



II – ARTIGOS

O PORTUGUÊS ARCAICO EM MAPAS E OUTROS DOCUMENTOS QUINHENTISTAS

The archaic Portuguese in maps and others
sixteenth-century documents

JORGE PIMENTEL CINTRA
(*sócio titular do IHGSP*)

Resumo: Apresenta-se, mais do que um estudo acadêmico, a experiência pessoal na tarefa de decifrar o português arcaico (quinhentista) presente em textos e mapas. Para isso segue-se um roteiro de transcrição baseado em exemplos concretos: o trecho inicial da carta de Pero Vaz de Caminha e o mapa de Luís Teixeira.

Palavras-chave: Paleografia quinhentista; roteiro prático de paleografia, Carta de Pero Vaz de Caminha; Mapa de Luís Teixeira

Abstract: More than an academic study, personal experience is presented in the task of deciphering the archaic (sixteenth-century) Portuguese present in texts and maps. This is followed by a script for transcription based on concrete examples: the initial section of the letter of Pero Vaz de Caminha and the map of Luis Teixeira.

Keywords: Sixteenth-century palaeography; practical method of palaeography, Letter from Pero Vaz de Caminha; Map of Luis Teixeira

1. Introdução

Mapas e textos antigos escondem tesouros de informação para quem souber ler esses documentos. A chave de interpretação passa pela paleografia, termo de origem grega (*παλαιός*, antigo e *γραφή*, escrita), que é o estudo de textos manuscritos antigos.

Essa arte de decifrar supõe uma familiarização com os tipos de letras manuscritas das diversas épocas, por exemplo, o gótico, as minúsculas carolíngias e outras. No referente à língua portuguesa, constata-se a evolução e certas diferenças marcantes conforme a época. Textos do dezoito como o de

Frei Gaspar da Madre de Deus (Figura 1) é muito semelhante à escrita atual e facilmente interpretável, enquanto que o de Pero Vaz de Caminha (Figura 2) do quinhentos parece impenetrável à primeira vista.

Além da diferença entre as escritas médias de uma época para outra (tipologia geral), existe a diferença em função de cada pessoa numa mesma época (tipologia individual). Comparem-se, por exemplo, a grafia da Figura 2 com a de Mestre João, na Figura 3, que é de uma pessoa que vinha na mesma frota de Cabral e também escreve ao rei na mesma data. Além disso há letras mais ou menos cuidadas, conforme a natureza do documento (particular ou oficial), a pessoa a que se destina (ao rei ou a um familiar) e também quando se trata de um amanuense de profissão ou um escritor esporádico e quem sabe de poucas letras, como se nota na grafia estropiada das Atas da Câmara de São Paulo.

As diferenças passam não só pela ortografia como pela pontuação, pela construção da frase. Em documentos antigos é muito comum a ausência de parágrafos, de pontos finais e vírgulas, se comparados com a norma culta de nossos dias. Ou seja, o hermenauta tem que descobrir onde se situam esses separadores de palavras e frases. Deparamo-nos também com termos que

mudam de significado com o tempo e é preciso, portanto, situar a escrita em seu contexto e época histórica, para uma correta interpretação.

2. Transcrições

Para a compreensão do documento é necessária uma transcrição que pode dar-se em diversos

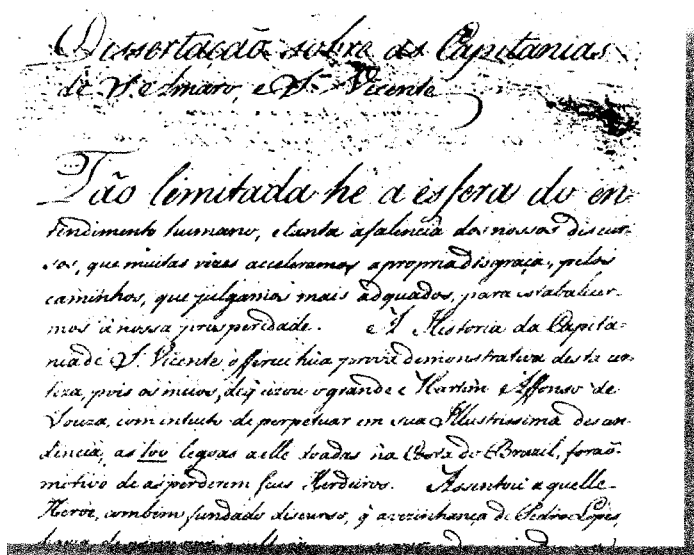


Figura 1 – Trecho inicial da obra *Dissertação sobre as Capitãniãs de Santo Amaro e São Vicente*, de Frei Gaspar da Madre de Deus, de 1780. Biblioteca Nacional de Lisboa BNL Cod 11107.

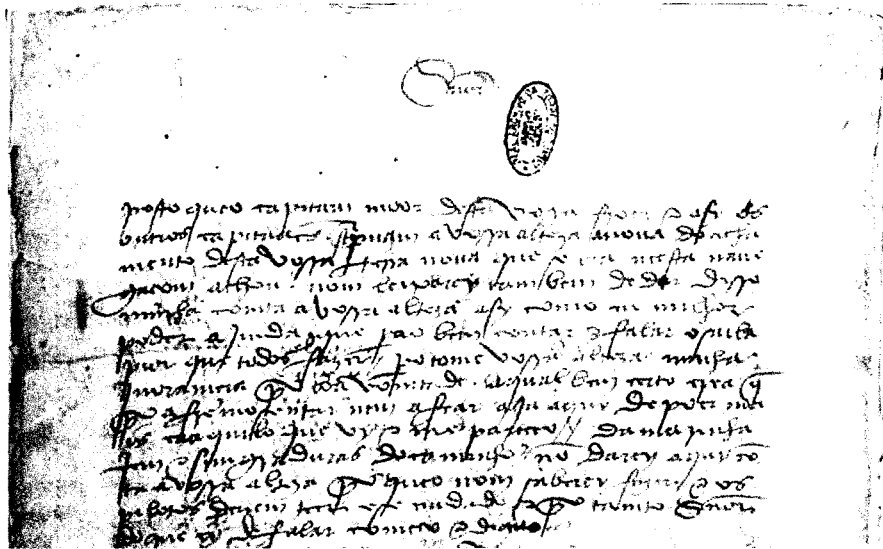


Figura 2 - Trecho inicial da Carta de Pero Vaz de Caminha a D. Manuel I, comunicando o descobrimento das novas terras, de 1° de maio de 1500. Torre do Tombo, gaveta 8, maço 2, n. 8.

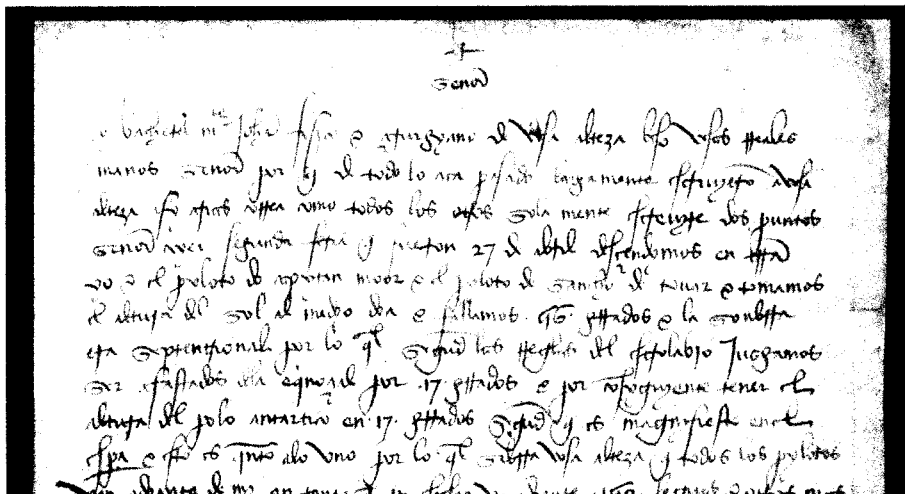


Figura 3 - Trecho inicial da Carta de Mestre João a D. Manuel I, dando notícias, sobretudo cartográficas, relativas às terras descoberta, de 1° de maio de 1500. Torre do Tombo.

níveis ou etapas, que ilustramos a seguir com a carta de Pero Vaz de Caminha, já apresentada na Figura 2.

Uma primeira tarefa, prévia, é decifrar a forma como cada letra está escrita, em sua versão maiúscula e minúscula. Para isso, monta-se uma tabela com as letras do alfabeto e à direita vai-se escrevendo a forma como são grafadas as letras no documento, coisa que pode variar conforme a posição, no começo, no meio ou no fim de uma palavra. Nessa carta, por exemplo, a primeira palavra é Senhor, mas o s inicial, maiúsculo assemelha-se ao sigma grego, não em maiúscula (Σ) mas minúsculo (σ), escrito em tamanho maior. Essa palavra, além disso, está abreviada e não se grafa o *nh* mas um *n* com til, como em castelhano (\tilde{n}). A mesma letra, no meio de uma palavra tem outra grafia, como se pode ver na primeira palavra da primeira linha, que é *posto*: essa letra, aí, parece um símbolo de integral \int , que de fato corresponde à letra s ou sigma, com outra conformação. A letra *t*, nessa mesma palavra, corresponde aproximadamente ao t moderno, mas o traço que corta horizontalmente a letra situa-se no meio da altura e não a uma posição mais acima, como ocorre na grafia moderna. A quinta palavra dessa frase (*desta*) inicia-se com um d que tem algo de um δ , em função de uma curva para a esquerda. Já a sexta palavra (*Vossa*) começa com um V que acentua a primeira perna: mais ampla e mais grossa. A análise é interativa: descobrindo-se a forma de algumas letras consegue-se decifrar algumas palavras, ampliando o conjunto de letras conhecidas. Ao fim do processo tem-se a tabela completa, servindo a partir daí como chave de interpretação.

Com esse instrumento pode-se fazer a primeira transcrição paleográfica, letra a letra, procurando manter inclusive a forma de cada caracter. Para isso deve-se encontrar, na família de letras do editor de texto, aquela que mais se assemelha ao formato de 1500, tarefa que pode demorar um pouco e talvez não acrescente muito conhecimento. Assim, pode-se partir para a segunda transcrição paleográfica, que também é feita letra a letra, mas obedecendo à forma atual de cada uma. As primeiras linhas desse trecho ficariam assim:

Sñor

posto que o capitam moor desta vossa frota e asy os
outros capitaães scpuam a vossa alteza a noua do acha
mento desta vossa terra noua que se ora neesta naue
gaçom achou, nom leixarey tam bem de dar disso



minha comta a vossa alteza asy como eu melhor
 poder ajmda que pao bem contar e falar o saiba
 pior que todos fazer / po tome vossa alteza minha
 Jnoramçia po boa vontade. a qual vem certo crea q

Como se pode ver, as grafias das palavras evoluem com o tempo e algumas mudanças nesse período referem-se a vogais dobradas oo, aa, ee; y, ou j em vez de i (asy); u em vez de v (noua), m vez de n diante de letras que não são nem p nem b (comta, ajmda), a terminação om em vez de ão que se manifesta também nos tempos verbais e outras. Também existem abreviaturas, que é preciso solucionar: a letra q significando que; po significando pero (hoje, mas). Modernizando a grafia teríamos:

Senhor

Posto que o capitão-mor desta vossa frota e assim os
 outros capitães escreverão a vossa alteza a nova do acha-
 mento desta vossa terra nova que se ora nesta nave-
 gação achou, não deixarei também de dar disso
 minha conta a vossa alteza assim como eu melhor
 puder ainda que para o bem contar e falar o saiba
 pior que todos fazer. Mas tome vossa alteza minha
 ignorância por boa vontade, a qual bem certo creia que

O próximo passo e definitivo é substituir algumas palavras, tendo em conta o seu sentido na frase e significação que tinha na data da escrita; ao mesmo tempo, modernizar a pontuação e escrever aproveitando melhor o espaço, isto é, ocupar toda a linha e indicar a mudança através de uma barra inclinada (/) que indique também o número da linha que se inicia. Teríamos então:

Senhor

Ainda que o capitão-mor desta vossa frota e também os ^{/2} outros capitães
 escreverão a vossa alteza a notícia do acha ^{/3} mento desta vossa terra
 nova que agora, nesta navegação achou, não deixarei também de dar

disso /⁴ minha conta a vossa alteza tal como eu melhor /⁵ puder, ainda que para bem contar e falar o saiba /⁶ fazer pior que todos. Mas tome vossa alteza minha /⁷ ignorância por boa vontade; e creia como certo que /⁷....

Partindo dessa transcrição cabem as diversas análises históricas e a leitura crítica desses textos.

3. Aplicação a mapas

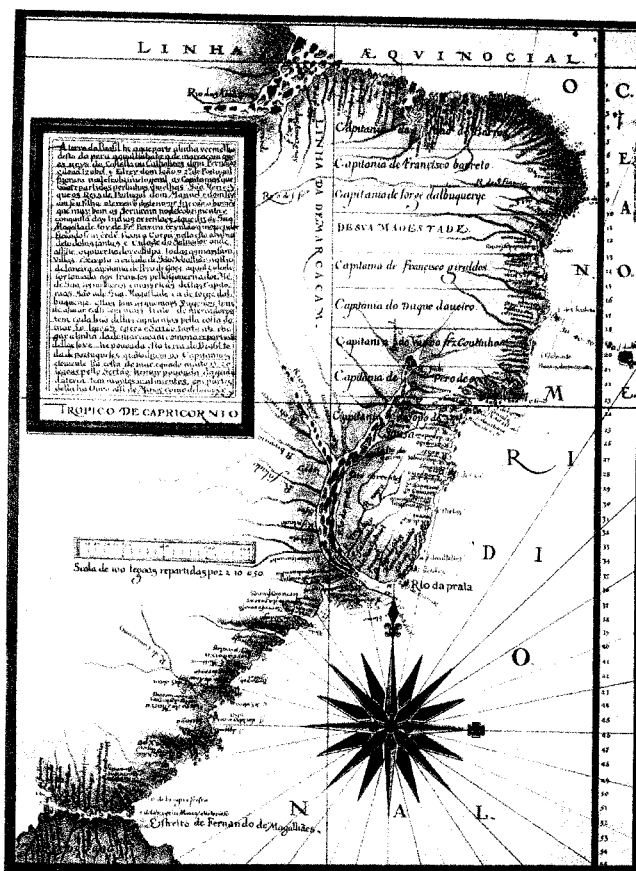
Essas mesmas regras práticas, que resumimos brevemente com um exemplo, podem ser aplicadas aos mapas históricos, como por exemplo, o de Luís Teixeira, datado de 1586 aproximadamente (Figura 4).

Figura 4 - Mapa de Luís Teixeira, anexo ao *Roteiro de todos os Sinaes*, c. 1586. Fonte: Biblioteca da Ajuda, Lisboa. Cópia elaborada a partir do original, ms. 51-IV-38.

Nesse mapa, o primeiro em que se representam as linhas divisórias, há uma cartela explicativa (Figura 5), que diz muito sobre o mapa. A letra é bastante mais compreensível que a dos dois textos de 1500, acima apresentados.

Para evitar a repetição, deixa-se a cargo do leitor, como exercício, a transcrição desse texto para a forma atual, sendo que uma análise detalhada dessa cartela e desse mapa pode ser encontrada em Cintra (2017).

Também não é difícil ler e interpretar, em cada capitania, o nome do herdeiro de cada donatário, na data da feitura do mapa, bem como a escala de





léguas, e algumas expressões (Linha da demarcação, linha equinocial e outras). É um pouco mais complexo, e por isso focamos aí a atenção, a leitura dos diversos topônimos escritos na costa brasileira.

