

O Pelote Domingueiro: um contrafactum de Anchieta

Vilma Arêas*

"Até nas pedras, o que é admirável, se encontra motivo de realçar a onnipotência do grande e bom Deus, principalmente em uma que serve para afiar espadas" (José de Anchieta, Carta XLV).

1

O Pelote Domingueiro, de José de Anchieta, é a versão religiosa de poemas laicos portugueses que certamente circulavam na época.¹

Devo dizer que minha análise, embora faça referências a problemas textuais, não o faz do ponto de vista estrito da ecdótica. Não me limitei também às interpretações literárias ou retóricas, por entender que, pelo menos do lado da pecinha de Anchieta, não constituem seu traço mais significativo. Como sabemos, os místicos não escreveram para produzir o que se entende hoje por literatura. A origem de suas obras é a experiência religiosa, o fim, a catequese e, no centro, se encontram, implícita ou explicitamente, teorias dogmáticas que a crítica literária não é capaz de julgar com competência.

Desse ponto de vista podemos até mesmo fazer uma provocação: existiu verdadeiramente um autor chamado José de Anchieta? O empenho na canonização do jesuíta – cuja produção foi organi-

PUBLICAÇÃO EDIPUCRS

- HOHLFELDT, Antonio. **Trilogia da Campanha: Ivan Pedro de Martins e o Rio Grande invisível**. 1998, 319 p. Coleção Ensaios. Coedição com IEL.

Os pedidos deverão ser encaminhados à:

EDIPUCRS
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 33
Caixa Postal 1429
90619-900 PORTO ALEGRE - RS/BRASIL
Fone/FAX: (051) 320.35.23
<http://ultra.pucrs.br/edipucrs/>
E-mail edipucrs@music.pucrs.br

* Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.
1 Trata-se de quatro glosas ao mote do furto de um pelote, transcritas por Teófilo Braga da Biblioteca do Porto. "Trovas, novamente feitas, do Moleiro, por três autores muito graves, em que se contam canseiras e trabalhos, que passou com o seu querido pelote" in *Antologia Portuguesa*.

zada depois da supressão da Cia. de Jesus -, a ausência, e talvez impossibilidade, de uma verdadeira biografia do canarino (o que temos são versões lendárias e hagiografias) e até mesmo uma certa carolice na interpretação histórica das missões religiosas a partir de um certo momento, tudo isso dificulta uma aproximação distanciada da produção anchietana.

Examinando a questão com o bom senso que o caracteriza, Décio de Almeida Prado² observa que Anchieta morreu em odor de santidade e é ao processo de sua canonização - mais de um século após sua morte - que devemos a preservação dos cadernos com os escritos supostamente de sua autoria. Sem possibilidade de provas factuais, os estudiosos se inclinam a favor da autenticidade autoral dos textos, com o argumento de não se encontrar, no Brasil do século XVI, com exceção de Bento Teixeira, alguém com o cabedal intelectual semelhante ao de Anchieta.

Devo confessar que não me interessei muito pelo problema. Talvez pudéssemos invocar, em relação a nosso jesuíta, os mesmos argumentos que utiliza a crítica a propósito de Gregório de Matos: na impossibilidade de determinar exatamente o que é ou não de Gregório, opta por abrir mão da noção moderna de "autor" e por denominar sua produção poética de *poesia da época chamada Gregório de Matos*.³

Sendo assim, e sabendo-a insolúvel, não entrei na discussão, às vezes mal-humorada, sobre a autoria de alguns textos, embora algumas polêmicas sejam bem curiosas. Serafim Leite e Mecenas Dourado, por exemplo, negam que *De Gestis Mendi de Saa* seja de Anchieta, sob argumento de que o poema poderia comprometer a causa da canonização do religioso. Realmente, a crueldade revelada para com o índio, *cão feroz, de fauces sedentas*, parece meio extravagante na pena de um santo.

