

NÓBREGA E ANCHIETA - LEI E LÍNGUA¹

Paulo Suess

"Articular historicamente acontecimentos passados não significa conhecê-los 'como propriamente aconteceram'. Significa apoderar-se de uma memória, como ela relampagueia no momento de um perigo."

[Walter Benjamin.

Teses sobre Filosofia da História, 9ª tese]

1. Questões hermenêuticas

Depois da odisséia dos 500 anos, com suas proezas e naufrágios, astúcias e sacrifícios, navegando entre Cila e Caribde, entre o mito e a história, o "Encontro Internacional Nóbrega-Anchieta" pode ter o significado benjaminiano da "apropriação de uma memória no momento de um perigo". Esse perigo tem muitos nomes: colonização e globalização, expulsão e exclusão, conformismo e contingência. O perigo de cada época produz heróis e mitos, vítimas e astúcias. Walter Benjamin advertiu que "em cada época deve-se de novo tentar recuperar a tradição do conformismo"². O conformismo está na gesta heróica, na idealização mítica, na

¹ Palestra proferida no Encontro Internacional "Nóbrega e Anchieta", no dia 8.4.1999 (São Paulo, Centro de Estudos Portugueses / USP).

² W. BENJAMIN, *Geschichtsphilosophische Thesen* [Teses sobre filosofia da história], in idem, *Zur Kritik der Gewalt und andre Aufsätze*. Frankfurt/M., ES 103, 19712, 81 (6a tese).

defesa apologética e no fatalismo explicativo. Cultura e história em conjunto têm suas faces noturnas, mas, ao contrário do que Benjamin afirma, nem todo documento de cultura em si é necessariamente “um documento de barbárie”³. Fazer história pode significar, no sentido quase literal, des-cobrir essa face escura e escondida da cultura; re-velar a sua barbárie subcutânea; tirar os cobertores que escondem a dialética entre progresso e retrocesso. Se “cobrir a nudez” dos bárbaros era considerada uma medida civilizatória, pôr a barbárie dos civilizados a nu exige redefinir o próprio conceito de civilização e cultura.

O cristianismo colonial é testemunha e expressão do trabalho civilizatório, que emancipa e reprime; emancipa da natureza ao reprimir a sua parte supostamente desordenada; emancipa “os naturais” da fatalidade do destino, da programação biológica, dos desejos contra a sua verdadeira natureza, enfim, de sua natureza não-redimida. Oferece-lhes “origem” e “fim”, *arché* e *telos*. Os naturais do século XVI devem cultivar a verdadeira natureza, que é obra divina, na cultura e civilização dos seus colonizadores e missionários. A verdadeira natureza é natureza redimida. A religião indígena é religião natural não-redimida; é obra do “pai da mentira”, que é “homicida”⁴. Os pajés são executivos do diabo e os missionários são enviados do Altíssimo para desmascarar e expulsar esses “feiticeiros” que “têm sob seu poder a vida e a morte”⁵.

Ao pensar perspectivas de “outros 500” não precisamos obsessivamente reproduzir as partes “falhas” do passado; mas é necessário romper com o silêncio proibitivo, que faz dos desacertos da “conquista espiritual” um tabu. A “consciência traumatizada” é incapaz de ver o ator histórico com suas contradições. Não admite a fraternidade negada. A necessidade de construir heróis revela uma alienação e esconde uma injustiça. A consciência traumatizada é incapaz de inspirar uma nova caminhada histórica. A “consciência crítica”, ao contrário da “consciência traumatizada”, pode ser clemente com os “ancestrais”, porque assume com realismo a face “bárbara” da história, sem causar um “complexo de culpa”. Em avaliações arrasadoras, que muitas vezes não deixam pedra sobre pedra, não raciocina o hermeneuta, mas balbucia “a autoridade do pai” incorporado no filho. Ao “escovar a história a contrapelo”, sem “empatia com o vencedor”, podemos delinear os contornos de “outros 500”, e, sem idealização dos vencidos, é possível suscitar a faísca da esperança.

³ *Ibidem* (7a tese).

⁴ *Cartas jesuíticas I*. Cartas do Brasil. Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1988, p. 197.

⁵ J. de ANCHIETA, *Cartas*. Correspondência ativa e passiva. Obras completas, vol. 6, editado por H. A. VIOTTI, São Paulo: Loyola, 1984, p. 73, n. 13.

2. Nóbrega, o canonista

Em 1549, quando Francisco Xavier chega sem as benesses do padroado ao Japão, Manoel da Nóbrega aporta, na armada do primeiro Governador Geral do Brasil, Tomé de Sousa (1549-54), na Bahia⁶. Francisco Xavier e Nóbrega são pioneiros. Na época, a Companhia de Jesus ainda não tem experiência missionária. Apenas sete anos mais tarde, em 1556, seriam aprovadas as suas Constituições. Em contextos diferentes, os jovens missionários juntam, ao cultural e historicamente disponível, sua criatividade, inteligência e abnegação pessoal para fazer ressoar a sua “boa notícia” como notícia indispensável para a salvação das criaturas humanas. Na Europa, Nóbrega por ser “tardo na fala”, foi duas vezes preterido em concursos acadêmicos. Na Universidade de Coimbra (1542) e, um ano mais tarde, também no Colégio de Santa Cruz se fecharam as portas a sua inteligência⁷. Nóbrega era gago. Tão travada era sua língua que nunca aprendeu língua indígena alguma.