A primeira observação é que alguns estão escritos em preto e outros em vermelho, para facilitar a legibilidade e não confusão das palavras. Mas a principal observação é que boa parte dos nomes está de ponta-cabeça; e a explicação prende-se a um detalhe cartográfico: os nomes estão escritos dentro do continente e seria muito difícil que sua escrita normal não ultrapassasse a linha costeira; opta-se então por começar a escrita nesse limite e continuar terra adentro, e nessa operação a escrita se dá perpendicularmente a linha da costa.

Para poder ler, dispondo do mapa em meio digital, pode-se girá-lo para uma posição mais conveniente. É o que se fez, a modo de exemplo, na Figura 6 [próxima página].

Vale aqui, e com mais força, o método sugerido para a interpretação paleográfica. A primeira tarefa é compreender a forma dos caracteres da época, descobrir as abreviaturas e transcrever letra a letra cada topônimo. Por exemplo, na imagem da esquerda e o contexto descobre-se que R significa rio, B baía, G golfo, C cabo e assim por diante. Assim, de baixo para cima ter-se-iam os seguintes nomes: rio de Pero Manaio, Cabo Branco, Rio da Páscoa, Ria de Capicaguamas, Rio de São Paulo, Rio das Lamas, Baia de Diogo Leite, Baia dos Escravos, Serra descavada; O Maranhão; Golfo de

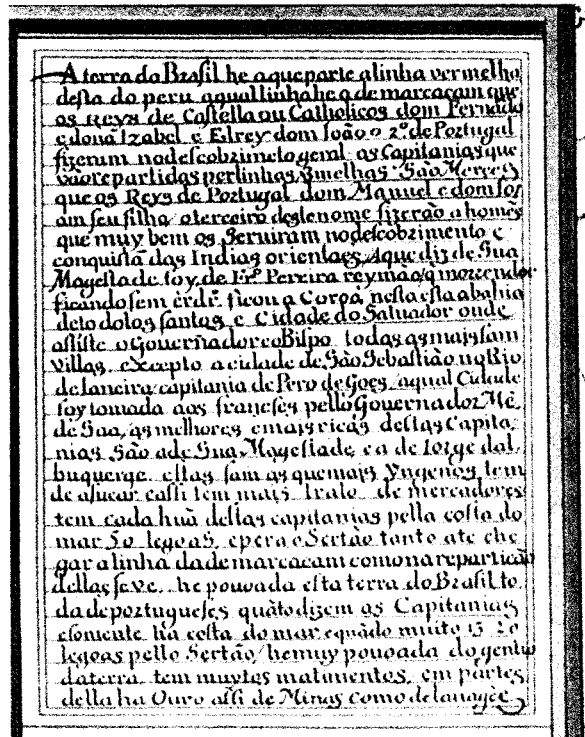


Figura 5 - Cartela do mapa de Luis Teixeira, detalhe.



Figura 6 - Dois trechos do mesmo mapa.

Todos los Santos; Rio de João de Lisboa; Ilhas alagadas. Como se vê, há uma tarefa de interpretação de letras e também de sua ausência.

Com isso feito pode-se pensar na interpretação histórica: quem são as pessoas homenageadas nesses topônimos (Diogo Leite, por exemplo, foi o capitão da nave da armada de Martim Afonso que explorou a costa norte do Brasil; João de Lisboa foi outro explorador); Rio da Páscoa refere-se à época em que foi descoberto?; Lisboa escrevia-se com x. E é também o momento de interpretar o nome de Rio dos Escravos, numa época em que não havia nenhuma povoação de brancos na costa e, portanto, os índios dessa região não estavam escravizados; a explicação é que estes se pintavam com o genipapo, cuja tinta é de coloração negra e ao vê-los os portugueses associaram-nos por analogia aos escravos africanos.

Outro recurso complementar nessa operação de *decifra-me ou te devoro* é a toponímia comparada. Nela podem-se separar mapas por locais, épocas, tipologias, escolas cartográficas. Por exemplo, na Figura 7 mostra-se um



grupo de mapas, de pesquisa em andamento, contemplando mapas de 1519 a 1588, dispostos em 5 colunas de uma planilha Excel.

Figura 7 - Tabela de toponímia comparada de mapas da costa brasileira (1519-1586).

Terra Brasilis	Gaspar Viegas	Diogo Homem	Bartolomeu Velho	Luis Teixeira
1519	1534	1558	1560	1586
	b d S Joam			R. das Amazonas
			Ilhas planosas	
			costa baixa	
			arboledas	
				r de p ^c manayo
				Cabo branco
	costa vista	costa descubierta		
	b do ilheo	B do ilheo		
			G da Páscoa	Rio da Páscoa
	coosta / cura	Costa apraçelada	costa das abertas	↑
				Rio de Capicaguamas
	c das baixas	r das baxas	baixas / amgras / praias	↓
	↓	↓	G de S João	↓
	↓	↓	r da pllaia	↓
	↓	↓	costa do praccell	↓
	as baixas		costa das baixas	↓
	r d S Paulo	r. de s palos (paulo)	r de são paulo	Rio de São Paulo
				Rio das Lamas
Almadyas				
	b d diogo leite	B. de Diogo Leite	G de d ^o llcite	B. de Diogo Leite
R. dos esepuos	↑	↑	↑	R. dos escravos
↓	r d S marçal	↑	r de s. marcall	↓
↓		R de San Miguel	↓	↓

Cada coluna corresponde a um mapa cujo nome vem na primeira linha e a data na segunda; essa data contém um hiperlink: clicando-se sobre ele consegue-se visualizar o mapa. A tarefa é ir transcrevendo nas linhas subsequentes os diversos topônimos presentes em cada mapa. Depois inserem-se

as linhas em branco necessárias para fazer coincidir topônimos que correspondem a um mesmo lugar. Por exemplo, está pintada de verde a linha que corresponde à Baía de Diogo Leite, e pode-se perceber as diferentes grafias nos diversos mapas. Essas linhas de sincronismo ajudam a fazer a correspondência toponímica nos diferentes mapas e assim ajudam também a decifrar os nomes intermediários entre duas sincronias já encontradas.

O produto final ajuda também a conhecer a evolução dos nomes ao longo do tempo, ou seja a variação toponímica de um mesmo acidente geográfico.

Conclusão

Espera-se ter contribuído, com exemplos práticos, para que o leitor tenha um roteiro básico que permite enfrentar a tarefa de decifrar documentos antigos, quer sejam textos quer mapas.

Bibliografia:

CINTRA, Jorge Pimentel. (2015). As capitâneas hereditárias no mapa de Luís Teixeira. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, 23(2), 11-42. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-47142015000200011&lng=pt&tlng=pt



A INFLUÊNCIA DO TUPI ANTIGO E DAS LÍNGUAS GERAIS COLONIAIS NA FORMAÇÃO DO PORTUGUÊS FALADO NO BRASIL

The influence of old Tupi and colonial “Línguas Gerais” on the formation of Brazilian Portuguese

EDUARDO DE ALMEIDA NAVARRO
(*sócio titular do IHGSP*)

Resumo: O tupi antigo e as línguas gerais coloniais tiveram mais amplo uso que o português em certos períodos da história do Brasil e em certas regiões deste país. Este artigo mostra algumas influências que aquelas línguas tiveram na formação do português brasileiro.

Palavras-chave: Tupi antigo; Línguas Gerais do Brasil Colônia; formação do Português brasileiro.

Abstract: Old Tupi and colonial “Línguas Gerais” were spoken more broadly than Portuguese in certain periods of Brazil’s history and at certain parts of this country. This paper displays some influences they had on the formation of Brazilian Portuguese.

Keywords: Old Tupi; colonial “Línguas Gerais”; Brazilian Portuguese.

O tupi do primeiro século

Quando os portugueses chegaram ao Brasil, em 1500, havia no nosso litoral diversas nações indígenas de mesma cultura e língua: tupis, tupinambás, caetés, potiguaras, tupiniquins, temiminós, tupinaés, tabajaras etc. Eram, geralmente, inimigas umas das outras e viviam em constante estado de guerra. Essa língua passou a ser aprendida pelos portugueses já em 1500, quando a armada de Cabral deixou na Bahia degredados portugueses para aqui cumprirem pena. Tal prática seria muito usada no século XVI no Brasil, que seria, durante os trinta primeiros anos de sua história, uma terra de degredo. A essa gente de reputação ruim juntavam-se traficantes franceses, corsários ingleses etc. Muitos deixavam filhos no Brasil, mestiços que seriam os primeiros brasileiros e falantes da língua dos índios da costa. Havia, assim, um regime de convivência pacífica entre índios e europeus, numa

época em que as estruturas do Estado não se haviam ainda imposto à nova colônia. Quanto à primeira atividade econômica do Brasil, a extração da madeira de tinta que deu nome à nova terra, ela era uma atividade nômade, que não implicava a escravização dos aborígenes pelos colonos, causa de futuras hostilidades e guerras contra estes.

Falava-se na costa uma língua que tinha parentesco com a língua do Paraguai, onde os espanhóis se estabeleceram nos anos trinta do século XVI. Tal língua da costa também era falada ao longo do Rio Tietê (ou Anhembi), por cerca de quatrocentos quilômetros pelo interior adentro. Mais tarde também se soube que os falantes dessa língua entravam pelo interior do grande rio, chamado *Pará* pelos índios. Tal era o nome indígena daquele que seria mais tarde conhecido como Rio das Amazonas.

Essa língua da costa (e também dos vales daqueles rios já mencionados) foi chamada desde cedo *língua brasílica*, *língua dos brasis*. Somente no século XVIII ela seria conhecida como *tupi*. Os tupis eram considerados um povo ancestral, segundo as palavras do jesuíta Simão de Vasconcelos. Se observarmos os nomes dos povos da costa, veremos que alguns daqueles são composições com o étimo *tupi*: *tupinambás*, *tupiniquins*, *tupiminós*, *tupinaés*. Tupi, ao que se sabe, era uma entidade da cosmologia dos índios da costa, “*que dizem ser donde procede toda a gente do Brasil*”. [Vasconcelos, pp. 109-110].

Havia também grupos indígenas de outras línguas no litoral ou próximos dele e seus nomes chegaram até nós pelos relatos dos viajantes, cronistas, missionários e índios: os guaicurus, os guarulhos, os goitacazes, os guaianás. Tais índios desapareceram ainda no período colonial e de suas línguas nada se sabe, porque elas foram consideradas *travadas*, diferentemente da língua brasílica da costa, por esta ter tido grande expressão geográfica e ter sido valorizada pelos europeus como um instrumento eficaz e indispensável de comunicação com os aborígenes e com seus descendentes mamelucos. Sem conhecer tal língua, tornava-se difícil viver na nova terra. Isso porque ela era mais falada que o português no século XVI. Toda a natureza do Brasil, suas plantas e animais, os alimentos, os utensílios domésticos, os instrumentos de trabalho, grande parte dos nomes dessas coisas provinha dos índios. Segundo Holanda (1948),

Se é verdade que, sem a presença fortemente acusada do índio, os portugueses não poderiam viver no planalto, com ela não poderiam so-



breviver em estado puro. Em outras palavras, teriam de renunciar a muitos dos seus hábitos hereditários, de suas formas de vida e de convívio, de suas técnicas, de suas aspirações, e o que é bem significativo, de sua linguagem. E foi, na realidade, o que aconteceu. (pp.189-191)

A interiorização da colonização e o surgimento das línguas gerais

Frei Vicente do Salvador, em sua *História do Brasil de 1500 a 1627*, escreveu que os brasileiros, “*sendo grandes conquistadores de terras, não se aproveitam delas, mas se contentam de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos*”. Vemos, assim, que, no primeiro século do Brasil, a colonização restringiu-se quase que somente à costa. A interiorização da conquista aconteceria, de forma significativa, somente no século XVII e em duas frentes principais: na Amazônia, após a expulsão dos franceses do Maranhão em 1615, e a partir da Capitania de São Vicente, com inúmeras entradas e bandeiras que levariam os vicentinos (ou *paulistas*) a devassar terras dos atuais estados de São Paulo, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Paraná etc. Formou-se uma verdadeira *Paulistânia*. Segundo o historiador Alfredo Ellis Jr. (1948),

Foi Joaquim Ribeiro, ilustre intelectual, que não é paulista, apesar de estar ligado a S. Paulo por inúmeros laços, tendo sido ele um voluntário da gloriosa epopeia de 1932, que criou a denominação de “Paulistânia” (“Folclore bandeirante”), para a região paulista e a que mais tarde foi subsidiária de S. Paulo, coincidindo com a região planaltina, a qual abrange, além da parte politicamente paulista, a região paranaense até as ribanceiras do rio Iguaçu, de um lado e do rio Paraná de outro, a região alta catarinense, a serrana rio-grandense, e a do estado do Rio de Janeiro, do Vale do médio rio Paraíba. A Paulistânia era e ainda é uma “região econômica”, perfeitamente caracterizada. Eu chamo região econômica toda região geográfica religada por laços mais ou menos sólidos, de natureza econômica, os quais dizem respeito à produção e aos transportes e é isolada por acidentes geográficos de transposição, mais ou menos difícil, que a isolam, em variada graduação dos seus mercados de consumo, situados a maior ou menor distância, de transposição mais ou menos fácil e barata. Não há dúvida de que essa área constitui uma região perfeitamente destacada, com todos os seus atributos de clima, de solo, de vegetação, de po-

sição geográfica, de formação étnico-social, antropossocial, econômico-social, de formação histórica, folclórica, toponímica etc. absolutamente próprios (...) em flagrante antagonismo com os atributos congêneres das mais regiões de sua circunvizinhança. (p. 14)

Esse movimento dos paulistas (ou *vicentinos*) em direção ao interior era acompanhado pela ampliação do uso de uma língua geral que se formava a partir do tupi de São Vicente, hoje conhecida como *língua geral paulista*. Fruto da mestiçagem e do contato com índios de várias etnias, essa língua foi intensamente empregada, o que é atestado por documentos de grande credibilidade:

“É certo que as famílias dos portugueses e índios de São Paulo estão tão ligadas hoje umas às outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola...” (Vieira, A., *Obras Várias*, p. 249)

Na Amazônia, cuja colonização começou nas primeiras décadas do século XVII, foi-se lentamente formando outra língua geral, conhecida como *amazônica*. A partir do Maranhão e da foz do grande rio, essa língua foi adentrando o vasto interior daquela região, acompanhando a expansão das missões católicas, que congregavam índios de diferentes etnias, descidos das áreas mais remotas até as margens dos grandes rios. Nos aldeamentos dos missionários, assim, davam-se as condições ideais para a formação de uma língua geral, supraétnica, falada por índios de diferentes idiomas. Além disso, a escravização de indígenas de diferentes línguas colocá-los-ia em contato e exigiria o emprego de uma língua de comunicação geral, que seria chamada no século XIX de *nheengatu*, a *língua boa*, por oposição às línguas étnicas de poucos falantes, as *nheengaibas*.

