraparim*, para inauguração da igreja dedicada à Sant'anna, em 08 de dezembro de 1585. Foi escrito em tupi e é considerado uma de suas peças mais perfeita em termos de estrutura literária. Em 1589 fez representar o *Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao Pe. Provincial Marçal Beliarte*, escrito em português e tupi. Foi este auto que incentivou o pedido do então Pe. Provincial para que a Cúria Geral, em Roma, autorizasse a utilização de outras línguas nos autos teatrais que não somente o latim, o que foi concedido. (Cardoso in Anchieta, 1977, p. 58).

Em 15 de agosto de 1590, apresentou-se, em tupi, o auto *No dia da Assunção, quando levaram sua imagem a Reritiba*. O *Recebimento do administrador apostólico Pe. Bartolomeu Simões Pereira* foi escrito, em 1591-

1592, quando da visita do padre com a intenção de saudá-lo e consolá-lo, já que este se apresentava desolado por se sentir menosprezado pela Igreja. Este auto também ficou conhecido como *Auto do Crisma* e nele Anchieta utilizou o tupi e o português.<sup>68</sup>

Em português e tupi escreveu o *Recebimento do Padre Marcos da Costa*, então superior do Espírito Santo, por ocasião de sua visita às aldeias indígenas em 1596. O auto *Quando no Espírito Santo se recebeu uma relíquia das Onze Mil Virgens* – também conhecido como *Auto de Santa Úrsula* – foi apresentado provavelmente em 1595, quando chegou a Vitória/ES, uma relíquia das virgens mártires de Colônia, na Alemanha, mortas pelos hunos em defesa da fé.

*Na Vila de Vitória* ou *Auto de São Maurício* foi escrito como uma sátira da disputa empreendida pelo poder na capitania do Espírito Santo quando da morte de seu donatário. Sua apresentação foi a 22 de setembro de 1595. Foi escrito em português e castelhano (destinava-se prioritariamente aos colonos envolvidos na contenda) e é o mais extenso e bem acabado auto de Anchieta. *Na visitação de Santa Isabel*, foi a última peça escrita por Anchieta, tendo sido composta para a abertura da Santa Casa de Misericórdia de Vila Velha/ES, a 02 de julho de 1597. Santa Isabel é considerada padroeira das Santas Casas. Possui características bastante diferentes dos outros autos e de todos, é o que mais se aproxima do teatro vicentino. Foi escrito em espanhol e Anchieta, já doente, não chegou a assistir sua apresentação, vindo a morrer logo depois.

Retomo a descrição que o Pe. Maia apresenta sobre os acontecimentos que cercavam uma apresentação de seus autos teatrais como ponto de partida para a leitura feita sobre a recepção do teatro produzido por Anchieta. Diz o biógrafo:

A apresentação de uma peça teatral em São Paulo de Piratininga, ou nas aldeias em suas cercanias, era uma verdadeira festa. De muitas léguas em torno afluíam aimorés e tamoiós para assistirem aos autos. (...)

E no fim do terceiro ato, vencidos os diabos, os imperadores, os maus espíritos da floresta, os índios admirados e exultantes pelo sucesso da representação caíam num fervor carnavalesco de treme-terra, cadenciado a passo de siri-congado e ritmado de tambores, bombos, catacás e curugus. Em seguida três descargas de mosquetaria. Farta distribuição de espelinhos para os convivas, canivetinhos e estampas aos pajés, vivas a Portugal, vivas ao Brasil. *O evento agradava a todos.* (Maia, 2004, P. 23-24, grifo meu)

<sup>68</sup> Este auto serviu para fortalecer a admiração do padre por Anchieta. Mais tarde, por ocasião de sua morte, será o mesmo Simões Pereira, já bispo, que irá proclamá-lo Apóstolo do Brasil.