Mas, na vida dos heróis nada acontece por acaso. Segundo seu piedoso biógrafo, Franco Antônio, foi “este meio [que] tomou a Divina Providência para o tirar do mundo e o fazer um de seus grandes servos. (...) Pediu ser da Companhia. Nela entrou aos 21 de novembro de 1544”⁸. Ainda antes de se tornar missionário no Brasil, em 1546 foi nomeado primeiro “Procurador dos Pobres”, em Portugal. Os pobres e os índios sempre deram provas de uma tolerância generosa frente aos seus evangelizadores. Com os cânones, que estudou em Salamanca e Coimbra, poucas causas teria ganho nos foros seculares da Europa. No Brasil se torna co-fundador de Salvador, organiza o primeiro Real Colégio e a catequese. Caramuru, o naufrago de 1510, ajuda na tradução. No dia 14 de abril, portanto duas semanas depois de sua chegada a Salvador, Nóbrega já apresenta a Tomé de Sousa o primeiro catecúmeno que fala o português. Nóbrega é o missionário do aportuguesamento. As confissões dos índios administrou-as através de um “língua”, como o irmão Antônio Rodrigues (1516-1568), ex-soldado da conquista espanhola no Paraguai. Quando Pero Fernandes Sardinha (1552-56), bispo mal-afortunado do Brasil, questionou essa

⁶ Do Governo Geral faziam parte o Governador como chefe civil e militar, junto com um capitão-mor da costa e superintendente da armada, um provedor-mor, responsável pela fazenda e um ouvidor geral como juiz supremo. Nóbrega, com apenas 31 anos, chegou como superior com mais cinco companheiros da Ordem (Leonardo Nunes, João de Aspilcueta Navarro, Antônio Pires e os Irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome).

⁷ S. LEITE, *Breve itinerário para uma biografia do p. Manuel da Nóbrega*. Fundador da Província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570). Lisboa / Rio de Janeiro: Brotéria / Livros de Portugal, 1955, p. 28.

⁸ A. FRANCO, *Vida do padre Manoel da Nóbrega [1719]*, in *Cartas jesuíticas I*, pp. 21-69, aqui 22.

prática da confissão através de “línguas”⁹, Nóbrega partiu com Tomé de Sousa para uma visita às Capitanias do Sul. Aí, com o padre Manoel de Paiva, percorreu o planalto, e estabeleceu o lugar para uma nova missão, que viria a ser a cidade de São Paulo. Na missão do planalto, Nóbrega queria realizar a evangelização longe dos interesses coloniais da costa. Mas os missionários perceberam logo, que seu trabalho, sem o braço forte do colonizador, não seria sustentável ou teria que ser mudado radicalmente.

A geografia do planalto não conseguiu romper com o triângulo entre “missão”, “colonização” e “civilização”. A civilização do Outro é sempre um ato de colonização. A colonização da terra era o pressuposto da civilização das pessoas. O “Plano Colonizador” de Nóbrega [1558] é um “Plano Civilizador”, que visa à sujeição da natureza desordenada para emancipar a verdadeira natureza humana, redimida pela graça e codificada na racionalidade da lei natural¹⁰. Os missionários são os intérpretes dessa lei. Esse documento representa a síntese programática que norteou o trabalho missionário daquele momento histórico. Com a colonização disciplinadora, segundo Nóbrega, ganha-se “muitas almas” (n.5) e “muito ouro e prata” (n.5). “Ordem” produz “progresso”. Isso vale também para os colonos cristãos, que parecem “um povo que desconhece a Lei” e têm “tão grande ódio” (n.16) contra os índios que estorvaram “a conversão do gentio”. Pouco se pode fazer na conversão do gentio por falta de sua sujeição e por indisciplina e “estorvos dos cristãos” (n. 31). Sujeitar os índios significa “fazer-lhes guardar a lei natural” (n. 1). Frente aos índios, segundo Nóbrega, não bastam apenas “bons tratos” e “doutrina”. É preciso também aplicar castigos, sobretudo nos casos de antropofagia e rebeldia. Deve ser proibida a poligamia, a nudez e o nomadismo (n. 11). Os feiticeiros devem ser retirados das aldeias. Devia haver um “bem salariado” Protetor dos Índios para o castigo e a defesa dos nativos (n. 10). Para o abastecimento do Colégio da Bahia, Nóbrega pede “duas dúzias de escravos de Guiné” (n. 24) e para a Igreja pede “sino”, “relógio” e “campas” (n. 27). A civilização exige sacrifícios e limita o “ócio” pelo tempo cronometrado. Os “meninos do gentio”, que havia na casa dos jesuítas, “fugiram para os seus” (n. 13). Os índios expressaram a sua recusa à civilização através da fuga, da resistência combativa e da integração simulada. Quem ainda não assumiu a “civilização”, enquanto projeto de vida, como os índios, pode voltar para a cultura em que nasceu. Já os “colonos cristãos”, querendo fugir dos sacrifícios civilizatórios, só podiam voltar – regredir – para a barbárie.