O influxo do tupi e das línguas gerais sobre formas dialetais do português do Brasil

Mais distante da capital da colônia, Salvador da Bahia, nos dois primeiros séculos de colonização do Brasil, a Paulistânia veria nascer um tipo humano próprio, o caipira, que falaria o português de modo *sui generis*, muito prova-



velmente sob influência do tupi. O general Couto de Magalhães (1863), em suas viagens pelo Brasil, constatou a forte influência indígena na fala desse tipo humano do Brasil rural:

Accrescentarei que, muitos dos nomes constantes do vocabulário, são hoje correntes entre os paulistas do povo, chamados caepiras naquella Provincia; citarei entre outros: tiguera ['palhada'], avaxi ['milho'], itanhaen ['tacho'], ajuruhy ['papagaio'], itá ['pedra'] etc. (p. 92)

No introito de sua obra *O Dialeto Caipira*, Amadeu Amaral chamou a atenção para uma variedade do português brasileiro que grande difusão teve pelo Brasil, influenciando muitos outros falares regionais:

Tivemos, até cerca de vinte e cinco a trinta anos atrás, um dialeto bem pronunciado, no território da antiga província de S. Paulo. É de todos sabido que o nosso falar caipira – bastante característico para ser notado pelos mais desprevenidos como um sistema distinto e inconfundível – dominava em absoluto a grande maioria da população e estendia a sua influência à própria minoria culta. As mesmas pessoas educadas e bem falantes não se podiam esquivar a essa influência. Foi o que criou aos paulistas, há já bastante tempo, a fama de corromperem o vernáculo com muitos e feios vícios de linguagem. Quando se tratou, no Senado do Império, de criar os cursos jurídicos no Brasil, tendo-se proposto São Paulo para sede de um deles, houve quem alegasse contra isto o linguajar dos naturais, que inconvenientemente contaminaria os futuros bacharéis, oriundos de diferentes circunscções do país...

A influência da língua geral paulista na fonologia e na morfologia do dialeto caipira

O dialeto caipira sem dúvida influenciou muitas variedades regionais do português do Brasil. Não é fácil, contudo, conhecer exatamente o alcance e as dimensões da influência da língua geral paulista sobre aquele. O que há de conhecimento mais seguro é sobre seu léxico. Já no que tange à fonologia, fica-se, grandemente, no campo das hipóteses. Os traços distintivos de tal dialeto que poderiam ser atribuídos à influência do tupi antigo e da língua geral paulista são:

1. Rotacismo – Em tupi antigo não existia o fonema lateral [l].

Este é, com efeito, substituído, no dialeto caipira, pelo fonema /r/, *flap*, em fim de sílaba: almoço > armoço; coronel > coroner.

2. Iodização – O fonema [ʎ] não existia em tupi antigo e tampouco na língua geral paulista. Tal fonema é substituído, assim, no dialeto caipira, pelo iode, isto é, pela semivogal j, como, por exemplo, filha > [fiʎa]; velha > [vɛ'ja]; milho > [mi'ju].

3. A queda da consoante /r/ dos verbos no infinitivo: falar > falá; dizer > dizê; ouvir > ouvi. Com efeito, no tupi de São Vicente, tal fenômeno se verificava. Segundo Anchieta (1595, fol. 1v), “os tupis de São Vicente, que são além dos tamoios do Rio de Janeiro, nunca pronunciam a última consoante no verbo afirmativo, ut pro *Apab* dizem *Apá*, (...) pro *Aiur*, *Aiú*”..

Já em nível morfológico, uma influência que o tupi e a língua geral podem ter tido no português caipira é na ausência de flexão de número do substantivo e do adjetivo. Assim, somente os artigos é que indicarão tratar-se de singular ou de plural:

Exemplo:

O home rico chega cedo. > *Os home rico chega cedo.*

Com efeito, em tupi antigo e em língua geral paulista não havia flexão nominal. Assim, a frase *Kunhã-poranga osyk* poderia significar

A mulher bonita chegou. ou
As mulheres bonitas chegaram.

Há também indícios de influência do tupi antigo e da língua geral paulista na morfologia verbal do dialeto caipira. Com efeito, a redução de flexão verbal que há nesse dialeto pode ser atribuída àquelas línguas, em que tal flexão é à esquerda:

tupi antigo	dialeto caipira
IXÉ AIKUTUK	EU CUTUCO
ENDÉ EREIKUTUK	CÊ CUTUCA
A'E OIKUTUK	ELE CUTUCA



ÎANDÉ ÎAIKUTUK	NÓIS CUTUCA
PEË PEIKUTUK	CÊIS CUTUCA
A'E OIKUTUK	ELES CUTUCA

Como se observa acima, na conjugação do verbo *cutucar*, no dialeto caipira, somente a primeira pessoa do singular é que difere da forma comum a todas as outras pessoas, CUTUCA.

Já a língua geral amazônica não influenciou o português da região norte do Brasil como a língua geral paulista fez com o português do sudeste, centro-oeste e sul. Há, contudo, uma influência morfológica digna de menção que veio daquela língua. Trata-se da forma sufixal *-wara*, formador de gentílicos, e ainda produtivo na Amazônia: *parauara* (paraense, natural do estado do Pará), *manauara* (natural de Manaus), *xinguara* (natural do Xingu) etc. É o único exemplo de sufixo tupi que entrou para o português brasileiro, ainda que numa única região do país.

A influência do tupi e das línguas gerais no léxico do português do Brasil

A influência do tupi antigo no português do Brasil é mais perceptível no léxico, em diferentes campos semânticos. Ela é extremamente forte, por exemplo, na nomenclatura botânica e faunística popular do Brasil e isso é atestado desde o século XVI nas obras dos viajantes e cronistas. A primeira obra sobre a flora e a fauna do Brasil que incorpora uma linguagem científica, a *Historia Naturalis Brasiliae*, do alemão George Marcgrave, de 1648, traz um rico inventário dessas palavras.

Podemos perceber a existência das seguintes classes de nomes de origem tupi na botânica brasileira, segundo o critério morfológico:

1. Nomes terminados com IBA, IVA, UBA, UVA, originadas do termo *'yba* do tupi. Muitas vezes eles vêm numa composição, mostrando a espécie animal que nela nidifica, que se alimenta da planta, que se parece com ela etc.

Exemplos:

cabreúva	maniva	jacareúva
embaúba	carnaúba	jataíba

2. Nomes terminados em RANA, *pseudo-*, *o que parece, falso*.

Exemplos:

araçarana buritirana cajarana canarana
cupuaçurana jenipaparana jeticarana

3. Nomes que contêm OBA, OVA do étimo tupi *oba* (*r, s*).

Exemplos:

caroba andiroba guabiroba taioba

4. Palavras que se compõem com CAA ou CÁ, do étimo tupi *ka'a*.

Exemplos:

caapi capim caapomonga catanduva
caatiguá (ou catiguá) caapitiú caaobi
caapeba caaeté

5. Palavras que se compõem com SAPÓ ou APÓ, do étimo tupi *apó* (*r, s*).

Exemplos:

sapopemba sapotaia apó saporema

Com relação à nomenclatura faunística popular, são muito numerosas as palavras que incluem os étimos PIRÁ, *peixe*, GÛYRÀ (ou ÛYRÁ), *ave*, *pássaro* e MBOÏA, *cobra*, *serpente*. Grande parte dos nomes populares dos insetos, dos mamíferos, dos quelônios, dos répteis do Brasil é de origem tupi. Alguns nomes tupis para animais estão no léxico de outras línguas europeias: JAGÛARA e TAPI'IRA, por exemplo. Dada a imensa biodiversidade do Brasil, várias palavras tupis entraram para a taxonomia científica, desde os tempos de Linnaeus: a família dos tiaiçuídeos (do tupi TAÏASU – porco do mato), dos cavídeos (do tupi SAÛIÀ¹ – porquinho-da-índia), dos tapirídeos (de TAPI'IRA – anta), dos teídeos (de TEÏU – var. de lagarto) etc.

O português do Brasil enriqueceu-se imensamente em seu léxico, desde os tempos coloniais, com a contribuição do tupi e das línguas gerais dele originadas. Há palavras que hoje caíram em desuso e que têm seus sentidos pretéritos evidenciados pelo folclore:

1 Marcgrave escreveu sua obra em latim. Grafou ÇAUIÁ na forma CAVIA, o que fez Linnaeus incorrer em equívoco, chamando o sauíá de caviá e criando a família dos cavídeos.



“Eu fui ao **itororó** beber água e não achei / Achei bela morena que no **itororó** deixei.”

Com efeito, **itororó** provém de ‘**y-tororōma**, *jorro d’água, bica d’água*. O folclore, autêntico repositório do que há de mais tradicional na cultura de um povo, mostra-nos que, no passado colonial, **itororó** era um substantivo comum.

No campo semântico da alimentação, a presença de palavras de origem tupi é grande em todas as regiões do Brasil: *paçoca, pamonha, mingau, pirão, pururuca, pipoca, picanha* etc.

Muitas expressões no português do Brasil denunciam sua origem colonial e as influências recebidas das línguas gerais e do tupi antigo:

FICAR COM NHENHENHÉM – falar sem parar, fazer um ramerrão (do tupi **nhe’eng** – falar, na sua forma reduplicada **nhe’ẽ-nhe’êng**)

IR PARA A CUCUIA – malograr, fracassar na realização de alguma coisa. O verbo **kuî**, em tupi antigo, significa *cair* (como o cabelo, a fruta), *desprender-se*. Em sua forma reduplicada e nominalizada, **kukuîa** significa *decadência, queda simultânea*.

FICAR DE BUBUIA - ficar flutuando à deriva na correnteza. Do verbo tupi **bebuî** - *boiar*.

CHORAR AS PITANGAS – A expressão pode ter sofrido uma redução: *Vão chorar as pitangas*, isto é, *as crianças vão chorar*. Pode também significar *chorar (lágrimas) avermelhadas, chorar lágrimas de sangue*, como se diz em português. **Pitanga** significa *criança*, em tupi antigo. Já **pytang** significa *avermelhado, pardo*.

FICAR CAPENGA – ficar torto, ficar defeituoso. Do tupi **ka’a-apena**, *mato torto*.

Estudar tais expressões e palavras implica conhecer, muitas vezes, a cultura dos índios. Por exemplo, a palavra **piquira**, em português, *significa peixe miúdo, cavalo pequeno*. Em tupi antigo, **pyky’yra** é a irmã mais nova

de uma mulher. Nas comunidades dos índios tupis da costa, a mulher tinha uma posição inferior à do homem. Assim, a irmã mais nova de uma mulher era alguém de nenhuma relevância social.

Conclusão

O uso do tupi antigo e das línguas gerais pela população brasileira, no passado, teve, inegavelmente, consequências na formação do português brasileiro. À influência árabe e bárbara que o português europeu recebeu e que trouxe para o Brasil somou-se, aqui, a influência indígena, enriquecendo a língua europeia. Segundo Navarro (2017, p. 104), “...se muitas etnias indígenas estão na origem do DNA do povo brasileiro, o rosto índio do Brasil somente é perceptível, do ponto de vista linguístico, por meio do tupi antigo e das línguas gerais. Elas são as únicas línguas indígenas que expressam, de algum modo, a participação que o sangue índio teve na formação do povo brasileiro. Daí a importância de seu estudo e de seu resgate nos dias de hoje”.

Bibliografia:

- AMARAL, Amadeu. *O dialeto caipira*. São Paulo: HUCITEC, 1976.
- ANCHIETA, José de. *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Coimbra, Antônio de Mariz, 1595.
- ELLIS JR., Alfredo. *Ouro e a Paulistânia*. São Paulo: FFCLH/USP, 1948.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1948.
- LOBATO, Lúcia Maria Pinheiro. Sobre a questão da influência ameríndia na formação do Português do Brasil. In Silva, Denize Elena G. da (Ed.). *Língua, Gramática e Discurso*. Goiânia, Cânone, 2005.
- MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *Viagem ao Araguaya*. Goyaz: Typographia Provincial, 1863.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida, Tupi or not Tupi: a Identidade Indígena do Brasil. In *Revista Brasileira* (Academia Brasileira de Letras). Rio de Janeiro: ABL, 2017, n. 91, pp. 91-104.
- SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil - 1500 a 1627*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.
- SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971.
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Editora Vozes, Vol. I, 1977.
- VIEIRA, Antônio, *Obras Várias*. Lisboa: J.M.C. Seabra & T. Q. Antunes, 1856.



AS CARTAS JESUÍTICAS E AS ESTRATÉGIAS DE CONVERSÃO DOS BRASIS: O CASO DE SÃO JOSÉ DE ANCHIETA

The Jesuit letters and the conversion strategies of the
Brazilians indians: the case of São José de Anchieta

MÁRIO FERNANDES CORREIA BRANCO¹

Resumo: Exposição e análise da epistolografia jesuítica em geral, e da anchietana em particular, enquanto meio de atuação missionária no contexto brasileiro do século XVI.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Epistolografia jesuítica; São José de Anchieta; cristianização dos indígenas.

Abstract: Exposition and analysis of the Jesuitical epistolography and in particular the *anchietana* collection, as a instrument of missionary activity in the Brazilian context of the 16th century.

Keywords: Company of Jesus; Jesuitical Epistolography; São José de Anchieta; Indian Christianization.

O objetivo deste artigo² é apresentar uma breve exposição sobre as cartas escritas pelos jesuítas, considerando-as como instrumentos de trabalho e ação dos próprios religiosos. As cartas jesuíticas constituem um corpo excepcional de fontes sobre os primórdios da colonização e da cristianização dos indígenas do Brasil. Neste artigo ressalta-se a amplitude das atividades desenvolvidas pelo missionário jesuíta São José de Anchieta (1534-1597).

Desde a fase embrionária de sua existência, a evangelização foi o ideal dos fundadores que fizeram o voto de Montmartre, em 15 de agosto de 1534. Eles a queriam e pensaram como uma ordem missionária. Todavia, na me-

1 Pós-doutorando do Programa de Apoio ao Pós-Doutorado do Estado do Rio de Janeiro (PAPD/RJ). Convênio Faperj/Capes. Professor Visitante no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

2 Comunicação apresentada no **Simpósio São José de Anchieta, Apóstolo do Brasil e Artífice da Nacionalidade**, realizado no Rio de Janeiro, no dia 18 de março de 2015, pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e pela Academia *Fides et Ratio*. Texto também incluído em *ATAS do Simpósio São José de Anchieta, Apóstolo do Brasil e Artífice da Nacionalidade*. Rio de Janeiro: IHGB/AFR, 2016.

dida das necessidades de seu tempo, tiveram que redirecionar seu objetivo inicial. Como sempre, em se tratando de jesuítas, a opção foi pelo possível. Assim, desenvolveram a ideia do “*apostolado pelo ensino*”, de acordo com a fórmula do *Instituto*, cujo texto foi incluído na bula *Regimini militantis Ecclesiae*, do Papa Paulo III (1468-1549), que aprovou a criação da Companhia de Jesus, em 27 de setembro de 1540.

A correspondência jesuítica serviu, sobretudo, para garantir uma ação coordenada dos inacianos. De fato, foi através dela que os jesuítas que se encontravam na Europa mantiveram-se informados e em contato com os missionários que, partindo de Lisboa, dispersavam-se até as fronteiras da Cristandade – no Oriente, na África e na América. Intercâmbio precário é verdade e, muitas vezes, incerto, porém, com uma ordenação e método que se mostrou capaz de assegurar a montagem de um sistema de informações pouco usual para a época.

Do mesmo modo, graças à circulação interna entre as casas e colégios dos inacianos das *cartas d'além-mar*, os estudantes da Companhia recebiam notícias sobre o andamento dos trabalhos de conversão e catequese desenvolvidos pelos seus confrades. A troca de experiências entre os jesuítas era encorajada institucionalmente e, por conseguinte, atingiu dois objetivos. Por um lado, alimentou os anseios de ação dos futuros missionários. Por outro, mais afeito ao *modus operandi* dos Companheiros de Jesus, permitiu aos dirigentes locais da empresa jesuítica, particularmente aqueles que atuaram imersos na dura realidade do ultramar, o conhecimento e a posterior adaptação, *mutatis mutandis*, das estratégias testadas e aprovadas em outras latitudes.