Os autos anchietanos foram exaustivamente representados e assistidos por seus contemporâneos – portugueses e índios, em sua maioria – e que constituíam seu público. E, foi, sobretudo, a face de sua obra que mais voltada esteve para a catequese. Não é pretensão analisar o conjunto dos autos teatrais de Anchieta a partir de uma perspectiva que envolva seus conteúdos específicos, mas sim, verificar sua eficácia enquanto instrumento de evangelização, ou ainda, de empreender um esforço de avaliação da recepção daquele menos em dados quantitativos que em uma visão que inclui o levantamento de pistas que possam denotar sua efetiva contribuição ao processo de colonização e cristianização do Brasil. Aproveita-se, portanto, aqui, o que diz Gumbrecht:

(...) a crítica literária deve intensificar seus esforços para descobrir a evidência extratextual de ações cognitivas no passado. Mas mesmo quando toda opção potencial tenha sido verificada, ainda sobrarão duas aporias: com relação a épocas passadas, sempre teremos que nos concentrar na cognição de um público privilegiado, a saber, aqueles que estiveram em posição de deixar, atrás de si, evidências de sua compreensão; e, mais ainda, sempre haverá algo problemático quanto a reunir os resultados de estudos individuais numa “história da recepção” mais geral porque tais estudos individuais normalmente não fornecem continuidade histórica. Uma forma de evitar este segundo dilema seria simular significados para as leituras daquelas épocas das quais não possuímos materiais receptivos através de reconstruções sócio-históricas fundamentadas num conhecimento social dado. (Gumbrecht, 1998, p. 39-40, grifos do autor)

Ainda que os colonos constituíssem um desafio ao trabalho dos padres missionários, eram os índios que lhes requeriam uma maior atenção. A experiência de colonização que se praticou nas Américas foi devastadora para os povos indígenas de suas regiões norte e central. Era um momento histórico bastante peculiar, em que, para aqueles, a religião dos descobridores era carregada por *cavalos e soldados, arcabuzes e canhões*, descreve Alfredo Bosi. Porém, continua o autor,

No caso luso-brasileiro, a ponte entre a vida simbólica dos tupis e o cristianismo acabou-se fazendo graças ao caráter mais sensível, mas dútil e mais terrenal do catolicismo português (...). 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. (Bosi, 1993, p.72).

Embora fossem visíveis certas características dos índios como uma dada docilidade para o aprendizado e o convívio social, muito frequentemente eles retornavam às suas práticas, mesmo já depois de batizados ou após um período de convívio mais próximo com os jesuítas. Um outro aspecto ainda, está no espanto geral do descobridor ao chegar ao Brasil e se deparar com uma população que vivia nua, falava uma outra língua e possuía rituais próprios. Era, portanto, intensa a discussão sobre se aqueles seres possuíam ou não uma alma e, caso sim, se era possível, então, que esta fosse conformada aos preceitos cristãos.

No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega deixa claro que acredita serem os índios portadores de uma alma e traça as linhas mestras do trabalho evangelizador a ser empreendido pelos missionários. No texto, desenvolvido literariamente, percebe-se o fio do pensamento de Nóbrega: *os índios são capazes de se converter em direito, porque são homens, e de facto, porque muitos já se converteram*. (Leite in Nóbrega 1954, p. 45, grifos do autor). Importava, porém, criar condições extrínsecas a eles, para que a evangelização fosse facilitada e efetiva, o que requeria da parte dos jesuítas, uma busca constante de aperfeiçoamento do modo de evangelizar.

Ao integrar o projeto colonizador, Anchieta agrega àquele a sua observação sobre como os índios *estimavam a música, a dança e as festas de ritos e espetáculos*. (Cardoso in Anchieta, 1977, p. 15). Dessas observações iniciais, cria uma obra teatral moldada definitivamente como um instrumento capaz de atrair e fixar o índio junto à Igreja. Desta forma, seu teatro vai incorporar tanto elementos rituais e mitos indígenas, quanto a personificação dos vícios e virtudes morais já em uma perspectiva de também atingir os colonos. Todos esses elementos compõem uma série de alegorias que são contrapostas à doutrina cristã e que se aliam a uma forma de representação que inclui eloquência, poesia, canto, música e todo tipo de ornamentação possível. Seus palcos são os adros das igrejas, os portos, as ruas das vielas e os colégios.