Ainda no capítulo das negativas, não levei em consideração a discussão sobre o barroquismo de Anchieta.⁴ Em primeiro lugar, sutilezas, inversões sintáticas e engenhos maneiristas, faziam parte do próprio exercício da escolástica medieval, com seus famosos *distinguo*; em segundo lugar, a mim parece que o dado fundamental da obra de nosso jesuíta é seu tom resistente, tradicional, arcaizante, obedecendo às normas da *medida velha* na segunda metade do século XVI, frente às formas difundidas pelo Renascimento. Afi-

nal, o *dolce stil nuovo* era praticado desde o século XIII. Ao lado disso, e fiel à metodologia jesuítica de mesclar matéria cristã e indígena para efeito da evangelização, encontramos na obra anchietana certa ousadia, semântica e sintática, na reelaboração do discurso bíblico. Nele foram incluídos, tanto elementos do universo indígena (a extraordinária tradução do anjo católico em *arara de pé*, por exemplo) quanto certas articulações inspiradas no mercantilismo. Sem dúvida deve-se isso ao fato de não se poder retirar o discurso de Anchieta do exercício de sua prática, isto é, do seu desejo de transformar, influir, interferir direta e imediatamente no contexto.

Por essa porta entrei no capítulo das afirmativas e procurei ver a produção jesuítica inextricavelmente atada às injunções ideológicas e contextuais que lhe determinaram a forma.

Conforme sabemos, houve a necessidade de uma adaptação da teoria pedagógica jesuítica à sua ação prática em todos os lugares onde atuaram, Índia, Japão, China, Novo Mundo.⁵ As dificuldades da missão impunham a reflexão social e uma espécie de transculturação evangélica, não só em relação à pedagogia dos nativos, mas também - e ambos os aspectos estão ligados - a um ajustamento doutrinário pró-escravista, favorável aos colonos, operado pelos jesuítas em Angola e no Brasil. O capítulo dos sacramentos, por exemplo, é altamente elucidativo. As soluções americanas distanciam-se das exigências dos embaixadores franceses no concílio de Trento (1545-1563) e na defesa dos interesses da nobreza quanto ao matrimônio. O consentimento mútuo dos cônjuges bastava para consagrar a união, dizia a Igreja reformada, e a licença paterna, familiar, não constituía uma condição necessária à validade do sacramento. Inconformada, a monarquia francesa instaurou a norma garantidora dos interesses patrimoniais que perduraram até a Revolução Francesa: o casamento sem consentimento dos pais foi assimilado ao seqüestro e punido de morte.

Nas colônias escravistas o conflito é outro, como não poderia deixar de ser.

Cito Alencastro:

"Qual a autonomia social outorgada à família escrava constituída sob o sacramento do matrimônio? Casado pela Igreja o cativo assumia o estatuto de *paterfamilias*, ganhando a liberdade e o controle sobre sua mulher e seus filhos? Nóbrega, e a Sociedade de Jesus no Brasil, não o entenderam assim. Desejoso de conciliar a incumbência da catequese com o talante dos senhores, o superior

⁵ Todos os dados sobre as vicissitudes da evangelização foram extraídos de *A evangelização numa só colônia*, de Luiz Felipe de Alencastro, ainda inédito.

² "O Teatro Jesuítico", in *Teatro de Anchieta a Alencar*.

³ Cf. James Amado, *Introdução à Obra poética de G. de Matos*, Augusto de Campos, *O anticrítico*, João Adolfo Hansen, *A sátira e o engenho*.

⁴ Cf., por exemplo, *Anchieta, a Idade Média e o Barroco*, de Leodegário A. de Azevedo Filho.

inaciano sugere um novo alvará a el-rei D. João III: deveria ficar claro que o matrimônio não isentava os cônjuges do cativoiro e tampouco obrigava seus senhores a alforriá-los. Atento ao teatro mais ancho do ultramar, Nóbrega aconselhava a vigência desta lei no Brasil, em S. Tomé e onde houvesse fazendas com escravos. Tal será o desígnio da corte. Só trezentos anos depois, no contexto da legislação abolicionista, o Império do Brasil edita a lei de 1879 atribuindo à família escrava um de seus elementos constitutivos: os filhos não podiam mais ser separados dos pais em caso de venda.⁶

O escravismo é mesmo o “osso duro de roer” para a doutrina e desde muito cedo surpreendemos alguns inacianos convertidos ao negócio negreiro, ao lado da convicção da necessidade da sujeição, para que a *gente bárbara* se conservasse na fé. A prática depois, conforme sabemos, foi generalizada.