A magnitude da atividade jesuítica foi destacada, entre outros historiadores, por João Capistrano de Abreu. Em princípios do século XX o mestre cearense declarou que “*uma história dos jesuítas era obra urgente*” e que, enquanto não fosse realizada, seria presunçoso quem quisesse escrever sobre a história do Brasil.³ Contudo, somente a partir de 1938 esse corpo excepcional de fontes veio à luz, com a publicação dos primeiros volumes da monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil, Assistência de Portugal*,

3 Capistrano de Abreu. *Capítulos de História Colonial. 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998, p.175.



1549-1760, do jesuíta e historiador português padre doutor Serafim Leite (1890-1969).⁴

De fato, sua obra tornou-se referência obrigatória para qualquer pesquisa relativa às atividades dos inicianos no Brasil, graças, sobretudo, à sua profunda erudição sobre o tema e à metódica análise da imensidão de fontes que publicou. No caso específico das cartas jesuíticas do século XVI destacam-se: *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil e Monumenta Brasiliae*.⁵

A primeira, em quatro volumes, resultou do trabalho desenvolvido por Sérgio Buarque de Holanda para as comemorações do quarto centenário de fundação da cidade de São Paulo, em 1954. Já a *Monumenta Brasiliae* surgiu entre 1956 e 1968, sendo composta de cinco volumes pertencentes à série *Monumenta Historica Societatis Iesu* [MHSI], editada pelo Instituto Histórico da Companhia de Jesus [IHCSI]. Nesta obra de fôlego, o quinto volume, *Monumenta Brasiliae V – Complementa Azevediana I*, reúne as cartas do primeiro visitador da Companhia em terras do Brasil, o padre Inácio de Azevedo, morto em 1570, com outros missionários jesuítas, por corsários huguenotes, em pleno Atlântico, no episódio que passou à história como o dos *Quarenta Mártires do Brasil*.

Os dirigentes da Companhia de Jesus, em reconhecimento ao profícuo trabalho do padre Serafim Leite, dedicaram-lhe, na própria série *Monumenta Historica Societatis Iesu*, a publicação da *Bibliografia de Serafim Leite, S. J.* (1962).⁶ Do mesmo modo, convém citar a singela homenagem prestada por seus confrades no Brasil, através da publicação do opúsculo intitulado: *Padre Serafim Leite, S. J. (1890-1969)*, escrita pelo também padre jesuíta Hélio Abranches Viotti.⁷

Deste mesmo autor é a obra mais atualizada acerca das cartas de Anchieta. Refiro-me à coletânea intitulada: *Pe. José de Anchieta, S.J. Cartas –*

4 Serafim Leite, S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil, Assistência de Portugal, 1549-1760*. Lisboa: Portugalia / Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1950. 10 volumes.

5 Serafim Leite, S.J. *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega. [Opera Omnia]*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000; *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-1968; *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

6 Miguel Batllori. *Bibliografia de Serafim Leite, S. J.* Roma: 1962. (Subsidia ad Historiam Societatis Iesu, 5.).

7 Hélio Abranches Viotti, S.J. *Padre Serafim Leite, S. J. (1890-1969)*. São Paulo: Loyola, 1999.

Correspondência ativa e passiva, cuja edição foi primorosamente preparada pelo padre Viotti. Dentre tantas contribuições presentes nesta edição, foi de grande ajuda a tradução em português da carta 17, datada de 8 de janeiro de 1563, analisada neste artigo.⁸

A epistolografia da Companhia de Jesus

Após os estudos e publicações do padre doutor Serafim Leite, as cartas jesuíticas escritas pelos jesuítas que missionaram no Brasil praticamente só foram objeto de estudos por parte de especialistas em Teoria Literária. Dentre os quais se destacam Alcir Pécora e João Adolfo Hansen, que se debruçaram sobre elas, detendo-se na análise dos parâmetros da narrativa que os jesuítas adotaram.⁹

Além dos aspectos formais, utilizados na produção das cartas, os jesuítas destacaram-se pelo cuidado meticuloso com que foram mantidas nos arquivos da Companhia as cartas dos seus dirigentes e missionários. A permanência dessa mentalidade arquivística proporcionou a sobrevivência de vasta documentação sobre as atividades da Companhia, resultando na quantidade monumental de correspondência que chegou até nossos dias.

A par da inegável importância desse acervo para a história da Companhia de Jesus, esse *corpus* documental serviu como fonte para inúmeras pesquisas sobre o tema. No entanto, a maioria dos que se debruçaram sobre as cartas dos jesuítas – talvez influenciados pela retórica pombalina do século XVIII – insistiram em atribuir aos inicianos uma ação centralizada e coordenada a partir da sede em Roma, que teria ocorrido desde o início de suas atividades. Curiosamente, tal perspectiva foi esposada tanto por aqueles que abordam favoravelmente as ações dos missionários, quanto pelos que os criticam.

Todavia, me parece mais próprio argumentar que, pelo menos ao longo dos primeiros dezessete anos de existência da ordem, uma característica

8 *Pe. José de Anchieta, S.J. Cartas – Correspondência ativa e passiva.* (Pesquisa, introdução e notas do padre Hélio Abranches Viotti, S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 1984, pp.208-257. Obras Completas- 6º volume.

9 Alcir Pécora. 'Cartas à Segunda Escolástica.' In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000.



fundamental da missão jesuítica – tanto em terras brasílicas quanto no Extremo Oriente – consistiu exatamente na ausência de um *modus operandi* bem definido. A condução das atividades dos missionários coube àqueles que atuaram na linha de frente do avanço evangelizador. Por conseguinte, dentro dos limites dos meios de comunicações da época, o ordenamento institucional dos inicianos e a centralização de suas atividades, somente foram alcançados após a adoção do texto final das *Constituições*, em 1558. Até então, alguma forma de sistematização para as ações dos inicianos foi conseguida através da correspondência entre os religiosos da ordem. Durante longo tempo, diante da necessidade da tomada de decisões, serviram como referenciais para os missionários, o *feeling* dos próprios jesuítas e as notícias recebidas através das cartas, nas quais receberam informações acerca dos procedimentos adotados e aprovados em outras latitudes.

Assim, por caminhos diversos, a bordo das naus da carreira da Índia ou nos alforjes de mensageiros, ao atravessar os oceanos, vencer distâncias e cruzar continentes, enfrentando toda espécie de perigos, a correspondência jesuítica serviu, como acima ficou dito, para garantir uma ação concertada dos inicianos.

O cuidado com os trâmites da correspondência entre os membros da Companhia era quase uma obsessão de Loyola. Certamente a sua peculiar meticulosidade inspirou a atenção com que a correspondência foi tratada na formulação das *Constituições*, de cuja redação o próprio geral se ocupou entre 1541 e 1556. Como se pode perceber, o longo período de elaboração traduz as nuances desse processo. Por fim, após inúmeros contatos entre as diversas casas da Companhia, que levaram em conta as sugestões recebidas de todos os quadrantes da expansão jesuítica, chegou-se à versão final que definiu em dez partes as normas para o “*bom governo da Companhia*”.¹⁰

- 1 – Admissão à provação
- 2 – Demissão da Companhia
- 3 – Noviciado – conservação e formação dos noviços
- 4 – Formação dos futuros jesuítas após o noviciado
- 5 – Admissão ao corpo da Companhia
- 6 – Vida pessoal dos que já foram admitidos na Companhia
- 7 – Missão e ministérios da Companhia

¹⁰ *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Loyola, 1997.

- 8 – Fomento da união entre os membros da Companhia
- 9 – Governo da Companhia
- 10 – Conservação e expansão da Companhia

As normas que passaram a reger a correspondência dos inacianos foram definidas na oitava parte, exatamente aquela que trata “*da união entre os membros da Companhia*”. Todavia, o texto final, aprovado em 1558, não deixou de encorajar a tomada das decisões pelos missionários que atuassem na linha de frente do avanço evangelizador da Companhia. Os Soldados de Cristo deviam conduzir-se de acordo com o que fosse mais apropriado ao momento, ou as circunstâncias com as quais se deparassem, visando sempre à *Maior Glória de Deus*.

Por conseguinte, foi a constante preocupação de Loyola com a articulação das ações dos seus missionários, dispersos pelas mais distantes latitudes do avanço missionário, que matizou o texto das *Constituições*. Como, por exemplo, se pode observar no parágrafo abaixo:

[673] Concorrerá também de maneira muito especial para esta união [da cabeça com os membros em geral], a frequente correspondência epistolar entre súditos e superiores, com o intercâmbio de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes. Este encargo pertence aos superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais. Eles providenciarão para que em cada lugar se possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor.¹¹

Tais cuidados tornam evidente a inserção da ação jesuítica numa cultura escrita e explicam a quantidade de cartas produzidas pelos inacianos. De fato, só a correspondência conhecida de Loyola é monumental – cerca de sete mil cartas! – dirigidas não só a papas, cardeais e outros membros da Igreja, bem como aos reis de Portugal e Espanha e demais soberanos da Europa. Além, é claro, daquelas que remeteu aos missionários que se encontravam nos confins do Oriente ou da América, postos avançados nas fronteiras da Cristandade de então.

¹¹ *Constituições da Companhia de Jesus*. (e normas complementares) Anotadas pela Congregação Geral 34. Cúria Provincial da Companhia de Jesus, Lisboa: Livraria Apostolado da Imprensa, 1995. O número entre colchetes indica o artigo das *Constituições*.



Em seu avanço evangelizador os Companheiros de Jesus enviaram, com a maior brevidade e regularidade possível, cartas que informaram ao Geral sobre as atividades desenvolvidas pelos missionários. Muito embora nem sempre com a rapidez desejada pelos dirigentes em Roma. De fato, ainda que pouco se ausentasse da Cidade Eterna, Inácio de Loyola exerceu sobre os destinos da Companhia de Jesus um verdadeiro *governo pela pena*, que legou aos seus sucessores.

Do mesmo modo, os inacianos não mediram esforços para dar às cartas de seus missionários a mais ampla divulgação externa possível. Contudo, não se descuidaram de seu público interno. Por conseguinte, as cartas eram copiadas por membros da própria ordem inaciana, fossem eles irmãos co-adjutores ou estudantes. Posteriormente, cópias eram remetidas para todos os quadrantes da presença jesuítica, em terras do ultramar, nos trópicos, nos confins orientais e na própria Europa. No Velho Mundo a publicação das cartas jesuíticas serviu para reavivar a fé dos católicos, particularmente naquelas regiões que se encontravam sob a ameaça das interpretações heterodoxas, que então se opunham aos ensinamentos da Igreja de Roma.

Embora também houvesse espaço para a circulação entre cristãos graças, não só ao inegável apelo de edificação religiosa, mas, também, pelo deslumbramento que estas cartas causavam entre os europeus. Ao apresentar uma nova face da humanidade com que se defrontavam, os missionários descreveram, com riqueza de detalhes, tanto o seu modo de vida, quanto o ambiente exótico que habitavam. Por tudo isso as cartas dos jesuítas alcançaram grande sucesso entre o público, fosse ele letrado ou não.

O secretário Juan de Polanco

O papel fundamental que a epistolografia jesuítica exerceu sobre os destinos da ordem está estreitamente associado ao secretário da Companhia de Jesus, padre Juan de Polanco (1516c.-1576). Segundo alguns historiadores, dentre os quais até mesmo alguns cronistas da própria Companhia, ele seria cristão-novo. Aliás, o mesmo se dizia sobre a família do padre espanhol Diego Laínez (1512-1565), um dos fundadores da ordem inaciana e sucessor de Loyola como Geral, entre 1558 e 1565.

De todo modo, as remotas origens judaicas de Polanco nunca foram objetivamente comprovadas, embora fosse uma ocorrência bastante provável

entre os primeiros jesuítas do século XVI, particularmente entre os que provinham da Península Ibérica. Seja lá como for, é certo é que Polanco nasceu, por volta de 1516, numa rica e influente família da cidade de Burgos, na Espanha. Iniciou seus estudos de Humanidades e Filosofia na Universidade de Paris, em 1533, na qual permaneceu por oito anos. Após a conclusão do curso integrou-se na Cúria Papal como *scriptor apostolicus*. Sem dúvida, uma promissora carreira eclesiástica o aguardava junto à Santa Sé. No entanto, ainda naquele mesmo ano de 1541, fez os exercícios espirituais sob a direção de Diego Laínez, seu compatriota, a quem conhecera na Sorbonne. Tocado pela mística jesuítica e apesar das pressões em contrário da família, que desejava vê-lo cardeal, decidiu entrar para a Companhia de Jesus.

Por ordem direta de Loyola o jesuíta voltou aos bancos escolares, dedicando-se, por mais quatro anos, ao estudo da Teologia na Universidade de Pádua. Após a conclusão do curso, ocupava-se das atividades pastorais na casa dos inicianos em Florença, quando foi chamado pelo Geral para ser seu secretário pessoal. Assumiu em julho de 1547, substituindo o padre português Bartolomeu Ferrão, já adoentado e que morreu pouco tempo depois. Juan de Polanco foi o secretário da Companhia de Jesus por dezesseis anos. Durante esse período secretariou os dois primeiros sucessores de Loyola, Diego Laínez e Francisco Borja (1510-1572).

Após ser substituído no cargo de secretário por Antonio Possevino (1533-1611), o padre Juan de Polanco foi encarregado por Everardo Mercuriano (1514-1580), quarto Geral da Companhia, eleito em 1573, de escrever a *Crônica da Companhia de Jesus*. Polanco pesquisou os arquivos da correspondência jesuítica que havia sido recebida e arquivada em Roma e que ele conhecia melhor do que qualquer outro membro da ordem inaciana. O *Chronicon Societatis Iesu*, concluído em 1574, cobre o período compreendido entre 1537, quando Inácio e os demais seis fundadores da ordem profeceram o voto de Montmartre, e se encerra em julho de 1556, com a morte de Loyola. A elaboração do *Chronicon* tornou-se a última missão de Polanco na Companhia, o jesuíta morreu em Roma no ano de 1576. Sobre a importância do derradeiro trabalho do padre Juan de Polanco, afirma com autoridade o historiador e padre jesuíta John O'Malley:

O *Chronicon* desfaz o estereótipo de uma Ordem religiosa sob estreta disciplina militar, com cada membro atuando como um peão unica-



mente sob as ordens de seu superior. Substitui esta imagem com o quadro de uma vasta rede de indivíduos empreendedores, que mantinham estreita comunicação com seus superiores e recebendo deles orientação e consolação.¹²

Apesar das intenções de Inácio de Loyola, dos cuidados determinados pelo padre Polanco e das próprias *Constituições* de 1558, somente em meados da década de 1560, já durante o generalato de Diego Laínez, que se estendeu de 1556 a 1565, chegou-se a certo ordenamento quanto ao formato e à regularidade da correspondência jesuítica, que a partir de então foi dividida em três categorias distintas.

Em primeiro lugar, nos *Catálogos*, deviam ser listados não só os religiosos que viviam e o grau que possuíam na Companhia: noviços, escolares, coadjutores temporais ou espirituais e os professores, sem deixar de informar-se o lugar de nascimento, o tempo de Companhia e a data em que cada um tinha sido admitido, como também a relação dos falecidos e os detalhes do estado material das casas e colégios.

Em segundo, a partir de 1559, todas as cópias de contratos, dotações régias, escrituras e quaisquer outros documentos que se referissem à posse de bens materiais pela ordem inaciana, deveriam ser enviados a Roma.

Finalmente, as *Cartas* deveriam inicialmente seguir as normas previstas na versão final das *Constituições*, que determinava que fossem quadrimestrais, mas, a partir da 2ª Congregação Geral, reunida em 1565, ficou decidido que as cartas de edificação e de notícias fossem enviadas anualmente; são as conhecidas *Cartas Ânua*s. Graças à adoção destas medidas administrativas formou-se ao longo do tempo o riquíssimo acervo do Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI].