O teatro de Anchieta é feito de exemplos. Assim, adaptou aberturas e despedidas do cerimonial indígena, incluindo nele cantos, danças e episódios líricos advindos do cancionero popular religioso e medieval. Com isso, viabilizou uma prática catequética e possibilitou a *assunção de uma linguagem teatral em seus múltiplos sentidos, linguagem esta de maior eficiência para seus*

*espectadores e não leitores.* (Araújo, 2003, p. 327). Além disso, são percebíveis a influência do teatro vicentino e medieval, dos quais Anchieta herdou os componentes estéticos e plásticos, aproximando a cultura indígena à cristã – ou o profano do sagrado – para realizar sua catequese.

Nos primórdios do processo de colonização do Brasil, era comum a aceitação como convertido do índio apenas batizado, sem que este tivesse sido efetivamente catequizado e levasse uma vida cristã. Esse modo de proceder foi um dos motivos que levou o Pe. Manuel da Nóbrega a escrever o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, demonstrando um novo olhar dos jesuítas sobre o entendimento do processo de conversão, que ensejava além de batizar, também catequizar, dentro de uma perspectiva de que só com o conhecimento – racional e sensorial – dos fundamentos evangélicos era possível uma conversão plena, ou seja, o *con-vertere*, o tornar nova a vida.

A experiência de Inácio de Loyola, profundamente arraigada naqueles jesuítas, fundamenta uma espiritualidade antropologicamente integradora<sup>69</sup>, que entende como complementares as experiências sensível e prática, vias de acesso a um processo contínuo de conversão, de conhecimento das coisas de Deus e da Igreja e de aprimoramento espiritual. Claro está que não era pretensão dos jesuítas aplicar aos índios os Exercícios Espirituais de Santo Inácio, metodologia que traz em si algumas exigências particulares, claramente não apropriadas àquelas circunstâncias. Por outro lado, o agir dos jesuítas era ele mesmo plasmado por essa metodologia, daí a aplicação prática de certos conceitos e formulações próprias daquela. Assim é que Anchieta tinha nos Exercícios Espirituais a fonte de toda uma concepção sobre a aplicação dos sentidos humanos ao processo de evangelização e, sobretudo, ao teatro que desenvolveu, percebendo a possibilidade de, através dele, produzir uma presença concreta do imaginário cristão, na tentativa de sua assimilação pelos índios e colonos.

A indicação de Santo Inácio sobre a “aplicação dos sentidos” ocorre na 2ª Semana dos Exercícios Espirituais, quando o exercitante passa a contemplar os

<sup>69</sup> “A experiência de Deus em Inácio não o biparte esquizofrenicamente, num voo espiritual que o divorciasse do corpo e dos sentimentos, mas, ao contrário, forma a própria corporeidade. E aí, neste todo antropológico integrado e harmônico, acontecem as grandes graças místicas sensíveis que vão abrir o caminho ao Deus que é sua fonte e origem, que o vai transformando radicalmente à sua imagem.” Cf BINGEMER, M.C.L., **Em tudo amar e servir**. Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Edições Loyola, 1990, pg. 75.

mistérios da vida de Jesus Cristo. O Santo a coloca muito sucinta e simplesmente. Diz o texto dos Exercícios:

(...) será útil aplicar os cinco sentidos da imaginação à 1ª e 2ª contemplação da maneira seguinte:

122 1º ponto. Verei com os olhos da imaginação as pessoas, considerando e contemplando as circunstâncias em que se encontram (...)

123 2º ponto. Pelo sentido da audição escutarei o que dizem ou podem dizer, (...)

124 3º ponto. Pelo sentido do olfato e do gosto, hei de sentir e saborear a suavidade e a doçura infinitas da divindade, da alma, de suas virtudes e de tudo o mais, conforme for a pessoa que se contempla. (...)