Muitos exemplos nos falam dessas contradições. Entre nós, no Brasil, os casos de Miguel Garcia e Gonçalo Leite, por exemplo, mereceram longas discussões, ecoando a luta de Las Casas. O Padre Garcia recusou-se a confessar a quem quer que fosse, inclusive os padres da Casa, por possuírem escravos indígenas. O Visitador consultou a Mesa de Consciência, os principais juristas e moralistas da Europa, entre os quais Luís de Molina. Todos foram unânimes em reconhecer e admitir o “cativoiro justo”. Os padres rebeldes foram recambiados para Portugal sob a pecha de “inquietos”.⁷

Entendo que essas questões estão na base da obra de Anchieta, profundamente identificado, como não poderia deixar de ser, ao projeto catequético, cujo interesse também era o de homogeneizar a população para facilitar a produção de gêneros rentáveis no mercado externo. Essa conclusão já havia sido percebida pelo genial Nóbrega,⁸ o que nos mostra a célebre questão indígena como mero desdobramento do mercantilismo na montagem do sistema colonial.⁹

⁶ Garcia: “a multidão de escravos que tem a Cia. nesta Província, particularmente neste Colégio (da Bahia) é coisa que de maneira alguma posso tragar [...]” (apud Serafim Leite, *História da Cia. de Jesus no Brasil*, v. 2, p. 277). Gonçalo Leite, envenenado depois em Portugal, por homens “inimigos da virtude”, afirma por seu turno: “[...] os que vão ao Brasil, não vão salvar almas, mas condenar as suas” (Leite, v. 2, p. 229).

⁷ Cf. Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 78.

⁸ Fernando Novais observa que “o apresamento dos indígenas era um negócio interno da colônia”, enquanto o tráfico negreiro “abria um novo e importante setor de comércio colonial”, num sistema de relações voltado à promoção da acumulação primitiva na metrópole (In: *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial – Cadernos Cebrap* 17, p. 27).

Anchieta, que ocupa um lugar ambíguo, mas não contraditório, diante disso tudo, denuncia o roubo de que os índios eram vítimas, a antropofagia incentivada pelos colonos, para os alimentarem “de seus contrários”, mortos pelos portugueses quando iam buscar indígenas no interior, e o extermínio de populações. Em sua *Informação dos Primeiros Aldeamentos* [sic] da Baía [sic], afirma que em 1526 morreram trinta mil no espaço de dois ou três meses e que, em geral, a gente era “tão gastada nesta Baía [sic], que parece cousa que se não pode crer”.¹⁰ A conclusão, diz ele, era a fuga ou morte “de tristeza e enojo”.

Como toda a Companhia, Anchieta aprovava o primeiro ato legal da escravatura indígena, em 1562, em relação aos Caetés, por causa da devoração do Bispo Sardinha; contudo, percebe depois o “estrago daquele sentença, porque, inspirados pelo Demo”, todos se lançaram à cata de qualquer índio pertencente a qualquer tribo, com a desculpa de que era *caeté*. O próprio Mem de Sá revogou a lei pouco depois, mas já era “tarde demais”.¹¹

No entanto, a ambigüidade de Anchieta se resolve sempre nos limites do quadro colonial e de seus fundamentos; inesperado seria o oposto. Seus comentários sobre as provisões passadas por el-rei D. Sebastião a respeito da ocupação das terras indígenas, a partir de 1571, são esclarecedoras:

“todas estas provisões passou el-rei em favor dos Índios cristãos das igrejas da Baía e das mais capitánias, mas não têm efeito, porque os Índios não sabem requerer justiça, nem tem quem por eles a requiera, e por isso perecem.”¹² (Grifos meus)

O trechinho dispensa comentários.

Certa identidade inicial de propósitos entre a Coroa e o clero não exclui a disputa entre jesuítas e colonos, percebida não só na questão específica da escravização indígena, mas na luta pela pos-

⁹ Jacob Gorender, em *O escravismo colonial*, discute a utilização descuidada do escravo indígena, por ser mão de obra barata em relação ao negro, cujo tráfico, pelos grandes lucros gerados, tendia a ser protegido e a “peça mais cuidada”. Fausto Cupertino (*Raízes do atraso*) ressalta a falta de condições para a assimilação completa do índio à escravidão, “não por indolência inata ou bravura indômita”, mas porque não houve tempo e condições que possibilitassem uma passagem mais gradual do seu modo de produção, ainda muito próximo ao comunismo primitivo, para o escravista. De qualquer modo, o índio foi a mão-de-obra predominante nas plantagens até o final do século XVI, quando foi suplantado pelo africano.