⁹ *Ibidem*, Carta ao padre mestre Simão [1552], p. 141.

¹⁰ “Plano Colonizador” exposto em carta de Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa, in S. LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Tomo II, n. 66 [8.5.1558], São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, pp. 445-459.

No contexto da colonização os sacrifícios recusados representam rejeição de uma determinada imagem divina. Mas também os sacrifícios oferecidos podem representar manipulações do divino. Adorno e Horkheimer vão longe ao afirmar: "Todas as ações sacrificiais humanas, executadas segundo um plano, logram o deus ao qual são dirigidas: elas o subordinam ao primado dos fins humanos, dissolvem seu poderio, e o logro de que ele é objeto se prolonga sem ruptura no logro que os sacerdotes incrédulos praticam sobre a comunidade crédula. A astúcia tem origem no culto"¹¹, sobretudo quando o culto se torna normativo e "legal"¹². O "culto legal" ultrapassa o campo religioso¹³. Adorno/Horkheimer mostram essa astúcia como expressão da modernidade na figura de Ulisses. No raciocínio do organizador e canonista Nóbrega não haveria também a astúcia de Ulisses?

Um episódio interessante é a intervenção de Nóbrega para sanar o casamento de João Ramalho com a filha de Tibiriçá. João Ramalho era casado em Portugal, quando chegou, entre 1508 e 1511, ao Brasil, onde se juntou a várias mulheres¹⁴. Para os jesuítas a escravização dos índios e os matrimônios irregulares dos portugueses foram "pecados mortais". "Poucos há que possam ser absolvidos" relata Nóbrega logo no início de sua atividade missionária ao provincial de Portugal¹⁵. João Ramalho teve uma grande influência na Capitania de S. Vicente e no planalto, mas, por causa da sua situação canônica, estava excomungado da Igreja. Um dia, o padre Leonardo Nunes, que celebrava missa no sítio em que João Ramalho morava, convidou o velho português a sair da capela. "Estando publicamente excomungado, - lembra S. Leite - não se podia celebrar missa na sua presença. (...) João Ramalho saiu com dois dos seus filhos. Acabada a missa, foi tirar satisfações a Leonardo Nunes, ameaçando-o com um pau"¹⁶. Juntaram-se à briga os filhos de Ramalho. Isabel, a filha de Tibiriçá, amancebada com João Ramalho, interveio a favor do padre. Pela importância de João Ramalho e sua ligação com Tibiriçá, defensor e amigo dos missionários, Nóbrega

¹¹ T. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 58.

¹² A "Primeira Missa" de 1500, celebrada por Frei Henrique de Coimbra, é um desses atos em que a astúcia do colonizador recorre à "originalidade" do culto. "Plantada a cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiro lhe haviam pregado, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o Padre Frei Henrique (...)", in S. CASTRO (org.), *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 95.

¹³ "No Brasil, a idéia de legal (e de legalidade e legalização) representa uma categoria inclusiva, na qual se detecta o amálgama sócio-histórico do jurídico com o administrativo e com o político", in R. DAMATTA, *Conta de mentiroso*. Sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 186.

¹⁴ Cf. para o seguinte: S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo II, Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Civilização Brasileira, 1938, pp. 378ss.

¹⁵ *Cartas jesuíticas I* [Nóbrega], loc. cit., p. 109.

¹⁶ S. LEITE, *História*, loc. cit., pp. 378s.

procurou uma solução canônica do caso. Escreve ao padre Luiz Gonçalves da Câmara:

“Neste campo está um João Ramalho, o mais antigo homem que está nesta terra. Tem muitos filhos e mui aparentados em todo este sertão. E o mais velho deles levo agora comigo ao sertão por mais autorizar o nosso ministério. João Ramalho é muito conhecido e venerado entre os gentios, e tem filhas casadas com os principais homens desta Capitania, e todos estes filhos e filhas são de uma índia, filha dos maiores e mais principais desta terra. De maneira que nele e nela e em seus filhos esperamos ter grande meio para a conversão destes gentios. Este homem (...) é parente do padre Paiva (...). Quando veio da terra, que haverá 40 anos e mais, deixou a sua mulher lá, viva, e nunca mais soube dela. (...) Se este homem estiver em estado de graça, fará Nosso Senhor por ele muito nesta terra. (...) Nesta terra há muitos homens, que estão amancebados, e desejam casar-se com elas e será grande serviço de Nosso Senhor. Já tenho escrito que nos alcancem do Papa faculdade para nós dispensarmos em todos estes casos, com os homens que andam nestas partes de infiéis. (...). Se o núncio tiver poder, hajam dele dispensa particular para este mesmo João Ramalho poder casar com esta índia. (...) Nisto se fará grande serviço a Nosso Senhor”¹⁷.