125 4º ponto. Exercitarei o sentido do tato, abraçando, por exemplo, e beijando os lugares que estas pessoas tocaram com os pés, ou onde se detiveram, (...). (Loyola, 1990, p.76-77, grifos do autor)<sup>70</sup>

Antes mesmo de chegar a esses pontos – apresentados já na metade do percurso inaciano – Inácio coloca na 2ª anotação preparatória aos Exercícios, que o que mais importa na experiência que propõe não é a exegese ou o conhecimento que dela pode advir, mas o *sentir e saborear as coisas internamente* (Loyola, 1990, p. 13). Dessas duas indicações afere-se a importância que o Santo dá à experiência sensorial em sua metodologia espiritual.

De fato, a mística inaciana tem como centralidade a pessoa de Jesus Cristo Ressuscitado, portanto vivo e concreto (dentro da ótica cristã, obviamente). Aplicar os sentidos à contemplação imaginativa das cenas de sua vida relatadas pelos Evangelhos tem por objetivo corporificar a experiência meditativa feita através da oração. Portanto, é lícito considerar que a aplicação dos sentidos na concepção inaciana produz uma presença sensível, induzindo a pessoa a uma experiência também sensível em sua relação com o Transcendente.

Note-se que Inácio não fala dos sentidos espirituais, mas dos sentidos da imaginação, os quais, por sua vez são “alimentados” pelos cinco sentidos corporais, fontes da sensibilidade humana e, por conseguinte, de sua afetividade. Deste modo, pretende-se uma orientação da sensibilidade ou uma mobilização desta, aqui, desejadamente, em uma direção evangélica, no sentido de atrair o homem para Cristo (cf. Cigoña, 1993, p. 9). Santo Inácio concebe, pois, a

<sup>70</sup> No contexto em que esses pontos são colocados dentro do processo dos Exercícios Espirituais, trata-se da contemplação de cenas evangélicas da vida de Jesus Cristo. Portanto, as pessoas mencionadas são aquelas que conviveram com Jesus, quer sejam – além dele próprio – sua Mãe, são José e todos os santos apóstolos.

aplicação dos sentidos como um todo, corpo e alma, levando a sério a função de mediação exercida pela imaginação que assume um caráter ambivalente, *onde o real se faz presente de modo irreal*, fazendo a pessoa caminhar em direção a Deus. (cf. Kolvenbach, 1990, p. 43).

O uso dos sentidos corporais, pois, é fundamental na mística inaciana; quer por seu caráter integrador, quer por sua natureza mobilizadora. Dentro da metodologia dos Exercícios é imprescindível a integração *entre experiência e práxis, entre o “sentido” e o praticado*, tornando a experiência de evangelização em uma autêntica *práxis sentida e experimentada*, (Bingemer, 1990, p. 375, grifo da autora) configurando, assim, definitivamente uma alma convertida.

A face catequética da produção teatral de Anchieta traz a representação de um mundo estranho ao indígena. Influenciado pelas alegorias e personagens do universo cristão, Anchieta precisa fazer ver aos seus espectadores que existe uma outra realidade que se apresenta de forma primordial segundo uma ordem do *sensível, do visível, do audível, do tangível*. Portanto, o mundo que o texto poético vai significar ultrapassa um discurso informativo, mas necessariamente obedece uma ordem que atravessa os sentidos (cf. Zumthor, 2007a, p.78).

Com o passar dos anos, os missionários jesuítas foram percebendo que a estrutura social e religiosa indígena não contemplava rituais consagrados a Tupã e que o centro doador de um sentido religioso não estava em liturgias ou em comemorações da lembrança de seus mitos, mas em um culto dos mortos, que se revelava “no conjuro dos bons espíritos e no esconjuro dos maus” (Bosi, 1994, p.69). Anchieta empreende, então, uma escrita teatral de fundo maniqueísta, apresentando a eterna luta entre o Bem e o Mal, entre Deus e os Demônios<sup>71</sup>. Isto não significava a tentativa de fazer emergir uma nova pessoa, mas dar ênfase à superioridade do Deus cristão sobre os maus espíritos que os índios tanto temiam.