¹⁰ “Informações dos Primeiros Aldeamentos da Baía”, in *Certas*, p. 337.

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 371.

se da terra e outros bens.¹² Segundo Caio Prado Jr. a influência poderosa dos padres da Companhia de Jesus junto aos soberanos portugueses, de que é prova a legislação da época, era exercida colidindo com os interesses dos colonos e em seu próprio benefício.

"Sua tarefa [dos jesuítas] consistiu em preparar o terreno, não para os outros, mas para eles próprios. Almejavam a constituição na América de seu império temporal, e destes planos ficou-nos a amostra das célebres missões jesuítas do Paraguai."

Tal projeto era fundado no privilégio da conquista das almas, "eufemismo casuístico disfarçando o monopólio do braço indígena".¹³

É desse lugar que fala Anchieta, alinhando-se num momento do encontro europeu/indígena, quando o domínio desse último era necessário e urgente para a colonização. Tratava-se agora de expulsá-los de grandes tratos de terra e de obrigá-los ao trabalho escravo. Distanciava-se, assim, das primeiras impressões dos cronistas, ainda mais ou menos descompromissados que, embora achassem os novos povos *selvagens*, observavam sua beleza, sua *gentileza*, sua saúde, a perícia na confecção de adornos e objetos. A técnica de tecer mantos e chapéus com plumas de aves e fio de algodão (Léry afirma que eles pareciam feitos de *velour à long poil*), a descoloração artificial de penas sobre pássaros vivos, a cerâmica das tribos do Maranhão, os próprios tetos das choças (por dentro pareciam "curiosamente lambriés", diz Claude d'Abeville), seus conhecimentos de plantas (*ils étaient de zélés herboristes*, afirma Métraux), nada disso pareceu impressionar o colonizador de uma certa época em diante.

Como se não bastasse, não parece restar dúvida que o contato entre o jesuíta e o indígena desenrolou-se num campo cego de desconhecimento mútuo. O ensinamento da religião, por exemplo, se dava por automatismos de perguntas e respostas.

Em sua oitava carta Anchieta escreve que "em matéria de fé, respondem por certas fórmulas", secundando Luiz da Grã, que comenta: "a doutrina que lá agora se ensina por perguntas e respostas." Por outro lado, o aprendizado do tupi não servia a outro

fim que "pera que sua conversão tivesse melhor efeito".¹⁴ Segundo Pritchard,¹⁵

"alguns missionários eram homens bem educados e chegaram a falar a língua nativa com fluência, mas falar fluentemente uma língua é bem diferente de compreendê-la. É que aí existe uma nova causa de incompreensão. Os nativos e missionários poderão estar usando as mesmas palavras, mas as conotações são diferentes, carregam diferentes cargas de sentido."

A esse respeito as observações de Métraux são esclarecedoras, se comparadas com a dos missionários. Em *A religião dos Tupinambás*, o mesmo antropólogo afirma que os missionários chegaram a confundir um simples demônio dos indígenas, Tupã, portanto personagem de segunda ordem, com um herói-civilizador, ser superior:

"várias hipóteses podem ser adiantadas no sentido de explicar a bizarra associação de idéias por meio da qual os missionários chegaram a dar a essa personificação do trovão os atributos do deus cristão [...] Seja como for, a palavra Tupan conheceu uma estranha fortuna e está, hoje em dia, em uso entre todos os indígenas cristianizados, da Argentina às Guianas."