Dentre os assuntos mais frequentes nas cartas enviadas pelos jesuítas que se encontravam fora da Europa, atuando em quaisquer latitudes do vasto mundo colonial lusitano, surgem as notícias acerca do sucesso da Companhia na difusão do cristianismo em terras longínquas e desconhecidas. A correspondência jesuítica apresenta a descrição pormenorizada das peculiaridades dos povos e das terras em que atuaram seus missionários e, com bas-

12 John O'Malley. S.J. *Os Primeiros Jesuítas*. Tradução de Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos/Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração – Edusc, 2004, p. 29.

tante frequência, o registro das tratativas institucionais entre os missionários, os governadores-gerais e outros agentes da coroa lusitana. Do mesmo modo, existem cartas que abordam o desenvolvimento das atividades de ensino, notadamente quando, a exemplo do que se fazia na Europa e no Oriente, resultaram na fundação de colégios.

As cartas dos missionários recebidas em Roma, ainda que estivessem inevitavelmente matizadas por uma visão etnocêntrica, ou mais especificamente, eurocêntrica, testemunhavam o deslumbramento dos missionários, típicos homens do Renascimento, com a exuberância da natureza e, mais ainda, com a nova face da humanidade que encontraram nos trópicos. No entanto, ainda que encantados com a diversidade dos povos e da natureza naquelas latitudes os jesuítas buscaram novos pressupostos nos quais pudessem entender o Novo Mundo. Afinal, como destacou Silva Dias, até então,

Era clássica no Ocidente cristão a doutrina da unidade fundamental do gênero humano. Postulava-a Sagrada Escritura, defendiam-na os Padres da Igreja, professavam-na os doutores da escolástica. O homem, contudo, (...) era apenas o adamita – habitante do mundo arábigo-cristão e da sua periferia.¹³

O início da catequese no Brasil

Em março de 1549, sob a chefia do padre Manuel da Nóbrega (1517-1570), chegaram ao Brasil os primeiros missionários da Companhia de Jesus. Na correspondência jesuítica, produzida a partir de então, é possível identificar a construção de um processo que permitiu aos jesuítas definir metas, estratégias e procedimentos que justificassem e viabilizassem a divulgação do cristianismo entre os nativos. De fato, apesar da precariedade dos meios de transporte e comunicação da época, a intensa atividade epistolar serviu então como meio de divulgação e controle das ações dos Soldados de Cristo.

Sem dúvida a cristianização dos nativos da Ásia e da América, em especial das populações indígenas do Brasil, colocou para a mentalidade europeia do século XVI problemas inéditos, em termos de distâncias a superar entre a realidade e os pressupostos de que dispunham. Os missionários fo-

¹³ José Sebastião da Silva Dias. *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1974, p.175.



ram confrontados por uma natureza exuberante, povoada por nativos, cuja cultura desafiava os conhecimentos vigentes, e por alguns europeus aventureiros, ainda pouco polidos pelos efeitos disciplinadores das Reformas. Do mesmo modo como ocorreu em outras latitudes, os Companheiros de Jesus tiveram de encontrar, por si mesmos, a maior parte das soluções para os inúmeros problemas com que se defrontaram. Ao mesmo tempo, por meio de suas cartas, eles sempre se mantiveram em contato, com os seus superiores em Portugal e o Geral da ordem em Roma.

No caso do Brasil, como era de se esperar, a ênfase da narrativa recai sobre os sucessos e entraves ao trabalho de conversão dos nativos ao catolicismo. Analisadas através de uma chave de leitura religiosa, essas cartas tornaram-se testemunhos inigualáveis do favor divino concedido aos processos de evangelização desenvolvidos pelos inacianos. Por outro lado, mais afeito à pesquisa histórica, as cartas jesuíticas adquiriram o *status* de uma documentação sem igual sobre a colonização em terras brasílicas. Mas isso não impede que, por trás das palavras, possamos vislumbrar, como um pano-de-fundo, o ambiente em que viveram os religiosos da Companhia.

Na primeira carta escrita por Nóbrega em 10 de abril de 1549, ao provincial da Companhia de Jesus em Portugal, padre Simão Rodrigues (1510-1579), afirmou sua intenção de iniciar a catequese dos brasis que habitavam as cercanias da nascente cidade de Salvador. No entanto, por se tratar de carta introdutória, que se ocupa da narrativa das primeiras semanas vividas pelos missionários em terras brasílicas, em lugar de grandes discursos sobre as atividades dos inacianos, o texto apresenta apenas impressões pessoais e notícias de segunda mão.

De todo modo, no quarto parágrafo desta carta, o padre Nóbrega informa sobre a possibilidade de unificar o ensino dos rudimentos do catolicismo com a alfabetização dos filhos dos colonos e dos curumins. Sem dúvida esta percepção seguiu na mesma direção que orientou a fundação de colégios dos jesuítas na Europa. Deve-se destacar que, a partir de então, e de modo pioneiro no ambiente tropical, a instrução das crianças passou a ser utilizada pelos jesuítas como meio de atração para a conversão dos brasis. O primeiro missionário que se ocupou desta tarefa foi o padre Vicente Rodrigues (1528-1600).¹⁴

14 Serafim Leite. S.J. *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega*. [Opera Omnia]. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000, p.20.

Em contraste com o modelo de conversão em massa, empregado na Índia desde 1542 por São Francisco Xavier (1506-1552), o padre Manuel da Nóbrega, no Brasil, decidiu-se pelo trabalho metuculoso dos missionários junto às aldeias originais dos índios. Para alcançar seu intento foi de grande valor a ajuda prestada pelos portugueses que viviam há mais tempo na terra brasílica. Os intérpretes, ou *linguas*, como então eram conhecidos, conheciam a palavra e o *modus vivendi* dos brasis. Por conseguinte, tornaram-se imprescindíveis aos jesuítas recém-chegados aos trópicos. Estes homens, típicos intermediários culturais, foram os primeiros auxiliares diretos dos religiosos da Companhia de Jesus. De fato, diante da dura realidade daqueles primeiros momentos da atividade jesuítica, a presença destes intermediários culturais tornou possível o diálogo entre os jesuítas e os nativos.

Mas o tempo não demorou a mostrar aos missionários que o trabalho de conversão e catequese dos brasis corria sério risco de perder-se, devido ao modo de vida seminômade dos nativos e à sanha escravista dos colonos. A experiência adquirida no convívio com os indígenas, além do reduzido número de religiosos da Companhia, revelou aos inicianos a necessidade de reverem a ideia inicial de viverem dispersos pelas aldeias originais. De fato, até então a catequese itinerante era o modelo consagrado desde os primeiros séculos da história Igreja para a difusão do cristianismo. Todavia, não resistiu ao modo de vida dos brasis.

Para entender a novidade introduzida pelos jesuítas no ambiente colonial do Brasil na segunda metade do século XVI, é preciso recuar até as eras iniciais da história da Igreja Católica. Como se sabe, a difusão do cristianismo muito ficou devendo ao trabalho incansável de um antigo perseguidor dos cristãos: Saulo de Tarso (5c.-67c.). A história de como Saulo, o perseguidor de cristãos, se fez Paulo, o "*apóstolo dos gentios*", quando teve uma visão do próprio Jesus de Nazaré ao percorrer a estrada de Damasco, consta dos *Atos dos Apóstolos*, cuja autoria é atribuída a São Lucas.¹⁵

Convertido ao cristianismo, Paulo se retirou para o deserto, onde permaneceu durante dois anos em contemplação. Após retornar a Damasco, partiu para Jerusalém e foi recebido por Pedro, o primeiro dos Apóstolos. Por volta do ano 47, iniciou as viagens que marcariam seu apostolado. Durante sete

15 Cf. *Bíblia Sagrada*. At.9, 1-22. Agradeço ao saudoso amigo Sebastião da Luz pela indicação.



anos, vagou pelas regiões de Chipre, Panfília, Pisídia, Licaônia, Macedônia, Atenas e Corinto. Em 54, Paulo retornou à Palestina e partiu rumo à Ásia Menor, fixando-se em Éfeso. Por volta do ano 60, voltou a Jerusalém onde foi preso sob a acusação de profanar templos judaicos com a sua pregação dos feitos de Jesus de Nazaré. Encarcerado em Cesareia, foi, posteriormente, transferido para Roma, em razão de sua dupla cidadania. Na sede do império conseguiu a absolvição e sem demora logo reiniciou suas viagens e, segundo alguns de seus biógrafos, o incansável apóstolo chegou até a Espanha.

Já por volta do ano de 64, encontrava-se novamente em Roma. Numa época em que a cidade vivia o auge da perseguição aos cristãos sob o imperador Nero. Paulo foi capturado em companhia do apóstolo Pedro, sendo ambos mortos por ordem do imperador. Pedro foi crucificado, suplício reservado aos escravos, e Paulo, por ser além de judeu cidadão romano, decapitado.

A pregação itinerante de Paulo, copiada por aqueles que o sucederam, acabou por inspirar as formas posteriores de divulgação do cristianismo. A partir de então, mais que uma opção, tornou-se o *modus operandi* da Igreja Católica para a propagação da *Boa Nova*. Todavia, o apóstolo São Paulo introduziu outra novidade. Refiro-me à percepção que desenvolveu acerca dos gentios. Na verdade, ao contrário do judaísmo, que excluía os gentios, Paulo defendeu que os cristãos deveriam trabalhar no sentido de levar o evangelho de Jesus Cristo a todos.

Como se sabe, a religião judaica não possui o viés da conversão militante. Os cristãos primitivos eram, na sua quase totalidade, judeus que aderiram à mensagem salvífica de Jesus e seus discípulos. Por conseguinte, também eles não tinham a predisposição para incluir não judeus no aprisco do Senhor. De todo modo, somente no Concílio Apostólico de Jerusalém, realizado entre 48 e 49, ao qual compareceram Pedro e Paulo, esta vertente paulina foi finalmente aceita como dogma, que pode ser resumido sucintamente na frase: “A salvação é para todos”. Portanto, foi a partir dessa mudança de rumo que o cristianismo deixou a estrada que o conduziria a tornar-se mais uma seita, entre as inúmeras que se multiplicavam na Palestina ocupada pelas legiões de Roma, para converter-se, séculos depois, na religião oficial do Império dos Césares.

Já no início dos Tempos Modernos, a prática de difusão do cristianismo inaugurada por Paulo de Tarso, na verdade inspirada pela pregação do pró-

prio Jesus Cristo, continuava a integrar, como um de seus elementos fundamentais, o ideário de religiosos e missionários que atuavam tanto naquela tumultuada Europa das Reformas, quanto nos novos territórios da África, Ásia e da América, que as viagens de navegação de portugueses e espanhóis tinham proporcionado. Mas essa atividade situava-se, agora, no interior de um ambiente cultural muito mais complexo, composto por uma variedade cada vez maior de tradições e povos diversos e desconhecidos.

Nesta percepção reside a novidade e o traço de modernidade da estratégia que foi adotada nos trópicos e também nos colégios que a Companhia fundou na Europa e no Oriente. Na verdade, sem descuidar jamais do componente sagrado da sua missão de evangelização, os jesuítas valorizaram e institucionalizaram a ação do homem no mundo. Desse modo, privilegiaram o conhecimento adquirido pela experimentação no trato direto com os povos com os quais seus missionários entraram em contato.

Esta percepção levou os jesuítas no Brasil ao constante aperfeiçoamento da prática da catequese. Por conseguinte, a dinâmica do processo de cristianização manifestou-se, de maneira inequívoca, no aldeamento dos indígenas convertidos sob a tutela dos Companheiros de Jesus, desenvolvido de modo pioneiro na Bahia pelo padre Manuel da Nóbrega; desse processo ele foi o cérebro e o coração.

Nóbrega e Anchieta: artífices da missionação jesuítica em terras brasílicas

O padre Nóbrega foi o primeiro missionário da Companhia de Jesus a defender a necessidade do aprendizado da língua nativa para o avanço dos trabalhos de conversão e catequese. Contudo, o superior dos jesuítas do Brasil não imaginou os limites que o cotidiano colonial imporia ao trabalho dos missionários. Mas, em breve tempo, a situação mudou com a chegada de um prestimoso auxiliar. Em julho de 1553, desembarcou no Brasil um novo grupo de missionários da Companhia de Jesus. Vindos de Portugal, os religiosos chegaram à cidade de Salvador com o segundo Governador-Geral, Duarte da Costa. Daquele pequeno grupo fazia parte um jovem enfermiço de dezenove anos, o irmão estudante José de Anchieta. (1534-1597), destinado por Deus à santidade e à glória dos altares.

Ainda no mesmo ano de 1553, Anchieta deixou o litoral baiano. Seguiu



para a capitania de São Vicente, onde se encontrou com o padre Manuel da Nobrega. Em 25 de janeiro de 1554, o jovem missionário integrou à pequena comitiva de Nóbrega, que fundou no planalto de Piratininga o Colégio de São Paulo. Na mesma época, Anchieta foi encarregado, pelo padre Nóbrega, de escrever a correspondência oficial da missão do Brasil e tornou-se professor de latim, em pleno “*sertão de Piratininga*”.

Ao longo dos onze anos seguintes, entre 1554 e 1565, Nóbrega e Anchieta trabalharam juntos para dinamizar a conversão e catequese dos brasis. Anchieta foi o intérprete preferido por Nóbrega, pois, apesar de ser um entusiasta do aprendizado da língua nativa, o primeiro superior dos jesuítas no Brasil jamais conseguiu destreza na língua falada pelos indígenas. No entanto, esta dificuldade de Nóbrega era orgânica, ao menos é o que consta nas fontes jesuíticas daquela época, segundo as quais o padre Manuel da Nóbrega era gago. De fato, alguns cronistas da história da Companhia de Jesus afirmam que em 1541 ele teria prestado concurso para o provimento de uma vaga de professor na Universidade de Coimbra, no qual, embora tivesse obtido a melhor pontuação, não foi aprovado por ser gago ou “*tardo no falar*”, como então se dizia.¹⁶

De todo modo, a experiência adquirida ao longo do convívio direto com os nativos mostrou aos jesuítas que o desconhecimento da língua, embora mitigada graças ao auxílio dos *linguas* (intérpretes), somente poderia ser superada pela codificação da língua brasílica. Essa tarefa imprescindível coube ao Irmão estudante José de Anchieta. Assim, ao mesmo tempo em que ensinou o latim, demonstrou grande aptidão para o aprendizado da língua brasílica. Encantado com o talento de seu mais próximo auxiliar, o padre Nóbrega o encarregou de escrever a *Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil*, que se tornou uma das mais importantes contribuições da missão jesuítica nos trópicos.

Graças ao seu talento e empenho pessoal Anchieta realizou, em poucos meses, esta inegável façanha linguística. No entanto, desde 1556, a *Arte* circulou apenas em manuscrito, de modo restrito, apenas pelas aldeias e

16 Baltasar Teles. *Crônica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*. Lisboa: 1645-47. 2v; Antônio Franco, *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Coimbra em Portugal*. Lisboa: 1719. Apud: Serafim Leite. S.J. *Breve itinerário para uma biografia do Padre Manoel da Nóbrega*. Lisboa / Rio de Janeiro: Brotéria / Livros de Portugal, 1955, pp. 27-29.

colégios da Companhia no Brasil, ao contrário da ampla difusão externa alcançada pelas cartas jesuíticas. De fato, a primeira edição impressa da *Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil* foi realizada em Coimbra, no ano de 1595.¹⁷

A “*Arte do Irmão José*”, como também se tornou conhecida, mostrou-se um instrumento fundamental para a efetiva conversão dos nativos ao cristianismo. Na realidade, a eficácia desta obra para o aprendizado da língua nativa atingiu tal amplitude que o padre Manuel da Nóbrega, como Superior da Missão no Brasil, antes de qualquer determinação oficial neste sentido, tornou obrigatório o aprendizado da “*língua geral*” para todos os jesuítas que desembarcaram nos trópicos.