Os jesuítas também já tinham percebido certas características dos gentios que denotavam um especial gosto pela participação nos rituais sociais e religiosos dos colonizadores. A isso, somava-se seu gosto pela dança e pela música. Neste cenário, o teatro encaixou-se como um veículo perfeitamente adaptável às

<sup>71</sup> Considere-se nesse sentido não somente o Deus Trinitário dos cristãos, mas também toda a sua corte celeste de anjos e santos. Da mesma forma, não somente o Demônio (ou Anhangá para os índios) mas toda a sorte de outros espíritos e alegorias malévolas. V. BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 67-68.

necessidades de evangelização e, dessa forma, cabe perfeitamente aqui a conceituação de Paul Zumthor para o termo *performance*: “ato teatral, em que se integram todos os elementos visuais, auditivos e táteis que constituem a presença de um corpo e as circunstâncias nas quais ele existe” (Zumthor, 2005a, p. 69). E acrescenta-se: “performance designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente. A palavra significa a presença concreta de participantes implicados neste ato de maneira imediata” (Zumthor, 2007b, p. 50).

Portanto, é plausível considerar o teatro anchietano como sobremaneira performático na medida em que ensinava a produção de um sentido através da personificação alegórica, da audição, da cenografia, da música e da encenação ritualística. O jesuíta sabia bem da importância de uma potencialização dos sentidos para apreensão do mundo e para a produção de experiência sensível. Acreditava, certamente, que através de ambas contribuía para um efetivo processo de conversão e evangelização. Seus personagens e a representação de seus autos, na forma em que eram estruturados, evocavam um mundo que ia além dos limites formais, como que a trazer presente outras estruturas culturais e a produzir um encantamento tal que visava fixar o espectador em um único lugar, transmitindo a ele um *sentimento arrebatador de unicidade*, através da construção de um sentido integrado e perfeitamente compreensível à realidade de sua plateia (Greenblatt, 1991, p. 256).

Tal como diz Gumbrecht, o significado etimológico de representação, traz a ideia de re-presentificação, que é, em si, um fazer presente de forma renovada aquilo que estava ausente (Gumbrecht, 2001, p.11). E assim o faz Anchieta: torna presente os valores cristãos que deseja transmitir para seu público, ora os re-presentificando aos colonos que deles já tinham conhecimento, ora os apresentando aos gentios, de uma forma que estes pudessem identificá-los à sua cultura, o que lhes facilitava a compreensão.

A atividade apostólica de Anchieta foi intensa em seus dez últimos anos de vida. Nesse período vai se tornando claro para ele o poder do teatro sobre o povo: uma transmissão da “fé que primeiro entra pelo ouvido, inclinado a crer pela graça divina, se confirma fortemente pelos olhos que vêem, concretizando em personagens da vida real, o mal que devem evitar, o bem que devem praticar” (Cardoso in Anchieta, 1977, p. 23). Com essa perspectiva, utilizou uma estrutura

em seus autos que repete de alguma forma o que viu ser representado nas festas indígenas, trazendo, portanto, para sua obra uma similaridade estrutural compreensível para os índios. Assim, aproxima-se deles e os insere nas apresentações, transformando-os em personagens ativos no palco. Faculta-lhes o tocar, o cheirar outros objetos, o ouvir e o falar outras línguas. Em outras palavras, amplia neles uma apreensão do mundo cristão através dos sentidos aplicados como mediadores da criação de um novo imaginário que passa não só a perceber, mas sobretudo a experimentar sensorialmente.

Todos os autos anchietanos trazem as figuras dos demônios e dos anjos ou santos. Os primeiros sempre são caracterizadamente indígenas: possuem nomes dos índios inimigos, utilizam das práticas indígenas para aterrorizar a população e são vestidos com frangalhos o que lhes dava uma feição de medo e repulsa. Os jesuítas sabiam do medo que os índios tinham de seres que consideravam malévolos; acreditavam que estes atravessavam seus caminhos e lhes faziam mal. A menção a essa crença, tipicamente indígena, Anchieta incluía nas peças normalmente no desfecho do ato principal. Nas demais partes, vinham os elementos de ação e rituais, incluindo-se música, procissões ou danças (cf. Cardoso, 1977, p. 53).