Nenhum missionário, portanto, a concordarmos com Métraux, revelou aquela delicada lucubração de Pero Vaz de Caminha.¹⁷

2

São quatro as glosas ao mote do furto do pelote transcritas por Teófilo Braga da biblioteca do Porto. Eis a história: um moleiro, descrito como *ratinho*, isto é, um trabalhador migrante e desdenhado, comprou um pelote com imensos sacrifícios. Era lindíssimo: debruado em chamalote, azul marinho, atacado de encarnado na frente e usado com o luxo de um alfinete. Bem vestido, o moleiro tinha várias namoradas, até que se apaixonou pela filha do amo. Foi-lhe roubado o pelote. Sofreu com isso *infinitas dores*, até que juntou dinheiro para outro domingueiro, *de mil cores*; passou a ir a festas, e conseguiu os favores da dama *com cousas que lhe oferecia*. No final, elegantíssimo e *gentil namorado*, foi morar em Sevilha, de onde trouxe uma mantilha para a amada e outro pelote para si.

¹² As disputas eram tão numerosas que a Companhia aconselhava serem os negócios levados com cautela e conselhos de padres graves (cf. Serafim Leite, op. cit., v. 2, p. 160).

¹³ In: *Evolução política do Brasil e outros estudos*, p. 23.

¹⁴ In: Serafim Leite, op. cit., v. 2, p. 27.

¹⁵ Anchieta, *Cartas*, p. 349.

¹⁶ *Antropologia social da religião*, p. 19.

¹⁷ Em trecho não incluído deste resumo, comento a célebre *Carta* de Caminha, em que se percebe uma curiosíssima dialética do entendimento, processo que nosso cronista compreende manchado de subjetividade.

O texto tem várias ambigüidades que não posso discutir neste resumo. O que me interessa é perceber que ele enfatiza a possibilidade de ascensão social de um simples ratinho: o moleiro, que após a perda do pelote voltara à antiga condição (vestido de chioite, vestimenta rústica usada por camponeses) consegue juntar dinheiro-outra vez, atrai os favores da filha do amo e vai morar em Sevilha, cidade ligada à prosperidade do sul da Espanha e lugar de florescente comércio.

Sem dúvida, numa sociedade fortemente hierarquizada como a medieval portuguesa, talvez certa mobilidade social fosse desejada pela *arraia miúda*. Estratificação e discriminação percorriam toda a sociedade, inscrevendo-se as pessoas segundo as classes, divididas não só juridicamente – o poder ou não ser preso, o poder ou não ser açoitado, etc. – mas apontando uma divisão de valores e de comportamento estereotipados e fixados para sempre. Godinho¹⁸ acentua a existência do apego à hierarquia até mesmo por parte dos mercadores e industriais que nas cortes se queixavam contra o alastrar do luxo, contagiando a gente *meã e miúda*, desejosa de vestir panos de seda e fina lã. Também Gil Vicente critica a mobilidade social que começa a marcar a sociedade desde os finais do século XIV, e que se acentuou com novos fatores no período expansionista. Sua censura se dirige, quer ao desejo das camadas subalternas de se identificarem com a fidalguia, quer ao culto das aparências desta última.¹⁹

Observe-se ainda esta quadrinha, do *Cancioneiro geral*, que atesta a *corruçam* dos costumes:

“e também os lavradores,
com suas más novidades
querem ter as vaidades
dos senhores.”

Ora, um ratinho, pertencente à faixa do terceiro estado, considerado entre aqueles que não vivem *limpamente*, os de *baixa-mão*, vestir, apesar disso, um pelote *de mil cores*, pode roçar a esfera da pura fantasia, mas aponta para o futuro. Longe da censura moral, o que os textos discutem, e com grande bom-humor, é, repito, a possibilidade de certa mobilidade social na rígida estrutura portuguesa, através do desejo e obstinação de um elemento da *arraia miúda*. Apontam também a instabilidade no campo. Os primeiros sinais de alarme são com a crise de 1371, quando as cortes discuti-

¹⁸ A estrutura na antiga sociedade portuguesa, p. 60-61.

¹⁹ Cf. Maria Leonor Garcia da Cruz, *Gil Vicente e a sociedade portuguesa de 500*.

ram a situação: insatisfação dos assalariados agrícolas, que abandonavam seus meios de trabalho para ganhar mais dinheiro, situação precária dos lavradores independentes e vantagem para os mercadores e comerciantes, pois que se beneficiavam duma atividade situada no nível monetário. Por último, o aumento de poder dos grandes proprietários, intensificando, conseqüentemente, a migração interna.