Cabe ressaltar que esta medida adotada pelo padre Nóbrega antecipou, em vários aspectos, as futuras determinações oficiais da Companhia de Jesus. Na verdade, somente a partir de 1558, na versão final das *Constituições*, definiu-se institucionalmente o emprego das línguas nativas pelos missionários da Companhia de Jesus, que se dedicaram à divulgação do cristianismo fora da Europa.

[402] (...) Procurarão dominar bem a língua, ter previstas à mão as coisas mais úteis para tal ministério e servir-se de todos os meios próprios [Artes de Gramática, Vocabulários e Catecismos]. Desse modo, melhor se desempenharão do ofício e com mais fruto para as almas.¹⁸

Como se pode perceber, esta determinação oficial valorizou a experiência adquirida pelos jesuítas d’Além-mar, que viviam imersos no vasto ambiente colonial lusitano, em contato direto com os nativos da África, do Oriente e da América. No caso da missão jesuítica no Brasil, ao longo do tempo, a *Língua Geral* tornou-se o verdadeiro *idioma colonial*, no qual foram escritos os catecismos, vocabulários e artes de gramática, ferramentas indispensáveis para a catequese e conversão dos brasis ao catolicismo. Em

17 *Arte de Grammatica da Lingoa mais usada na costa do Brasil, Feita pelo padre Joseph de Anchieta da Cõpanhia de IESU*. Coimbra: António de Mariz, 1595. Apud: Serafim Leite. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. 1949, tomo VIII, p.16.

18 *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Loyola, 1997, pp.138-139. O número entre colchetes indica o artigo das Constituições.



nossos dias, a relevância desta obra de São José de Anchieta foi reconhecida pelo saudoso professor da Universidade Estadual de Campinas, John Manuel Monteiro. Segundo ele, os jesuítas, “*mais que palavras traduziam tradições*”.¹⁹

De todo modo, vale destacar que o então noviço José de Anchieta, além de ocupar-se das atividades de ensino e tradução da língua nativa, escreveu inúmeras cartas. Todavia, poucas chegaram aos nossos dias. A primeira carta de Anchieta no Brasil foi escrita por ordem do padre Manoel da Nóbrega, em Piratininga, no mês de julho de 1554; seu destinatário era o próprio padre Inácio de Loyola, o primeiro Geral da Companhia de Jesus. A atividade epistolar de Anchieta encerrou-se em no dia 7 de setembro de 1594. Curiosamente, a exemplo de sua primeira carta, também teve como destinatário o então Geral dos jesuítas, o padre Cláudio Acquaviva (1543-1615). Em suas cartas Anchieta manteve-se sempre fiel à realidade dos fatos que vivenciou e narrou.

A Embaixada aos Tamoios

Dentre as inúmeras ações desenvolvidas por José de Anchieta sob a liderança do padre Manuel da Nóbrega, merece todo o destaque o episódio que passou à História do Brasil com o título de “*Embaixada aos Tamoios*”. Este acontecimento inseria-se, então, numa ampla conjuntura geopolítica, cuja origem remonta aos primeiros anos da década de 1550, com o aumento da presença de corsários franceses na baía de Guanabara. De fato, em franca oposição à soberania lusitana, aqueles súditos do rei de França desenvolveram intensa atividade de contrabando de pau-brasil, contando com o irrestrito apoio dos tamoios, um dos principais grupos indígenas que habitavam boa parte do território entre os atuais estados de São Paulo e do Rio de Janeiro. Diante de condições tão favoráveis, não foi por acaso que Nicolau Durand de Villegagnon (1510-1572), escolheu a baía de Guanabara para fundar, em 1555, a França Antártica, que passou à história como a primeira colônia francesa na América portuguesa.

19 John Manuel Monteiro. *Traduzindo Tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa*. In: BRITO, Joaquim Pais de. *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia. 2000, pp.36-43.

Na realidade desde meados da década de 1540, D. João III, rei de Portugal, já recebera informações sobre o aumento da presença de franceses no litoral do Rio de Janeiro. Por conseguinte, no *Regimento* do primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa (1503-1579), o soberano lusitano determinou o enfrentamento de todos os corsários que fossem encontrados na costa do Brasil.²⁰

Já em 1552, o governador Tomé de Sousa, durante a viagem de inspeção que realizou às capitânicas do sul, encontrou tamoios rebelados contra os colonos portugueses. Diante da escassez de soldados para a efetiva ocupação do território carioca, conforme as ordens contidas no *Regimento* que lhe fora entregue pelo próprio D. João III, o governador-geral do Brasil prosseguiu para a vila São Vicente, então a derradeira povoação lusitana, no limite meridional da América Portuguesa.

Naquela ocasião o padre Manuel da Nóbrega viajava a bordo da nau capitânia do governador. Apesar dos riscos envolvidos, o jesuíta desembarcou na ilha de Parapanuã, (atualmente Ilha do Governador), onde viviam os últimos remanescentes dos temiminós, aliados dos portugueses e inimigos ferrenhos dos tamoios. Nóbrega apoiou a decisão de buscar refúgio no litoral paulista, tomada por Tomé de Sousa.²¹ No entanto, nas cartas que enviou posteriormente ao rei D. João III, o jesuíta jamais deixou de lembrar ao rei a prioridade que deveria ser concedida pelo monarca à ocupação lusitana da baía de Guanabara.

A carta escrita por José de Anchieta no dia 8 de janeiro de 1565, é o documento jesuítico que traz o relato pormenorizado dos acontecimentos relativos à embaixada aos tamoios. O texto de Anchieta segue a ordem cronológica dos acontecimentos vivenciados por ele e pelo padre Nóbrega. O jesuíta relata em primeira mão os fatos ocorridos entre os meses de abril e setembro de 1563. Por conseguinte, sua carta tornou-se a fonte primordial da embaixada aos tamoios, permitindo, ao observador atento, esclarecer as circunstâncias em que ocorreram.

A carta contém trinta e três parágrafos, numerados conforme as normas editoriais que presidem a publicação da correspondência jesuítica e regem

20 *Regimento que levou Tomé de Sousa governador do Brasil*. Almerim, 17/12/1548. Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, códice 112, fls. 1-9. (§36; §37; 38.).

21 *Cópia de una de um hermano del Brasil para los hermanos de Portugal*. São Vicente, 10/03/1553. ARSI. Códice Brasília 3(1). *Epistolae Brasilienses 1550-1660*. p. 90.



as publicações da série *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Tais normas foram adotadas originalmente pelo Congresso dos Historiadores Alemães de Frankfurt, em 1896, e foram acrescidas de mais algumas pelos dirigentes do Instituto Histórico da Companhia de Jesus (IHSI).²²

Dentre estas normas, destaco aquela que determina a divisão do conteúdo de cada carta em parágrafos numerados, conforme o assunto de que tratam, facilitando, desse modo, a análise e a classificação da correspondência jesuítica. Para a análise da carta de Anchieta, de 8 de janeiro de 1565, optei por dividir o texto em quatro núcleos de narrativa. O primeiro deles se estende do parágrafo número um ao número quatro. Nestes parágrafos iniciais, Anchieta informa sobre os ataques dos tamoios aos colonos de São Vicente. Embora destaque que no início da colonização de São Vicente (1532) aqueles nativos fossem aliados dos portugueses, o jesuíta confirma que os conflitos tiveram como origem o apresamento e escravização de inúmeros tamoios pelos colonos. Prosseguindo em seu relato, o missionário afirma que o padre Nóbrega decidiu propor aos líderes dos tamoios uma trégua nas hostilidades. Como garantia das suas boas intenções, enquanto durassem as conversações de paz, Nóbrega e Anchieta ofereceram-se como reféns, passando a viver nas aldeias nativas.

Os dois jesuítas partiram de São Vicente no dia 12 de abril de 1563. Após curta permanência em Bertioga, então a última fortificação dos portugueses naquela região, chegaram aos domínios dos tamoios em 2 de maio. Embora o contato inicial tenha sido promissor, somente quatro dias depois foram autorizados a desembarcar nas proximidades de Iperoig, ou Iperuí, como também foi conhecida a principal aldeia dos tamoios, localizada no litoral norte do atual estado de São Paulo. Durante as conversações iniciais ficou acertado que um grupo de tamoios partiria para São Vicente, ficando como reféns dos colonos, em garantia da vida dos dois jesuítas.

O relato de Anchieta não isentou ou justificou a sanha escravista dos moradores da vila de São Vicente. Também não omitiu a violência dos tamoios. A análise deste trecho permite destacar aspectos significativos. O primeiro deles indica que a violência matizou o contato entre os nativos e os colonos da vila de São Vicente, o limite meridional da cristandade na América portuguesa de então.

22 Apud: Serafim Leite, S.J. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-1968, volume I, pp.78-79.

A violência em regiões de fronteira não era desconhecida pelos missionários da Companhia de Jesus. De fato, Nóbrega e Anchieta tinham plena consciência dos riscos envolvidos na embaixada aos tamoios. De certo traziam na memória o trágico resultado da missão enviada aos carijós, em 1554, que resultou no assassinato dos jesuítas Pero Correia e João de Sousa, nas proximidades da atual cidade de Laguna, no estado de Santa Catarina. Anchieta foi o autor da carta que informou ao padre geral Inácio de Loyola, em Roma, sobre o funesto resultado daquela iniciativa missionária. O padre Nóbrega era o então superior dos jesuítas em São Vicente, de onde partiram os dois missionários, martirizados pelos carijós.²³

No quarto parágrafo da carta, o jesuíta descreve em detalhes como se deu o contato inicial com os tamoios, no dia 6 de maio de 1563, ao largo da praia de Iperoig, atualmente praia de Ubatuba, no litoral norte do atual estado de São Paulo:

(...) vieram todos em três canoas a tratar sobre as pazes. Mas porque temiam que se entrassem todos juntos nos navios os salteássemos, como outras muitas vezes haviam feito os nossos, pediram que fossem dois reféns, para deles saberem mais largamente a verdade. E assim se fez, deixando eles três ou quatro dos seus, (...). E desejando eles que saíssemos à terra a ver seus lugares, para se acabarem de assegurar, saímos e conosco oito ou nove portugueses, ficando muitos dos inimigos nos navios, já não como reféns, mas de sua própria vontade, como em casa de seus amigos. Chegados à praia pusemo-nos de joelhos dando graças a Nosso Senhor e desejando abrir-se já alguma porta, por onde entrasse sua graça a esta nação que tanto tempo está apartada dela.²⁴

O segundo núcleo da narrativa anchietana cobre os fatos ocorridos durante o mês de maio, estendendo-se até o dia 21 de junho de 1563, quando Nóbrega partiu para a vila de São Vicente, onde deu continuidade ao processo de paz entre tamoios e colonos. Neste longo trecho, que se estende

23 Serafim Leite, S.J. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-1968, volume II, pp.193-209 Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Inácio de Loyola, de São Vicente, fins de março de 1555. [carta 32.].

24 Pe. José de Anchieta, S.J. *Cartas – Correspondência ativa e passiva*. (Pesquisa, introdução e notas do padre Hélio Abranches Viotti, S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 1984, pp.212. Obras Completas- 6º volume.



do parágrafo número cinco até o número dezesseis, Anchieta descreveu, em pormenores, os riscos e as dificuldades enfrentadas por ele e pelo padre Manuel da Nóbrega. Os missionários mostraram-se fiéis ao *modus operandi* dos jesuítas e aproveitaram a permanência entre os tamoios para tentar catequizá-los.

(...). Logo começamos a ajuntar os meninos e meninas do lugar, com os quais também se chegavam algumas mulheres e homens e lhes começamos a ensinar as coisas da fé, anunciando Nosso Senhor Jesus Cristo àqueles que dele nunca haviam ouvido.²⁵

Embora o entusiasmo presente no relato de Anchieta seja digno de nota, o próprio jesuíta admitiu a dificuldade de obter conversões sinceras entre aqueles nativos. Do mesmo modo, identificou o maior entrave para a efetiva conversão dos tamoios: a antropofagia.

(...). A eles em público e em particular admoestávamos especialmente que aborrecessem o comer da carne humana porque não perdessem suas almas no inferno, (...). E eles prometiam de nunca mais comê-la. (...) O mesmo diziam algumas mulheres em particular, que pareciam folgar mais com nossa doutrina. (...) Aos homens em geral falamos nisso, dizendo-lhes como Deus o defende [proíbe] e que nós não o consentíamos em Piratininga aos que ensinávamos (...) mas eles diziam que ainda haviam de comer de seus contrários, até que se vingassem bem deles, e que devagar cairiam em nossos costumes. (...). E na verdade, nós não pretendíamos mais que declarar-lhes a verdade, por que costume em que eles têm posta sua maior felicidade não se lhes há de arrancar tão presto.²⁶

Estas percepções de Anchieta, acerca das dificuldades inerentes aos trabalhos de conversão e catequese dos brasis, reafirmam as mesmas inquietações presentes nas cartas escritas por outros jesuítas. Por outro lado, mais pragmático, as palavras de Anchieta mostram as dificuldades impostas pelo modo de vida dos nativos, ao modelo de pregação itinerante. Todavia, é preciso levar em conta a fragilidade do domínio lusitano naquela região, que

25 Idem, *ibidem*, p.214.

26 Idem, *ibidem*, pp.214-215.

impedia a criação de aldeias permanentes sobre a tutela dos inacianos. Por conseguinte, durante a embaixada aos tamoios, Nóbrega e Anchieta tiveram que se valer da pregação itinerante para divulgar a mensagem salvífica do Nazareno.

Desta maneira vivíamos entre eles, gastando uns poucos de dias em um lugar, e outros poucos em outro, por contentar a todos, ensinando sempre as coisas da fé a quantos as queriam ouvir, éramos muito amados de todos, quanto se podia conjecturar pelas palavras e obras exteriores (...).²⁷

Embora priorizassem os trabalhos de catequese junto aos tamoios, os dois jesuítas buscaram efetivar as propostas de paz. No entanto, a permanência dos missionários em Iperoig causou grave divisão entre as lideranças nativas e, por várias vezes, os missionários estiveram a ponto de serem mortos pelos dissidentes, que não aceitavam a presença dos religiosos entre eles. Ao longo de sua carta Anchieta narrou inúmeros momentos que mostram a precariedade da situação enfrentada pelos jesuítas, enquanto permaneceram como reféns dos tamoios.

Aos 27 de maio começaram a vir os que tinham a guerra junta, e o primeiro foi um principal [Aimbiré] com dez canoas de gente, (...) e logo determinou de nos tomar e matar, (...). E isto por ser grande inimigo dos portugueses, por causa dos franceses de quem é grande amigo, e tem a um deles por genro, (...), que também vinha à guerra contra nós. Chegando, pois, aquele principal veio logo falar-nos com danado ânimo. Este era homem alto, seco e de catadura triste e carregada e de quem tínhamos sabido ser mui cruel, (...).²⁸

No trecho citado acima, surge pela primeira vez, uma menção direta à presença de um francês vivendo junto aos tamoios da baía de Guanabara. Embora não o identifique claramente, Anchieta indicou a plena inserção deste europeu no cotidiano dos tamoios, a tal ponto que ele se tornara genro de Aimbiré, um dos líderes da oposição indígena ao tratado de paz.