Um trecho do 2º ato do Auto *Na festa de São Lourenço* pode ilustrar a inserção dos seres demoníacos no teatro anchietano. Neste ato, entram três diabos que pretendem destruir a aldeia com seus pecados; resistem a eles são Lourenço, são Sebastião e o Anjo da Guarda. Os nomes dos diabos – todos índios – são Guaixará, o chefe, Aimbirê e Saravaia, seus criados.

Gua: Molesta-me a boa gente,  
fazendo-me crua guerra;  
o povo está diferente:  
quem o mudou de repente,  
para danar minha terra?  
(...)  
Como eu, no mundo, quem há?  
Eu sou bem conceituado,  
eu sou o diabão assado  
que se chama Guaixará  
em toda a terra afamado!

Agradável é meu modo:  
não quero ao índio vencido,

não o quero destruído.  
Remexer o povo todo  
é somente o que eu envido.

É boa coisa beber,  
até vomitar, cauim.  
É isto o maior prazer,  
isto só, vamos dizer  
isto é glória, isto sim.  
(Anchieta, 1977, p. 145-146)

Os diabos representam, portanto, os maus costumes indígenas, dos quais o missionário deseja libertar o povo. Esse modo de representação, um tanto satírico, demonstra por um lado a repulsa que os padres tinham pelo modo de proceder indígena, por outro, ao dar aos diabos os nomes de guerreiros de tribos inimigas, evocava nos espectadores um sentimento de superioridade em relação às tribos que não se aproximavam da Igreja às quais, portanto, era negada a salvação. Com isso, Anchieta pretendia fazer nascer no índio a mesma repulsa e o mesmo sentimento de superioridade.

De maneira totalmente diversa, eram apresentados os personagens que representavam o bem, traduzido pelas figuras próprias das cortes celestes, quer sejam, anjos, santos e a Mãe de Deus. Sempre caracterizados com primor e interpretados com sinais claros de valentia e pureza, esses personagens entravam na trama, trazendo consigo a libertação das garras do mal e a previsível vitória do bem. Eram vestidos com apurado gosto e todos os adornos transmitiam sua superioridade. No mesmo auto citado, acontece o seguinte diálogo entre o anjo – que utiliza asas de canindé - e Saravaia:

Anjo: Quem está aí deitado?  
Morcego, cuíca será?  
ou larva de panamá?  
Vamos, cururu minguado!  
Sai para fora gambá!  
Arrebenta!  
Vamos, peste fedorenta!  
borá, miaritacaca,  
seboí, tamurataca!  
Sar.: Ai! morro de morte lenta!  
Quem me desperta e me atraca?  
(...)  
Anjo: Por isso és tu um imundo  
que as almas dos índios mancha

borra que és, porco do mundo  
 eu te meto no profundo...  
 (...)  
 (Anchieta, 1977, p. 160)

Os autos produzidos em comemoração às festas dos santos ou à recepção de alguma autoridade cumprem esse mesmo papel fazendo memória através da representação da história de vida do personagem central da trama. Anchieta se valia desse recurso não só para transmitir a mensagem desejada, mas também para presentificar o personagem que se representava. Com isso, criava um imaginário de heróis que venciam demônios e, da mesma forma, tornava presentes os sentimentos de ordem moral, tais como a Ingratidão, o Temor e o Amor a Deus.

Considerando-se que a apresentação de um auto teatral era também ocasião de acontecimento social nas vilas, a *performance* que se realizava no palco atingia sensivelmente índios e colonos. Anchieta utilizava todos os recursos cênicos possíveis à época para atingir sensorialmente o mais possível seu público. O *Auto da Vila de Vitória*, por exemplo, que tem como enredo a contenda sobre a sucessão na capitania após a morte de seu donatário, não é propriamente um auto catequético mas tem uma profunda preocupação com o restabelecimento da ordem moral, corrompida pela disputa do poder pelos colonos. Seu público era constituído muito provavelmente por envolvidos contenda. Anchieta faz, então, representar personagens que presentificam sentimentos e situações factuais, sem, contudo, esquecer-se de caracterizá-los como tal. Assim, a Vila de Vitória é caracterizada como uma nobre matrona, o Governo como um velho encanecido, a Ingratidão como uma velha disforme, de grande ventre e o Embaixador é um espanhol blasonador. Nesta peça os personagens Temor e Amor de Deus são os pregadores da ordem que deve voltar a reinar na cidade, tentando mostrar ao público espectador a sua própria concupiscência e necessidade de conversão.