Pelo que se percebe, a morte da senhora Ramalho teria sido um grande alívio para o canonista. Mas, de Portugal chegou a notícia, que a legítima esposa de João Ramalho ainda estava viva. Diante da dificuldade canônica, Nóbrega deu um trato pastoral à questão e produziu gradativamente uma reaproximação entre João Ramalho e a Igreja. Dois anos mais tarde, numa carta de 1555, Nóbrega escreve que posto o remédio, todos já “gozam de paz e tranqüilidade”¹⁸. Em 24 de junho de 1562, Ramalho foi eleito para capitão-mor de Piratininga e jurou o seu cargo aos “santos Evangelhos”¹⁹. Tal juramento permite pressupor que a excomunhão de João Ramalho fora suspensa. Em 1568, dois padres o socorreram numa grave doença. Este é o relato sucinto deste socorro espiritual: Estando em pecado mortal “acudiu-lhe Deus com a confissão que ele fez boa, pondo-se em bom estado, e comungando”. Mas, João Ramalho se recuperou de sua doença. No seu testamento, de 1580, a filha de Tibiriçá não aparece como esposa, mas como criada de Ramalho²⁰. A confissão, em 1568, de um varão com mais de 85 anos, pressupõe a separação efetiva de Isabel ou a promessa formal de

¹⁷ Carta do Manuel da Nóbrega ao P. Luís Gonçalves da Câmara, S. Vicente, a 31.8.1553, in S. LEITE, (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I, pp. 521-527. Cf. S. LEITE, *História*, loc. cit., p. 381.

¹⁸ S. LEITE, *História*, loc. cit., p. 382.

¹⁹ Actas da Câmara da Vila de São Paulo, I, 14, citado in S. LEITE, *História*, loc. cit., p. 382.

²⁰ Cf. L. WASHINGTON, “O testamento de João Ramalho”, *Rev. do Inst. Histórico e Geográfico de S. Paulo*, IX, 568.

uma convivência sem relações sexuais. Para juntar as exigências formais do direito canônico ao “bom senso” da convivência de um casal em idade avançada, Isabel tinha que abandonar o título de esposa. No contexto, em que foi feito esse acerto jurídico, provavelmente pouco significava esse título. Eis o núcleo da astúcia do viajante: manter as aparências formais de uma verdade inviável, exigindo o sacrifício à custa do nativo²¹. Mas, o mimetismo nativo permitiu também a apropriação da astúcia do colonizador. Macunaíma é, como Ulisses, um destes sobreviventes astutos. Mas, também João Ramalho e Manoel da Nóbrega o são. Ramalho guardou sua “vingança” para o futuro. Nóbrega se deu por satisfeito com o presente. O herói “tem que se virar, eis aí sua maneira de sobreviver, e toda a sua glória (...) confirma apenas que a dignidade de herói só é conquistada humilhando a ânsia de uma felicidade total, universal, indivisa”²².

Nem em tudo a missão é semelhante à Odisséia. Ulisses volta disfarçado de mendigo à pátria Ítaca, onde matou os pretendentes que lotaram a casa de sua esposa fiel. De imediato só foi reconhecido por seu cachorro. Ulisses mudou apenas a sua aparência, não a sua identidade. Ramalho, Nóbrega e Anchieta não voltaram mais aos braços da pátria. Em terra estranha criaram filhos. Nóbrega e Anchieta viveram numa pobreza real. Quando os netos e bisnetos de Ramalho expulsaram do Brasil os filhos de Santo Inácio, ficou novamente evidente, que a astúcia faz parte do sistema colonial e que a colaboração dos inacianos com esse sistema tinha limites. A astúcia dos “arranjos canônicos” não lhes garantiu o futuro²³. Expulsão dos jesuítas, saques dos bens de sua missão e escravização dos indígenas – este é o momento perigoso que permite uma nova “apropriação da memória” de Nóbrega e Anchieta. Este “momento perigoso” permite repensar todo o seu trabalho missionário. Na luta pela hegemonia pró-indio romperam repetidas vezes o abraço entre missão e sistema colonial. A “fidelidade à esposa” não consiste na volta à pátria ou às origens culturais, mas na solidariedade com a vida ameaçada e mutilada. Nas repetidas expulsões, os jesuítas zelaram seu abraço com os povos indígenas, que até então cativaram em suas missões. Na expulsão, seu papel de mediadores entre sociedade colonial e sociedades indígenas foi rejei-

²¹ “O desamparo de Ulisses diante da fúria do mar já soa como a legitimação do viajante que se enriquece à custa do nativo.” W. ADORNO / M. HORKHEIMER, *Dialética*, loc. cit., p. 66.

²² W. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialética*, loc. cit., p. 63.

²³ “Tudo tem limites”, diz a prostituta no filme “Central do Brasil”, quando a criança órfã estava para ser vendida pelo preço de um aparelho de televisão. Expulsões dos jesuítas: de Paraíba em 15.3.1593; em 1640 foram por 13 anos expulsos de Santos e São Paulo; 1661 expulsão do padre Antônio Vieira e companheiros; 1759 expulsão de todos os jesuítas do Maranhão e do Brasil. Cf. E. HOORNAERT, *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/1, Petrópolis: Vozes, 1977, p. 43.

tado, e involuntária e silenciosamente se delineou no horizonte o que hoje chamamos “a opção pelos povos indígenas”²⁴.