27 Idem, *ibidem*, p.216.

28 Idem, *ibidem*, pp.218-219.



No final do parágrafo número onze, o jesuíta mostrou-se mais direto e objetivo em sua descrição do comportamento adotado por alguns dos franceses. Na realidade um grupo constituído por cerca de trinta homens, que então se encontravam na baía de Guanabara, muitos deles calvinistas que deixaram a França Antártica, aderindo completamente aos costumes indígenas. Em sua carta Anchieta reprovou claramente este modo de vida.

A vida dos franceses que estão neste Rio [de Janeiro] é já não somente hoje apartada da Igreja Católica, mas também feita selvagem. Vivem conforme os índios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com calções, e finalmente matando contrários [inimigos], segundo os ritos dos mesmos índios, e tomando nomes novos como eles, de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana, que no mais sua vida é corruptíssima, e com isto e com lhes dar todo o gênero de armas, incitando-os sempre que nos façam guerra e ajudando-os nela, (...).²⁹

Anchieta prosseguiu em seu relato, dando conta de ciladas e do perigo constante que os rodeava. Contudo, não deixou de atribuir à proteção divina as inúmeras vezes em que os dois jesuítas escaparam da morte. Do mesmo modo, o missionário descreveu a reação de Pindobuçu, um dos líderes dos nativos, diante da sobrevivência dos religiosos às diversas tentativas perpetradas pelos indígenas inimigos das conversações de paz.

(...) ficaram espantados, pensando que Deus nos havia descoberto as traições, inclusive o Pindobuçu, o qual nos disse entre outras cousas: “vós sabeis todas as cousas, Deus vos descobre tudo, rogai-lhe que me dê longa vida que eu me porei por vós contra os meus”. E daí em diante sempre nos ia visitar logo de manhã, sabendo se havíamos mister alguma coisa para comer, e procurando-a, e perguntando-nos muitas coisas de Deus, ao qual contávamos algumas, mostrando-lhe as imagens da Bíblia, de que ele ficava espantado (...).³⁰

Mas os riscos enfrentados pelos dois missionários mal haviam começado. Na véspera de Corpus Christi de 1563, Anchieta e Nóbrega caminhavam

29 Idem, *ibidem*, p.222.

30 Idem, *ibidem*, p.224.

pela praia, nas proximidades da aldeia do Monte Alto, onde então viviam sobre a proteção de Pindobuçú, quando avistaram canoas de tamoios, vindos das aldeias da baía de Guanabara. Diante daquele perigo real e imediato representados pela chegada dos inimigos das tratativas de paz, os dois jesuítas puseram-se a correr em direção à aldeia. No entanto, segundo Anchieta:

E este foi um outro trabalho, o maior, ao menos dos maiores que o padre Manuel da Nóbrega teve em sua vida, porque estando ele mui fraco de suas contínuas indisposições e, junto com isso da má vida que ali se passava, se queria correr não podia, se não corria punha-se em perigo de vida. Todavia correu quanto pode, até o fim da praia, onde, antes da aldeia, que está posta em um monte mui alto, corre uma ribeira d'água mui larga e que dá pela cintura. (...). Pelo monte arriba foi coisa de ver! Retirou o padre as botas, calças e roupeta, e todo molhado, com toda a sua roupa molhada às costas e ele em camisa, só com um bordão na mão (...).³¹

Enfim, diante de tantas dificuldades e perigos, Anchieta desabafou no décimo quinto parágrafo. Empregando palavras sentidas e angustiadas, o jesuíta, expôs a fragilidade e a incerteza da situação em que se encontravam. Sem contudo deixar de encomendar todo aquele sofrimento em louvor ao serviço de Deus.

Se houvesse de escrever todas as particularidades que ali passamos, seria nunca acabar. Não é mister mais senão que dali em diante cada dia bebíamos muitos tragos de morte, do quais ainda hei de contar alguns para a Glória de Deus.³²

No entanto, é preciso destacar que apesar de palavras tão angustiadas, este parágrafo é um dos mais ricos momentos da narrativa anchietana, pleno de informações e significados. De fato, logo a seguir, o jesuíta apresenta um dos mais temidos e poderosos líderes dos tamoios: Cunhambeba. No entanto, ele se tornou ao longo da permanência dos reféns, o mais valoroso e fiel amigo dos religiosos da Companhia de Jesus.

31 Idem, *ibidem*, pp.224-225.

32 Idem, *ibidem*, p.226.



(...). Os índios que estavam na selva tiveram logo rebate (notícia) como eram chegados aqueles do Rio e que os padres éramos fugidos pelos bosques com medo deles, de que eles diziam com muita tristeza pelo padre Nóbrega: “o padre velho [Nóbrega] onde se irá agora por estes espinhos? Bem dizíamos nós, que não os deixássemos sós”, e outras semelhantes palavras de compaixão. E um deles, homem mui estimado dos seus e de boas condições e o mais e desenganado de todos eles, como adiante se verá, chamado Cunhambeba, se meteu logo numa canoa que ainda não tinha acabada e se veio já mui alta noite, meio mergulhado por mar mui bravo a socorrer-nos, e sabendo que estávamos em paz, sossegou aquela noite.³³

Cunhambeba tornou-se o fiel da balança na efetivação das pazes entre os nativos da aldeia de Iperoig e os colonos de São Vicente. Sua atuação junto aos demais líderes tamoios, que chegaram ao litoral paulista para participar das conversações de paz, foi determinante. Em sua carta Anchieta registrou a recepção que tiveram na aldeia de Cunhambeba:

Ao outro dia que foi de Corpus Christi, nós fomos mui de manhã à sua aldeia, onde ele havia dias que nos havia mandado fazer uma casita pequena, em meio dela, para dizer missa, e quando nos viu, assim ele como todas as mulheres da aldeia receberam tanta alegria, como se resuscitáramos àquela hora, falando-nos palavras de muito amor, e foi-se logo a outra aldeia a convidar os outros que viessem beber à sua, onde lhes tinha grandes vinhos. E andando, bebendo e bailando com grande festa, lhes disse que não queria que ninguém nos fizesse mal, nem nos falasse algumas palavras ásperas, e não estorvassem as pazes que ele fazia conosco, que determinava de nos defender ainda que soubesse [tivesse] que quebrar [romper] com eles (...).³⁴

Porém, outro pormenor de grande significado surge neste trecho. Refiro-me à sagacidade de alguns índios, particularmente entre os principais ou chefes, que buscaram usufruir alguma vantagem dos portugueses por meio da aliança com os religiosos. Esta percepção permitiu-lhes alcançar uma di-

33 Idem, *ibidem*, p.226.

34 Idem, *ibidem*, pp.226-227.

ferenciação em relação aos colonos e aos demais nativos. Por conseguinte, este episódio narrado por Anchieta, mostra não apenas uma situação de adesão voluntária à proposta de paz trazida pelos missionários, mas, sobretudo, ilustra a capacidade dos índios de agirem politicamente. Aliás, conforme ressaltou John Monteiro:

(...). Esta característica política dos índios nem sempre foi percebida pelos observadores europeus, que tendiam a retratar os índios recalcitantes como verdadeiros selvagens, que hostilizavam os brancos em função de sua natureza bruta. O reverso desta imagem residia no índio que colaborava com os projetos coloniais.³⁵

O terceiro núcleo da narrativa anchietana abrange o conteúdo dos parágrafos número dezesseis até o número vinte e cinco. Este longo trecho inicia-se com a descrição dos motivos que levaram o padre Manuel da Nóbrega a deixar Iperoig no dia 21 de junho de 1563. Segundo Anchieta, Nóbrega retornou à vila de São Vicente com o intuito de informar ao capitão mor, Pedro Ferraz Barreto, sobre as pazes e, desse modo, assegurar o cumprimento do acordo obtido pelos jesuítas com boa parte dos tamoios do litoral norte paulista e alguns líderes dos tamoios do Rio de Janeiro. No entanto, a situação ainda era incerta:

(...). Mas porque os índios não estavam de todo seguros, e crendo nossa fé e verdade pelas suas que é mui pouca, não nos deixaram vir a ambos, nem nós lhes instamos por isso. Todavia pareceu bem que se viesse o padre Nóbrega, e ainda que a ele lhe foi mui caro, por deixar-me só, (...) eu lhe instei muito que se viesse e só me deixasse a sua benção e mandamento, que lá desse a minha vida ao Senhor e pelo Senhor dela. E com isto teve de embarcar, despedindo-se de mim com muitas lágrimas, sem eu lhe corresponder com algumas, e mandando-me que, com a melhor ocasião que achasse, me viesse.³⁶

A partir do décimo sétimo parágrafo de sua carta, José de Anchieta trata

35 John Manuel Monteiro. *A Espada de Madeira*. "D.O. Leitura", São Paulo, ano 17, nº 3, suplemento 500 anos de Brasil, pp.4-5, julho 1999.

36 Pe. José de Anchieta, S.J. *Cartas – Correspondência ativa e passiva*. (Pesquisa, introdução e notas do padre Hélio Abranches Viotti, S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 1984, p.228.



dos fatos ocorridos entre junho e setembro de 1563, período em que permaneceu como o único jesuíta refém dos tamoios de Iperoig. Naquela ocasião ficou em sua companhia um português, Antônio Luís, colono de São Vicente, cuja mulher e filhos haviam sido capturados, cerca de um ano antes, por alguns tamoios que atacaram sua fazenda. Anchieta reconheceu a importância de seu auxílio, registrando, com palavras de profundo agradecimento, a permanência deste seu companheiro de jornada em Iperoig:

(...). Este, depois de haver passado muitos trabalhos por resgatá-los, quis então sair-se em terra com muito resgate, esperando segundo o bom começo que levavam as pazes, que as poderia tirar de cativo e pecado, e se mais não pudesse não duvidando de dar sua vida por causa tão justa. É certo que sua companhia foi para mim não menos boa e suave que se fora um irmão da Companhia, ...(...).³⁷

Apesar das palavras do missionário, ele sabia que sua vida, bem como a de seu companheiro, permanecia em risco contínuo. De fato, segundo consta em sua carta, pouco tempo depois da partida do padre Nóbrega, alguns tamoios mataram e devoraram um escravo tupi de Antônio Luís. Este episódio foi narrado pelo jesuíta, que deixou registrado, também, o comportamento das mulheres índias durante o ritual antropofágico tamoio, presenciado pelo jesuíta:

(...). Um as lhe espetavam com paus agudos os membros cortados, outras untavam as mãos com as gorduras deles e andavam untando as caras e bocas às outras e tal havia que colhia o sangue com as mãos e lambia, espetáculo abominável, de maneira que tiveram uma boa carniçaria com que se fartar.³⁸

No parágrafo seguinte, o jesuíta prosseguiu em sua narrativa acerca dos costumes indígenas. Anchieta relatou o destino reservado às crianças indesejadas, ou àquelas que apresentassem qualquer deformidade física. Como sempre o texto anchietano é irrepreensível quanto ao estilo e às informações que traz. Por conseguinte, embora longa, a citação é elucidativa.

37 Idem, *ibidem*, p.228.

38 Idem, *ibidem*, p.230.

Estando eu, (...) em uma cabanazinha onde o padre [Nóbrega] costumava celebrar missa, junto à nossa pousada, e como rezasse as matinas, ouvi junto dela falar e cavar, e como ali as índias costumavam fazer louça, pensei que seria isso e não me quis distrair; mas acabadas as orações, o que seria passada meia hora, chegou-se ali uma índia, e lhe perguntei o que faziam. Ela me disse que enterravam um menino.

Pensando eu que haviam morto algum, contou-me ela que uma havia parido (...) e acabando de nascer dela um menino mui formoso, o enterrou vivo a velha sua sogra, porque sendo aquela moça prenhe de um que a havia por mulher, sendo dele deixada, com outro se casou, de maneira que segundo a opinião desta gente, ficava o menino mestiço de duas sementes, e aos tais, em nascendo, logo vivos os enterram com grande bestialidade e crueza, que mui menor sentimento tem por ele sua mãe que se lhe morresse um gatinho, porque dizem que os tais são depois débeis e para pouco, e que é grande desonra, depois que venham a ser chamados mestiços.³⁹

Anchieta apresenta duas informações relevantes quanto ao modo de vida dos tamoios. A primeira delas confirma a divisão de tarefas entre homens e mulheres, já indicada em outras cartas jesuíticas. Aos índios cabe caçar, pescar e fazer a guerra. As mulheres realizam todos os trabalhos manuais, inclusive a fabricação das “louças de barro”, potes e demais apetrechos caseiros.

Todavia, ao contrário do espírito maternal tão caro aos ocidentais em geral, Anchieta expõe, com indisfarçável horror, as razões de cunho moral e social que conduziam as mulheres indígenas ao assassinato de crianças mestiças, ou *marabás* como então se dizia. Este termo, segundo o que informou outro cronista da Companhia de Jesus no Brasil, o padre Simão de Vasconcellos (1596-1671), designa o “*filho de duas sementes*”. Mais próximo de nossos dias, Theodoro Sampaio (1855-1937) afirma este mesmo significado e acrescenta que o mesmo termo usavam os indígenas para o filho de estrangeiro com índia.⁴⁰

39 Idem, *ibidem*, pp.230-231.

40 Apud: *Pe. José de Anchieta, S.J. Cartas – Correspondência ativa e passiva*. (Pesquisa, introdução e notas do padre Hélio Abranches Viotti, S.J.). São Paulo: Edições Loyola, 1984, p.255, nota 43; Simão de Vasconcelos S.J. *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*. 2ª ed. Lisboa: 1865, tomo 1, livro 3, nº27; Theodoro Sampaio. *O tupi na geografia nacional*. Salvador: Câmara Municipal de Salvador. Introdução e notas de Frederico G. Edelweiss. (Edição Comemorativa do 1º Centenário do autor.).



Anchieta relatou a seguir os seus esforços para salvar o menino, que desenterrou com as próprias mãos.

Sem nenhuma confiança na vida dele, por haver já tanto tempo que estava debaixo da terra, deixei as matinas e fui correndo molhar um pano em água e cavando a terra vi que ainda bolia e batizei-o, fazendo menção de o deixar, parecendo que já expirava, mas dizendo-me uma das mulheres que podia ainda viver (...) determinei retirá-lo e faze-lo criar. (...).⁴¹

Exasperado, Anchieta não poupou críticas às indígenas pela crueldade. Todavia, concluiu o relato desse episódio louvando a Deus.

Finalmente envolvi-o em uns panos e o entreguei a uma de minhas amas, mulheres de meu hóspede [Cunhambeba] que mo criasse, e algumas outras mulheres que vinham dar de mamar, de maneira que ainda viveu um mês, e ainda viveria e cresceria, se não lhe faltasse a teta, mas por falta dela morreu. Na verdade ele teve siso em fugir de gente tão má e ir-se ao céu gozar de seu criador, o qual para sempre seja bendito. Amém.⁴²

Anchieta narrou outro episódio semelhante envolvendo o nascimento de uma menina, dada como morta logo após o parto. Contrariando a todos os que assistiram a cena, o jesuíta insistiu em examiná-la e constatando que ela ainda respirava, tratou logo de batizá-la *in extremis*. Anchieta deixou registrado nesta carta, escrita quase dois anos depois destes acontecimentos, que a menina falecera pouco depois que ele deixara a aldeia de Iperoig. Diante de notícia tão triste, o jesuíta encontrou motivos para agradecer à Providência Divina, e escreveu: “*O Senhor que a criou e regenerou pelo batismo terá cuidado de sua salvação.*”⁴³

Prosseguindo em sua narrativa, Anchieta descreveu os acontecimentos do mês de julho de 1563. Tempo de inúmeros e continuados perigos! Durante todo aquele mês, os nativos contrários às tratativas de paz, aproveitando a ausência de Pindobuçu e Cunhambeba e do “*padre velho*”, nome pelo qual se referiam ao padre Manuel da Nóbrega, passaram a ameaçar constantemente a Anchieta e a Antônio Luís.