Ao inserir atores índios em suas peças facultava-lhes o encontro não só com um imaginário cristão, mas também com a arte própria dessa cultura, expressada concretamente nas vestimentas, adornos, instrumentos e no próprio texto teatral. Assim, consegue um maior efeito de comoção estética e potencializa a persuasão ideológica através do discurso poético. O teatro de Anchieta tem muito de gestual e rítmico atingindo sua intenção de re-presentificar algo que se

encontra ausente e que, ao se tornar presente, consegue encantar e fazer ressoar os ecos da cultura e doutrina cristãs.

O processo de a/in-culturação empreendido pela Igreja Católica por ocasião da colonização do Novo Mundo passava pelas mãos dos pregadores e, por conseguinte, de sua voz e de sua mensagem. Aqueles dotados de uma veia poética tinham a peculiaridade de revelar ao homem as modalidades de seu comportamento e destino (Zumthor, 2005b, p. 124). Assim é que Anchieta maneja a sua produção literária, sobretudo a teatral onde pretende provocar em seu público a reflexão sobre a necessidade de conversão de vida.

Como todo texto, a narrativa teatral também se constitui em um sistema de combinações que garante a existência de lugares vazios que se oferecem à ocupação pelo leitor/espectador (cf. Iser, 1979, p. 91). Esses vazios possibilitam relações entre perspectivas de representação do texto e incitam o leitor/espectador a coordená-las. É através dessa relação, infere-se, que o público de Anchieta era instado à conversão. O teatro poderia ser considerado apenas como um instrumento de entretenimento, mas ao trazer à representação situações de ordem religiosa e moral, enfeitando-as maniqueísticamente em uma deliberada luta entre bem e mal, Anchieta pretendia mais: queria que seu público chegasse à conclusão da necessidade imperiosa da vitória do bem como lhes apresentava aquele, inculcando-lhe todas as nuances cristãs.

Na medida em que representificava através do acionamento dos sentidos a repulsa ao mal e o desejo do bem, Anchieta trabalhava com um instrumental próprio de uma espiritualidade para a qual a imaginação tem uma importância preponderante, atuando como uma via de captação do que Deus devia fazer para *fazer-se visível e para fazer-se ouvir* (Kolvenbach, 1990, p.46).

A mensagem universal do Cristianismo, na voz de Anchieta, foi plasmada por uma espiritualidade que preconiza a experiência sensorial. Não é errado, portanto, dizer que foi dessa forma que o Padre pretendeu criar um método de evangelização que pareceu eficaz, apesar de ensejar condições históricas para uma perfeita sedimentação, o que não necessariamente ocorreu. Deste modo, aplico o dizer de Gumbrecht sobre a influência da literatura na história:

Aparentemente a recepção literária seria um fator na estabilização, no questionamento e na evolução – em todo caso, na mudança qualitativa – de estruturas sociais existentes. Tais mudanças só podem ser realizadas indiretamente, o que sugere que os significados efetivados por leituras de textos literários modificam o campo do conhecimento social do público que é a base de sua ação cotidiana. (Gumbrecht, 1998, p. 42)

Fato é que a Companhia de Jesus foi peça fundamental na constituição do Brasil posto que aqui os jesuítas trabalharam na construção de uma unidade religiosa e cultural. Fato é também que a mesma Companhia foi expulsa do país por defender interesses contrários à Coroa portuguesa. E, fato é, por fim, que Anchieta teve uma atuação preponderante a partir de seu trabalho apostólico junto aos índios. Contemplativo na ação, tal como desejava Inácio, Anchieta não se privou de incluir no seu fazer apostólico e literário os pontos fundamentais da mística inaciana. Isso é revelado em seus sermões, cartas e ora na análise de sua obra teatral. Nisto está a maior expressão de seu engajamento à Companhia de Jesus, na medida em que faz da experiência a prática e da prática a experiência sentida.