3. *Anchieta, o “língua”*

Que a cultura dos tupinambá era demoníaca, Nóbrega e Anchieta já sabiam pelos seus manuais teológicos, antes de chegar ao Brasil. O mundo do Outro era considerado o mundo da “sem-graça”. Nesta questão fundamental, a realidade confirma apenas as previsões teológicas. Somos “guerreiros contra o diabo e a carne”. É preciso “vencer o diabo, mundo e carne, que continuamente contra nós pelejam e trabalham por nos vencer”, exorta o missionário em seu “Sermão da Conversão de S. Paulo”²⁵. A terra dos povos indígenas deve ser libertada “do grande cativo em que está do demônio”²⁶. A “perdição” do Outro era o pressuposto da empresa missionária. No corpo a corpo com os povos indígenas, Nóbrega e Anchieta procuravam convencer seus interlocutores de sua situação não-redimida.

Muitas das análises do “Plano Colonizador” já se encontram na primeira carta de Anchieta, depois de ter vivido poucos meses em Piratininga²⁷. Os povos indígenas devem viver aquilo que são: “Seres racionais, fazendos-lhe guardar a lei natural”²⁸. Para os missionários quinhentistas, os Tupinambá da costa do Brasil testemunham como a natureza, afetada pelo pecado original, é pobre e fraca frente à graça. Só a graça permite vencer a natureza ainda não redimida. As nuvens sombrias do agostinianismo encobriram o céu católico e protestante da conquista espiritual²⁹.

Para a cristandade colonial e seus missionários, a sociedade tupinambá representa essa humanidade “sem graça”. Desde ângulos bem diferentes de jesuítas ibéricos (Nóbrega, Anchieta, Cardim, Monteiro), de franceses (Abbeville, Évreux, Thévet e Léry – capuchinhos os primeiros, Calvino o último), de portugueses (Pero de Magalhães Gandavo e Gabriel Soares de Sousa) e do náufrago alemão Hans Staden,

²⁴ Nesta tradição se insere o assassinato do Ir. Vicente Cañas S.J., missionário junto aos índios Enawene-Nawe, encontrado morto em 16.5.1987 no rio Juruena (MT), vítima da agressão dos invasores da área indígena salumã.

²⁵ *Cartas jesuíticas III*. [Anchieta], loc. cit., p. 522.

²⁶ *Ibidem*, p. 96 [15.3.1555].

²⁷ J. de ANCHIETA, *Cartas*, loc. cit., pp. 67ss, passim [1554].

²⁸ “Plano Colonizador”, loc. cit. p. 447.

²⁹ A teologia própria da jovem Companhia de Jesus emergiu mais tarde com Molina (1535-1600), Bellarmino (1542-1621) e Suárez (1548-1619).

somos informados sobre a realidade indígena daquele momento histórico³⁰. A sociedade tupinambá é antes de tudo uma sociedade de guerreiros. O guerreiro tupinambá é um vingador e o vingador é o homem culturalmente correto. “A quebra do crânio do primeiro inimigo lhe permitirá ascender à condição plena de homem”³¹. O guerreiro é o “santo” tupinambá, já que a vingança do inimigo permite o acesso ao paraíso. O guerreiro morto encontra o lugar das almas e a “Terra sem Mal” que se situava no imaginário tupinambá, num horizonte geográfico-espacial e escatológico-espiritual. A vingança é estrutural e constitutiva para a história e para a imortalidade tupinambá. A ritualização da vingança – que é a ritualização da reciprocidade guerreira e não expressão de ódio pessoal – era a morte cerimonial do prisioneiro no terreiro. “De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matam com grandes cerimônias”³². Anchieta observa bem: “Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande”³³.

Ao contrário de Nóbrega, Anchieta tinha o dom das línguas. Como poeta e catequista escreveu em espanhol, língua de sua pátria, em português para os colonos, em tupi para os índios e em latim para os eclesiásticos. Ele penetrou na sociedade tupinambá muito além dos fenômenos. Conseguiu decodificar os eixos culturais dessa sociedade. Mas, era uma decodificação a serviço da colonização. Depois de três anos no Brasil, com 22 de idade, já tinha composto uma gramática, cujo manuscrito desde 1556 serviu para o ensino do tupi nos colégios da Companhia³⁴.

³⁰ A realidade indígena se compõe do território tupinambá (Tupiniquin, Tamoio, Temomino, Tupinaé, Kaeté, Potiguar), do território dos Guarani e dos territórios tapuia (Goitacá, Aimoré, Tremembé), encravados no território tupi-guarani. Cf. C. FAUSTO, Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico, in M. C. da CUNHA (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 381-396, aqui pp. 382ss. – Cf. F. CARDIM, *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1980, pp.101ss.