41 Idem, *ibidem*, p.231.

42 Idem, *ibidem*, pp.231-232.

43 Idem, *ibidem*, p.232.

(...). Ao outro dia tornaram a beber já sobre a tarde. Depois do vinho acabado, nos cercaram com mui maior importunação, (...). Com isto e com outros muitos sinais (...) me persuadi que era chegada a hora em que nos queria Nossa Senhora visitar, e disse ao meu companheiro que se aparelhasse. (...). E um deles, que aquele mesmo dia me havia dito que ele não queria pazes, tornou a entrar em casa mui carrancudo, com uma espada nua, deixando a bainha em outra parte, para que não lhe fosse impedimento, e passando por muito perto de mim, devagar, sem falar comigo, nem com outro algum esteve um pouco quedo, [parado] olhando para outra parte (...), todavia meus olhos estavam bem atentos nele, vendo em que parava e meu coração estava lhe dizendo: '*Quod facis fac citius*' [O que fazes, faze-o depressa] e faze o que Deus te permitir que aparelhado estou (...).⁴⁴

A descrição deste episódio, que na verdade expõe mais um dos inúmeros "*tragos de morte*" enfrentados pelo jesuíta, ilustra, por um lado, a pressão psicológica imposta aos reféns pelos tamoios. Por outro lado, pleno de significados religiosos, permite perceber o pensamento e a espiritualidade anchietana. Ao narrar com fidelidade os acontecimentos que testemunhou, José de Anchieta valeu-se das Escrituras e citou um versículo do Evangelho de São João, capítulo 13, versículo 27. Desse modo apresentou, de maneira sutil, a sua compreensão dos limites e riscos inerentes àquela embaixada aos tamoios. Ao mesmo tempo, o missionário percebeu nas ações daqueles indígenas, inimigos das propostas de paz, semelhanças com aquelas que motivaram Judas Iscariotes, o traidor de Cristo.

Ainda neste mesmo parágrafo, Anchieta descreveu outra tentativa dos nativos contrários de minar as tratativas de paz. Segundo o jesuíta, a motivação desse grupo residia na forte ligação de parentesco com os tamoios da baía de Guanabara, então aliados dos franceses. Conforme registrou o missionário, todo este *imbroglio* terminou com a intervenção decidida de Pindobuçú e Cunhambeba em favor do jesuíta refém.

Mas em meio desta tribulação acudiu o Senhor com sua solícita misericórdia, mostrando como tratávamos verdade, (...) o qual ainda para os de Iperoig, meus amigos foi causa de muito crédito a minhas palavras. (...). Pindobuçú (...) com uma espada de pau, com que soem quebrar as cabeças a seus contrários, nas mãos começou a falar com voz mui alta e

44 Idem, *ibidem*, p.232.



dizer-lhes dando palmadas em si, como fazem em som de guerrear falando: "(...) Os cristãos fazem pazes comigo que estou fronteiro e os meus não me vêm defender, não querem estes meus parentes senão cabeças de fora dos cristãos e não de seus contrários. Não o hei de consentir."⁴⁵

Mas nem só de sucessos e aceitação da mensagem salvífica dos missionários tratou Anchieta. Nesta carta há registros de insucessos e recusas colhidos pelo missionário. Exemplo desta característica de tudo registrar, tipicamente jesuítica, está presente no vigésimo parágrafo. Anchieta narrou, em detalhes, o caso de um índio tupi, inimigo dos tamoios que o jesuíta encontrou amarrado, e pronto para ser sacrificado em terreiro. Apesar dos rogos do missionário o nativo recusou o batismo cristão, alegando que os índios batizados pelos jesuítas naquelas condições, não morriam como valentes. Anchieta manteve-se fiel aos fatos, e registrou, com indisfarçável pesar: *"estimou ele mais esta valentia que a salvação de sua alma."*⁴⁶

Ao longo dos parágrafos seguintes Anchieta narrou inúmeros episódios nos quais sobressai o efeito que sua presença causou entre os tamoios de Ipe-roig. Mesmo entre os líderes o jesuíta era visto como um homem santo, que possuía ligação direta com o Deus dos cristãos, que em tudo o atendia, e de todo o mal o defendia. Além de alguns episódios vistos acima, penso que a influência da personalidade cordata e bondosa de Anchieta sobre os nativos, mostrou-se decisiva para o resultado positivo que as conversações de paz alcançaram. Mas o processo mostrou-se longo e sujeito a rompimentos. De todo modo, o jesuíta não tinha dúvidas quanto à fragilidade daquela situação e registrou:

De maneira que eu era forçado de dizer às vezes: "Eu vos tenho dito muitas vezes (...); sabeis que os vossos estão mui bem tratados e não há mal algum como logo vereis". E assim com semelhantes palavras se satisfaziam confiando também que estando cá [em São Vicente] o Padre Nóbrega, que ainda quando eram inimigos, sabiam eles que não os consentia saltar dos nossos, muito menos consentiria agora, que eram amigos, fazer-lhes algum mal."⁴⁷

45 Idem, ibidem, p.235.

46 Idem, ibidem, p.236.

47 Idem, ibidem, p.239.

A seguir, Anchieta descreveu, de modo sumário, as atividades desenvolvidas por Nóbrega em São Vicente. Estas notícias somente chegaram ao seu conhecimento depois que os dois jesuítas se reencontraram, em fins de setembro de 1565. Através das informações de Anchieta, se pode perceber que o processo de paz foi se firmando pouco a pouco. Dessa forma assegurou-se a formação de um cinturão de alianças, que incluiu além dos tamoios que viviam na região do rio Paraíba do Sul, no interior da capitania, boa parte dos tamoios do litoral norte do atual estado de São Paulo.

Ao longo dos parágrafos vinte e um e vinte dois Anchieta descreveu inúmeros exemplos do resultado imediato alcançado pela embaixada aos tamoios. De fato, as pazes conseguidas através das conversações de Nóbrega e Anchieta com as lideranças indígenas, permitiram alianças entre antigos inimigos indígenas. Um dos mais surpreendentes reuniu os tamoios de Cunhambeba e os tupis na igreja de Itanhaém, que logo a seguir combateram juntos em defesa da vila de São Vicente.

O Padre Nóbrega os fez ajuntar a todos na Igreja onde se falaram e abraçaram e ficaram grandes amigos. Logo no dia seguinte chegou grande multidão de tupis inimigos sobre a vila [Itanhaém], aos quais saíram ao encontro os índios seus parentes com seus amigos e alguns mancebos mestiços, e pelejaram todo aquele dia (...) flechando muitos deles os fizeram fugir.⁴⁸

Os parágrafos finais deste terceiro núcleo de narrativa trazem informações acerca do retorno de Anchieta e Antônio Luís. O colono chegou a São Vicente no início de setembro de 1563, após sobreviver a grave enfermidade que, segundo o jesuíta, “tolheu-o de pés e de mãos”.⁴⁹

Já a saída de Anchieta foi mais difícil, pois, as mulheres nativas não queriam deixá-lo partir enquanto não retornassem os tamoios que estavam em São Vicente. No entanto, segundo o relato do jesuíta, foi graças à firme intervenção da mulher de Cunhambeba, cujo nome não registrou, que o chefe dos tamoios conseguiu tirá-lo da aldeia de Iperoig e levá-lo de volta à vila.

Eu quedei-me em Iperoig encomendando-me a Deus (...) e ao outro dia fui-me a falar com Cunhambeba e disse-lhe se determinava de me tra-

48 Idem, *ibidem*, p.237.

49 Idem, *ibidem*, p.241.



zer como havia prometido ao Padre Nóbrega. Respondeu-me ele: “Verdade é que prometi, se os mancebos cá fossem contentes disso”. Disse-lhe então sua mulher: “Queres deixá-lo cá só, que venham os do Rio e do Campo e o matem? Leva-o”.⁵⁰

Mas Anchieta ainda teve que esperar mais alguns dias até que, finalmente, no dia 14 de setembro, o jesuíta iniciou sua viagem de volta. Depois de enfrentar inúmeros perigos, causados por violenta tempestade que os alcançou em pleno o mar, José de Anchieta, chegou caminhando pela praia, debaixo de chuva torrencial, à vila de São Vicente, no dia 22 de setembro de 1563.

(...). Assim chegamos a estas vilas, vencidos tantos encontros, e com minha vinda houveram todos muita alegria, como pessoa que saía de um cativeiro do qual não esperava outro fim senão a morte. Bendito seja o Senhor todo poderoso (...). Este foi o fim de minha peregrinação. (...).⁵¹

Por fim, no último núcleo de narrativa, se estende entre os parágrafos vinte e seis e trinta e três. Anchieta relata com indisfarçável pesar que alguns grupos de tupis e tamoios ainda persistiam em seus ataques aos colonos de São Vicente. Dentre os quais alguns que inicialmente aceitaram as pazes propostas pelos jesuítas. O exaspero do missionário é digno de nota.

Quero acabar de escrever o fim desta paz, o qual foi verdadeiramente fim de paz e princípio de nova guerra, qual se poderia esperar de gente tão bestial e carniceira que vive sem lei nem rei (...). E eles mesmos nos avisam que não nos fássemos dos do Rio de Janeiro, porque estão mui soberbos com as muitas coisas que lhes dão os franceses. Agora são tornados a suas terras e creio que também à sua natureza cruel, amiga da guerra e inimiga de toda paz, e a primeira vinda que fizerem será a roubar e matar como soem.⁵²

A citação acima vista fora do contexto de enfrentamento que matizou o cotidiano da fronteira meridional do Brasil de então, pode levar à conclusão que a embaixada aos tamoios resultou em fracasso. Nada mais distante da verdade! De fato, os nativos que se mantiveram contra o tratado de paz

50 Idem, ibidem, p.243.

51 Idem, ibidem, p.245.

52 Idem, ibidem, p.246.

proposto por Nóbrega e Anchieta, em sua maioria pertenciam aos grupos indígenas hostis aos portugueses. Do mesmo modo, mesmo entre àqueles que aceitaram as pazes, formaram-se de grupos dissidentes. O próprio Anchieta indicou a origem da dissidência entre os grupos indígenas:

(...). E é coisa certa que para ser um principal [chefe] basta ter uma canoa de seu em que se ajuntem doze ou quinze mancebos, com que possa vir a roubar e saltar, de onde parece quão particular cuidado teve Nosso Senhor o tempo que eles estivemos de nos conservar a vida. Glória seja ao seu santo nome!⁵³

Prosseguindo em seu relato, o jesuíta expôs os desdobramentos da embaixada aos tamoios entre os colonos. A situação dos grupos hostis aos portugueses permaneceu inalterada até a chegada da armada comandada por Estácio de Sá, sobrinho do Governador-Geral Mem de Sá. Em fevereiro de 1564 ele retornou à baía de Guanabara com a missão de expulsar definitivamente os remanescentes da França Antártica, desbaratada desde 1560, e fundar uma povoação. Anchieta registrou em sua carta a chegada da armada, acrescentando:

O capitão-mor da armada, logo que chegou ao Rio mandou cá um navio pequeno em que fosse o Padre Nóbrega, para com seu conselho assentar o que havia de fazer, no qual nos embarcamos o padre e eu com alguma gente, aos 19 de março, e de caminho fomos a visitar nossos antigos hóspedes de Iperoig, como lhes havia prometido que havia de tornar, quando me vim, os quais nos vieram a ver ao navio e me trouxeram os livros e tudo o mais que lhes havia deixado em guarda e algum refresco.⁵⁴

Nestas palavras de Anchieta é possível perceber sua felicidade com a vinda daquela armada tão esperada. Do mesmo modo, percebe-se que o padre Nóbrega não abriu mão da presença e ajuda de Anchieta, o seu companheiro de jornadas, amigo e confidente. Juntos, mais uma vez, os dois jesuítas arriscaram suas vidas para a maior glória de Deus e serviço do reino e partiram, sem demora, para o Rio de Janeiro, onde chegaram na Sexta-feira Santa, dia 31 de março de 1564. Anchieta, fiel aos acontecimentos que

53 Idem, *ibidem*, p.247.

54 Idem, *ibidem*, p.249.



presenciou, registrou com indisfarçável alegria e reconhecimento a acolhida que receberam dos tamoios de Iperoig.

O relato de Anchieta sobre sua jornada ao Rio de Janeiro é minucioso. Apesar de um desencontro inicial, Estácio de Sá, Nóbrega e Anchieta reuniram-se na ilha que havia sediado a França Antártica. Logo após a missa de Páscoa celebrada por Nóbrega, a armada retirou-se para São Vicente. Ali os navios foram reparados e as tropas reforçadas. Estácio de Sá voltou à baía de Guanabara em janeiro de 1565 e ali fundou a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, no dia 1 de março de 1565.

A carta de Anchieta se estende por mais dois parágrafos, nos quais, segundo as normas para a correspondência jesuítica, então vigentes, relatou as atividades desenvolvidas pelos missionários em São Vicente e Piratininga. Anchieta também informou sobre a devastação causada por uma epidemia de varíola, que se abateu sobre os nativos e colonos. Anchieta expôs em detalhes os cuidados prestados pelos jesuítas aos doentes. No trigésimo terceiro parágrafo, o missionário conclui, pedindo ao padre geral da Companhia de Jesus, Diego Laínez:

Muita necessidade tem toda esta terra, que de todas as partes está cercada com guerras, de ser encomendada a Deus de Vossa Paternidade e de todos os irmãos, para que a Divina Justiça amanse um pouco seu furor, e muito maior a temos nós, que em todos estes encontros havemos de andar na dianteira para que *sine offensione* corramos e agrademos a Jesus Cristo Nosso Capitão e Senhor, ao qual praza de nos dar sua graça cumprida, para que sua santa vontade sintamos e aquela perfeitamente façamos.

Deste Colégio de Jesus de São Vicente, em 8 de janeiro de 1565 anos.

Minimus Societatis Iesu.

Joseph.

Em suas cartas o padre José de Anchieta reuniu, como nenhum outro missionário da Companhia de Jesus, a objetividade e o pragmatismo de Nóbrega, à fineza de estilo e uma espiritualidade profunda, tipicamente anchietanas. Depois de quarenta e seis anos de serviço, dedicados à conversão dos brasis, entregou sua alma ao Senhor em 9 de junho de 1597. Por fim, é preciso destacar que Nóbrega e Anchieta, como verdadeiros soldados de Cristo, não ignoravam os riscos que envolveram a embaixada aos tamoios. Creio que de bom grado, percorreram juntos os caminhos da santidade.



Missa campal celebrada em São Cristóvão, Rio de Janeiro, no dia 18 de maio de 1888, comemorando a assinatura, cinco dias antes, da Lei Áurea. – fotografia de Antonio Luiz Ferreira, pertencente à coleção do Instituto Moreira Salles e incorporada ao site “Brasiliãna Fotográfica”. No detalhe abaixo, sob o dossel, são identificadas várias personalidades de destaque que participaram do ato. Aparecem com clareza, próximos à Princesa Isabel e ao Conde d’Eu: a Baronesa de Loreto, companheira de infância e amiga fiel da Princesa; João Alfredo Corrêa de Oliveira, o Presidente do Conselho que propôs e conseguiu a Abolição; e Rodrigo Silva, o Ministro da Agricultura que juntamente com a Princesa assinou a Lei Áurea. De acordo com pesquisadores do site “Brasiliãna Fotográfica” e com alguns especialistas em Machado de Assis, este se teria associado ao ato e seria o personagem que aparece assinalado no detalhe abaixo. Essa versão foi amplamente difundida pelo jornal “Folha de São Paulo” (19/5/2015), mas foi contestada ou posta em dúvida por outros estudiosos. O debate não foi conclusivo e continua aberto.