Ora, esses itens podem ser considerados propulsores da ação das *Trovas*, que contornam a rigidez das Ordenações e da poesia palaciana, abrindo espaço à propalada *desordem*.

A versão jesuítica de *O Pelote Domingueiro*²⁰ constrói-se nos interstícios das versões anteriores, segundo a retórica da prédica cristã, em seus aspectos de persuasão pedagógica e perda de nitidez da tripartição clássica dos estilos.²¹ O *sermo humilis*, que na literatura clássica podia abrigar um sentido pejorativo, aponta agora as qualidades básicas cristãs: a modéstia, a sábia moderação, a obediência, a devota submissão. Sua origem mesquinha (*humus* = terra) faz-se o próprio símbolo da Encarnação, que insiste na materialidade de Cristo, seu aviltamento voluntário, sua paixão e morte a favor dos pobres de matéria e espírito.

Os limites da versão de Anchieta se encontram nos episódios básicos da história cristã, a Queda e a Redenção do homem através de Cristo. A mim interessou observar mais de perto como foram tratados os elementos do cotidiano, presentes agora de roupa nova, e de que maneira foi feita a passagem do profano ao divino.

Agora o *pobre moleiro*, profissão do Adão luso-brasileiro, apaixona-se por uma *cachopa embonecada* e, por conta do *viço*, abandona os *pobretes cachopinhos* ao deus-dará. Alguns elementos, se lidos com informações e testemunhos da época, fazem referência explícita à fama dos indígenas: sua galanteria, a pouca inclinação ao trabalho (faz uma má farinha porque não tem paciência de moer devagar o trigo, ao contrário da Virgem, que escolheu “escrava ser”), a ingratidão, o hábito de roubar, o não arrependimento à hora da morte, sua derrota com a cabeça esmagada.²²

²⁰ Cf. Nicolás Extremera e Luisa Trías. Un contrafactum de José de Anchieta: Mira el malo con dureza. In: *Estudios universitarios de lingüa e literatura. Homenagem ao prof. Leodegário A. de Azevedo Filho*.

²¹ Apoiei-me aqui no clássico ensaio de Auerbach, *Sermo Humilis*, in: *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*.

²² No ritual da antropofagia, o cativo tinha a cabeça esmagada por uma clava de madeira, objeto sagrado; na repressão a tal prática, o *esmagamento do crânio* passou a ser freqüentemente atribuído ao demônio e seus sequazes.

“deram-lhe pela cabeça
com um trocho de salgueiro”.

Como se não bastasse tudo isso, os amores *negros*. Eva, na história, recebe as más qualidades atribuída por outros textos às velhas, porque resistentes à catequese, sempre vistas como ajudantes do demônio. Assim, ela nos é mostrada com os pecados capitais, segundo os religiosos: a nudez, a embriaguez, a impostura (regateira que se faz passar por moleira), a luxúria. Certas articulações da sociedade colonial são também claramente explicitadas: a submissão ao amo, que tem direito de vida e morte sobre o escravo (“Seu amo foi espancá-lo, / com a raiva que houve dele /.../ Não quis de todo matá-lo”, etc.); a consciência da inferioridade, a animalização pela labuta sem tréguas (“Foi contado com as bestas / para sempre trabalhar”).

Todos os elementos cotidianos surgem nos versos banhados pela sublimidade da doutrina, que lhes fornece a necessária duplicidade: o indígena (com traços do colono) reencena Adão, o pelote significa a Graça, o trigo é o divino mandamento que faz a humana natureza semelhante ao Pai, os botões da roupa são os *divinos dões*. Tal movimento retórico, alegorizando os elementos da trama, descreve, por outro lado, uma curva descendente, devolvendo os mesmos elementos à sua condição terrena: os dotes da Graça significam dinheiro, embora o pelote tenha sido dado *de graça*. Ora, o trocadilho aponta o milagre desse quase curto-circuito alegórico, que identifica com naturalidade o divino pelos valores mercantilistas, não escapando a Graça da roda das trocas.

É grande também a distância da figura de nosso ratinho das versões anteriores; agora esse *pobre moleiro* perde seu posto de protagonista e o seu lugar no título da composição: seu extravio, como depois sua redenção, são assuntos levados a efeito por Eva, ou pelo Demônio, e por Cristo, segundo a doutrina.