³¹ M. C. da CUNHA - E. V. de CASTRO, “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, in *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, 85 (1985) 57-78, aqui p. 61. E. V. de CASTRO, *Arateté: os deuses camibais*. Rio de Janeiro: Zahar / ANPOCS, 1986, sobretudo pp. 646-700.

³² F. CARDIM, *Tratados*, loc. cit., pp. 95s.

³³ J. de ANCHIETA, *Cartas*, loc. cit., n. 22, p. 76.

³⁴ Cf. J. de ANCHIETA, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil* [Coimbra 1595]. São Paulo: Anchieta [Ed. fac-similar], 1946.

De Gil Vicente, que era um observador crítico da sociedade feudal, Anchieta aprendeu a arte dos "Autos"³⁵. O alvo denunciatório do teatro anchietano é a cultura indígena. Santos e demônios são recategorizados por Anchieta na religião indígena. O mundo anchietano continua endemoniado; continua, apesar de uma certa modernidade organizacional da empresa missionária da Companhia de Jesus, semanticamente pré-moderno. Em seus Autos, os diabos mudam somente a roupa; vestem a cultura tupi. Os anjos e os santos são representantes da cultura do colonizador. O que era histórico, reaparece em roupa mitológica.

No "Auto na Festa de São Lourenço", por exemplo, o rei dos demônios, Guaixará, é o ex-chefe tamoio, na época, aliado dos franceses e adversário de Mem de Sá. Seus auxiliares são Aimbirê, outro ex-chefe tamoio, e Saravaia, grande espião e traidor. As expressões significativas da cultura tupinambá para o olhar missionário – guerrear, beber cauim, dançar, vingar – são ridicularizadas na fala do ex-chefe vestido de diabo³⁶. Cultura indígena é cultura do diabo. Os líderes antigos são apresentados como destruidores da vida dos índios através de pecados cujos conceitos não conheciam. São Lourenço e São Sebastião, ajudantes do Anjo da Guarda da aldeia, prendem os diabos. A escolha dos santos mártires já é uma crítica aberta à cultura tupinambá: São Sebastião, mártir da fidelidade, portanto, da constância, que não abjura sua fé, vive no imaginário religioso cravado de flechas. São Lourenço, martirizado na perseguição do imperador Valeriano, foi colocado numa grelha sobre brasas. Os santos do colonizador apontam para os "pecados" da cultura indígena, a inconstância, a guerra e a antropofagia.

A libertação cristã, segundo os jesuítas quinhentistas, exige dos Tupinambá aceitar a mitologia do colonizador, renunciar ao seu passado histórico e odiar sua tradição cultural. O convertido é um ex-índio. "Está conosco um principal dos índios chamados Carijós (...). Digo-vos, caríssimos Irmãos, que é um mui bom cristão, homem mui discreto e nem parece ter cousa alguma de índio"³⁷. O reconhecimento como "bom cristão" está vinculado ao abandono do antigo modo de ser. Sem a valentia guerreira de Tibiriçá Martim Afonso, que se fez "inimigo de seus próprios irmãos e parentes, por amor de Deus e da sua Igreja"³⁸, a experiência de Piratininga não teria sobrevivido. Em Tibiriçá Anchieta reconhecia "tanto juízo e madureza que não parecia brasil" (sic)³⁹. Este Tibiriçá, não era só o sogro de João Ramalho, patri-

³⁵ Cf. G. VICENTE, *Obras completas*. Lisboa: Lello, 1965 [1562].

³⁶ Cf. J. de ANCHIETA, "Auto na Festa de S. Lourenço", in *Teatro de Anchieta, Obras completas*, vol. 3, São Paulo: Loyola, 1977, pp. 145ss.

³⁷ *Cartas jesuíticas III* [Anchieta], pp. 89s [15.3.1555].

³⁸ J. de ANCHIETA, *Cartas*, loc. cit., n.4, p. 194 e n.10, p. 197.

³⁹ *Ibidem*, n.10, p. 198.

arca dos bandeirantes e do Brasil, mas tinha também uma filha casada com o ex-irmão Pero Dias da Companhia de Jesus⁴⁰.

Não somente os Tupinambá, mas também Nóbrega e Anchieta são exemplos eloqüentes da fraqueza da natureza e da superioridade da graça. Também a vinda de Anchieta ao Brasil foi reforçada por uma deficiência física. Veio da enfermaria de Coimbra diretamente para as praias da Bahia. Escreve Pero Rodrigues, seu primeiro biógrafo:

“Sua vinda a estas partes se azou desta maneira. Sucedeu cair em uma grave enfermidade, em que foi curado com a caridade e diligência que a Companhia em toda parte costuma; mas o doente não alcançava perfeita saúde, pelo que andava mui desconsolado, cuidando que não tinha forças para continuar com os ministérios da Companhia (...). Depois, por conselho dos médicos, pareceu ao superior mandá-lo a esta terra de que havia fama ser mais sadia por causa dos mantimentos leves e dos ares mais benignos”⁴¹.

Mas na *terra brasílis* os sacrifícios são outros. Anchieta envia um recado aos seus ex-companheiros da enfermaria de Coimbra e, 40 anos mais tarde, a Cláudio Acquaviva, Geral da Companhia:

“Não basta com qualquer fervor sair de Coimbra (...). Não vos digo mais, senão que aparelheis grande fortaleza interior e grandes desejos de padecer”⁴². – “Suportamos, porém, tudo isso por amor aos eleitos”⁴³.

Anchieta e Nóbrega atuam, como Ulisses, ao mesmo tempo como sacrifício e sacerdote. À aventura da viagem redentora junta-se o sacrifício da própria vida. É um tópico dos heróis desde a antiguidade, como Adorno/Horkheimer mostram na figura de Ulisses, aventureiro entre mito e esclarecimento:

“O portador do espírito, o que comanda – e é assim que o astucioso Ulisses é quase sempre apresentado – é, apesar dos relatos de suas façanhas, sempre fisicamente mais fraco do que as potências dos tempos primitivos com as quais deve lutar pela vida”⁴⁴.

Nóbrega e Anchieta representam arquétipos complementares. Cada um participou da conquista espiritual com as armas que lhe eram peculiares: Anchieta com o conhecimento da cultura tupi, sobretudo da

⁴⁰ “Pero Dias foi leigo da Companhia de Jesus, e não podia casar, mas foi tal a simpatia, que o gentio lhe votava, e tal a insistência de Tibiriçá de tê-lo por genro, que ele, obtida a precisa licença de voto, casou-se com a princesa Taberebé, que foi batizada Maria, e tomou o apelido de Grã, pelo respeito que votava ao Padre da Companhia Luiz da Grã”. Citado por S. LEITE, *História*, loc. cit., p. 454.

⁴¹ P. RODRIGUES, *Vida do padre José de Anchieta*. São Paulo, Loyola, 19782, p. 28 (cap.4).

⁴² *Cartas jesuíticas III* [Anchieta], p.74 [1554].

⁴³ Cf. J. de ANCHIETA, *Cartas*, loc. cit., n.5, p. 417 [7.9.1594].

⁴⁴ W. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialética*, loc. cit., p.61.

língua, e com a arte do poeta e escritor; Nóbrega contribui com sua capacidade organizacional e seu conhecimento jurídico. São semelhantes enquanto “escolhidos” de Deus e “vítimas” de uma natureza enfraquecida. Neles a racionalidade do político e canonista, que visa ordem, progresso e aportuguesamento, como pressupostos da governabilidade das terras conquistadas, se junta à arte do escritor e à intuição do poeta, que fez da língua dos Tupinambá a “Língua Brasília”⁴⁵. Mas também a introdução da escrita na língua oral dos Tupinambá não era inocente. Lévi-Strauss adverte que não só nos “tristes trópicos”, mas desde o Egito até a China “é necessário admitir que a função primária da publicação escrita foi a de facilitar a servidão”⁴⁶. A dialética do esclarecimento despojou nossos atos heróicos e civilizadores de sua veste de inocência. O “língua” Anchieta “mexeu” muito mais com a cultura indígena que o canonista Nóbrega. Nóbrega, porém, marcou profundamente a “empresa missionária”, que era uma empresa portuguesa.

Anchieta “carregou” a missão colonial ao interior das aldeias, como carregou o padre Nóbrega, num episódio em Iperoig. Na véspera de *Corpus Christi* (9.6.1563), Nóbrega e Anchieta estavam “receosos” por verem muitos índios numa canoa, vindos do Rio de Janeiro, e que procuravam fugir para a aldeia de Pindobuçú. Precisavam travessar “uma ribeira d’água mui larga”. Anchieta, com seus 29 anos, com muitas dores nas costelas desde Coimbra, carrega nas suas costas um Nóbrega “cheio de chagas nas pernas, “estando ele mui fraco de suas contínuas indisposições”⁴⁷. No meio do rio, Nóbrega foi forçado a jogar-se na água. No outro lado, com a ajuda de um índio a quem Anchieta prometeu um bom pagamento, Nóbrega chegou “agora às costas, agora puxando pelo bordão (...), quase sem respiração” na aldeia de Pindobuçú”. Nóbrega, sem “língua”, estava perdido no meio dos índios. Mas, também Anchieta, sem prévia imposição da lei, não chegaria perto das aldeias. O “língua” Anchieta rompe aparentemente o cerco colonial do aportuguesamento e chega mais longe na compreensão do Outro que o canonista Nóbrega. Um aprende a língua dos Outros, trabalhando com o culturalmente disponível. O Outro traz e impõe a dicotomia da lei e do relógio. Com a lei vem a ordem e o castigo, com o relógio chega a pontualidade e o atraso. Compreensão, no sistema colonial e na modernidade, significa “apropriação” e “dominação”. O enigma Nóbrega e Anchieta aponta para uma outra modernidade e pode ser decodificado como o paradigma da tarefa permanente de articular o conhecimento com o reconhecimento e a solidariedade.