Sem poder encaminhar aqui todos os argumentos, afasto-me da interpretação, por exemplo, de Mello Nóbrega,²³ para quem “um episódio jocoso narrado por trovadores populares, estafado pela repetição e rebaixado à chulice se opõe ao poema de tão alta significação religiosa” de Anchieta. Aqui o aspecto da fé contribui para a avaliação de qualidade.

Do meu ponto de vista, ao bom-humor da composição popular, ajustando-se ao “final feliz” da comédia, o que significa, segundo as regras do gênero, a vitória de uma sociedade nova, opõe-

se o contorno sermonístico da peça de Anchieta, que faz girar o tempo ao contrário, rumo à “sociedade velha”. Enquanto as *Trovas do Moleiro* incluem em seu corpo a discussão de problemas comunitários, que abrangem um leque amplo de aspectos, mostrando-os em interação, o texto de Anchieta imobiliza de certo modo particularidades do contexto ao deslocar o conflito para a esfera espiritual; ao mesmo tempo mantém, como vimos, uma duplicidade que não permite esquecer o aspecto prático, cotidiano e de defesa dos valores fundamentais da sociedade mercantilista, engastado no intemporal do modelo religioso.

Certamente não poderia ser diferente. Mas saltando a alusão a *valor literário* – se é que tal noção pode ser aplicada aos textos na acepção moderna – a vivacidade das *Trovas* consegue criar tensão dramática através da personalidade do protagonista e da qualidade dos objetos cotidianos. O pelote aí descrito, por exemplo, recende a materialidade da vida camponesa (os botões são como *fartéis da Beira*, o tecido é *cor de pessegueiro*) e a alegria das festas comunitárias – o amor, a música, as bebidas, a comilança. Diante dessa energia, que se mantém no tempo, o *Pelote* de Anchieta parece demasiadamente escolar, perdendo a força que sem dúvida teve um dia para aquele especial público do século XVI, nas terras de Santa Cruz.

Referências bibliográficas

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *A evangelização numa só colônia*. (inédito)
- ANCHIETA, José de. *Poesias* (transcrição, tradução e notas de M. de L. de Paula Martins). São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954.
- _____. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- AUERBACH, Erich. *Lenguaje literario y publico en la baja latinidad y en la Edad Media*. Trad. de Luis López Molina. Barcelona: Seix Barral, 1966.
- AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de. *Anchieta, a Idade Média e o Barroco*. Rio de Janeiro: Gernasa, 1966.
- BRAGA, Teófilo. *Estudos da Idade Média*. Porto: Internacional, 1870.
- _____. *Trovas do Moleiro*. In: *Antologia portuguesa*. Porto: Universitária, 1876.
- CAMPOS, Augusto de. *O anticrítico*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- CRUZ, Maria Leonor Garcia da. *Gil Vicente e a sociedade portuguesa de Quinhentos*. Lisboa: Gradiva, 1990.
- CUPERTINO, Fausto. *Raízes do atraso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- EXTREMERA, Nicolás, TRÍAS, Lúsa. Un contrafactum de José de Anchieta: Mira el malo con dureza. In: *Estudios universitários de língua e literatura. Homenagem ao prof. Leodegário A. de A. Filho*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

²³ Cf. *Um Poema de Anchieta (O pelote domingueiro)*.

- GODINHO, V. M. A estrutura na antiga sociedade portuguesa. Lisboa: Arcádia, 1971.
- GORENDER, J. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- HANSEN, A. *A sátira e o engenho*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- LEITE, Serafim. *História da Cia. de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália / Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- MELLO NÓBREGA. *Um poema de Anchieta (O Pelote Domingueiro)* – ampliação de conferência lida em 1975 na Sociedade Brasileira de Romanistas e publicada na revista *Romanistas*, v. 12 e 13, no mesmo ano.
- MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás*. 2. ed. Trad., prefácio e notas do Prof. Estêvão Pinto. São Paulo: Brasiliense, 1979, v. 267.
- NOVAIS, Fernando. Portugal e o Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808). São Paulo: Hucitec, 1979.
- PRADO, Décio de Almeida. *Teatro de Anchieta a Alencar*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Cia. de Jesus do Estado do Brasil*. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, Imprensa del Rey N.S., 1663.