⁴⁵ Para uma síntese da história e situação lingüística do Brasil cf. A. D. RODRIGUES, *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986, aqui sobretudo pp. 99ss.

⁴⁶ C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 284.

⁴⁷ *Cartas jesuíticas III* [Anchieta], loc. cit., pp. 206-250, aqui pp. 221s, [Ao Geral Diogo Laínez, de São Vicente, Janeiro de 1565].

4. Contornos de "outros 500"

O maior perigo que rodeia a obra de Nóbrega e Anchieta é o estrangulamento de sua mensagem - sustentada com retidão pessoal e inteligência singular - pelo envolvimento nas contradições sistêmicas. Para pregar a filiação divina aos pagãos foram obrigados a tolerar a fraternidade negada pelos cristãos. Não conseguiram evidenciar que evangelho e colonialismo são irreconciliáveis; não conseguiram mostrar que sua proposta descrita no evangelho não significava apenas *menos* exploração, *menos* dominação ou *menos* alienação, mas *algo radicalmente diferente*. Vieram pregar a partilha, a gratuidade, a participação e o protagonismo de todos. Vieram, segundo seu mandato evangélico, para interrogar a alienação ideológica, configurada pelo atrelamento ao padroado e sistema colonial; vieram para fortalecer a identidade do indivíduo e dos grupos sociais e para incentivar a sua consciência crítica. As almas, que Nóbrega e Anchieta tão longe e com tantos sacrifícios vieram salvar, com as teologias pós-conciliares, que são retroativas, de qualquer maneira se salvariam. Os corpos mutilados nas ruas, porém, são indicadores de que ser "filhos de Deus" até hoje pouco significa.

O Outro excluído durante os 500 anos representa hoje a sombra do Brasil ilustrado. Mas, os excluídos / Outros não representam o Brasil arcaico. São eles que reivindicam as promessas da modernidade: liberdade, igualdade, fraternidade, autodeterminação, solidariedade universal, direitos constitucionais e pluriculturalidade de projetos de vida no interior de uma democracia participativa. Os contornos de "outros 500" exigem a articulação das consciências avançadas com os "refugos humanos" que este século produziu.

Num país e continente, onde o conformismo e o fatalismo encontra uma justificativa profunda no campo religioso, também o não-conformismo e o protagonismo podem ter raízes religiosas. Da terapia homeopática aprendemos que o remédio contém sempre uma substância da própria doença, ou seja, *similia similibus curentur*. No final dos 500 anos, o campo religioso e seu discurso não são mais hegemônicos, mas ainda são determinantes nos processos de libertação latino-americana. Uma prática missionária que conseguiu esclarecer seus objetivos, suas prioridades e seus limites através da releitura crítica da obra de Nóbrega e Anchieta assume uma certa astúcia às avessas, ao propor:

- Re-contextualizar a presença institucional e simbólica no meio dos excluídos e dos Outros, assumindo seus códigos culturais como instrumentos de libertação;

- Conscientizar seus quadros de que o Outro é um adulto que não precisa "merecer" a "assistência missionária" mediante o "bom comportamento", mas que essa presença é radicalmente gratuita. Essa gratuidade

questiona, ao mesmo tempo, a mentalidade de que tudo pode se tornar mercadoria e de que com dinheiro tudo é possível;

– Rejeitar privilégios que os diferentes sistemas oferecem para “cuidar dos pobres”, e cobrar seus direitos constitucionais em todas as instâncias da vida pública;

– Combater a violência embutida na luta por algo absoluto, que é a religião, e pagar a dívida de tolerância com as religiões indígenas e afro-americanas;

– Oferecer solidariedade às vítimas e às futuras gerações, rompendo com a amnésia histórica, o silêncio proibitivo e a reprodução circular e obsessiva do passado.

– Questionar o inevitável, o fatal e os becos sem saída; as rachaduras dos sistemas são indicadores de sua corrosão histórica.

Na alameda do “fim” – entre o fim da história e o fim da solidariedade – e a partir do povo da noite na contramão da história, aramos o “dia da nova criação”. A humanidade, que vive nas fendas dos sistemas, exige justiça e cultiva a esperança.

Paulo Suess nasceu em Colônia (Alemanha), em 1938, e estudou nas Universidades de Munique, Lovaina e Münster, onde se doutorou em Teologia Fundamental. Trabalhou na Amazônia e, a partir de 1979, exerceu o cargo de Secretário Geral do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Atualmente é coordenador do Departamento de Pós-Graduação em Missiologia, na Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, assessor teológico do CIMI e vice-presidente da Associação Internacional de Missiologia (IAMS).

Entre suas publicações: “Catolicismo Popular no Brasil” (Loyola 1979), “A Causa Indígena na Caminhada e Proposta do CIMI: 1972-1989” (Vozes 1989), “A Conquista Espiritual da América Espanhola” (Vozes 1992), “La Nueva Evangelización” (Abya Yala 1993), “Evangelizar a partir dos Projetos Históricos dos Outros” (Paulus e Abya Yala 1995).

Endereço: Caixa Postal 46-023
04046-970 São Paulo/SP
E-mail: suess@uol.com.br