

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA LINGUAGEM E SOCIEDADE

CAMILA NUNES DUARTE SILVEIRA

**A ARTE DE EVANGELIZAR NO TEATRO ANCHIETANO:
MEMÓRIA, CONVERSÃO E DOCTRINA**

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
FEVEREIRO DE 2018

CAMILA NUNES DUARTE SILVEIRA

**A ARTE DE EVANGELIZAR NO TEATRO ANCHIETANO:
MEMÓRIA, CONVERSÃO E DOCTRINA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Cultura e Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA

FEVEREIRO DE 2018

Silveira, Camila Nunes Duarte.

S587a A arte de evangelizar no teatro anchietano: memória, conversão e doutrina. / Camila Nunes Duarte Silveira – Vitória da Conquista, 2018.
189 f.

Orientadora: Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2018.

Inclui referência F. 178 - 189.

1. Educação Jesuítica - Educação no Brasil. 2. Memória - Teatro de Anchieta. 3. Brasil Colônia. I. Casimiro, Ana Palmira Bittencourt Santos. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 370.9810904

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890

UESB – Campus Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: The art of evangelizing in the anchietano theater: memory, conversion and doctrine.

Palavras-chaves em inglês: Teatro de Anchieta. Jesuit education. Colonial Brazil. Memory.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro (presidente); Prof. Dr. José Alves Dias (titular); Prof. Dr. Ruy Hermann Araújo Medeiros (titular); Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo (titular); Profa. Dra. Jaci Maria Ferraz Menezes (titular).

Data da Defesa: 16 de fevereiro de 2018.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

CAMILA NUNES DUARTE SILVEIRA


**A ARTE DE EVANGELIZAR NO TEATRO ANCHIETANO:
MEMÓRIA, CONVERSÃO E DOCTRINA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade.

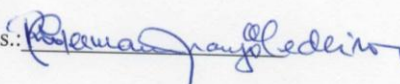
Data da aprovação: 16 de fevereiro de 2018.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro
(Presidente)
Instituição: UESB

Ass.: 

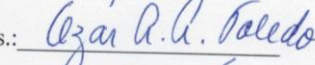
Prof. Dr. Ruy Hermann Araújo Medeiros
Instituição: UESB

Ass.: 

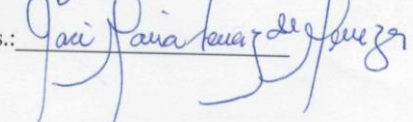
Prof. Dr. José Alves Dias
Instituição: UESB

Ass.: 

Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo
Instituição: UESB

Ass.: 

Profa. Dra. Jaci Maria Ferraz Menezes
Instituição: UNEB

Ass.: 

À memória de meu pai.

AGRADECIMENTOS

À professora Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro, minha mestra, orientadora e conselheira. Sem ela, esta pesquisa seria irrealizável.

Aos professores, Dr. Ruy Medeiros, Dra. Margarida Miranda, Dr. César Toledo, pelas preciosas “coorientações”, meu sincero reconhecimento.

Aos amigos do grupo Fundamentos em Educação, Memória Imagem e Religião e demais colegas que, de alguma maneira, participaram deste trabalho; cito professores e funcionários do Museu Pedagógico (UESB), do PPG em Memória, Linguagem e Sociedade - UESB, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, da Biblioteca Nacional de Portugal e da Revista Brotéria, em Lisboa.

À Rose, por ter me recebido em sua casa e em sua vida no tempo em que realizei parte da minha pesquisa, em Portugal.

À banca examinadora de qualificação, Dra. Maria Aparecida Santos Sousa e Dr. José Dias, pelas contribuições a este trabalho.

A Márcio, meu companheiro e amigo de todas as horas, e aos demais membros de minha família, de quem recebi grande apoio e compreensão.

À minha mãe, pelo seu amor, e a meu pai, que, embora não tenha me visto concluir esta pesquisa, pôde compartilhar comigo a alegria de tê-la iniciado mediante aprovação no doutorado. A ele meu agradecimento, minha memória e meu amor.

À CAPES, que subsidiou essa pesquisa com bolsas de doutorado sanduíche e doutorado pleno.

A Deus, pelo sopro da vida.

RESUMO

A presente pesquisa situa-se no campo da História da Educação, particularmente, no contexto da educação no Brasil Colonial (século XVI). Teve por objetivo analisar o teatro de José de Anchieta como prática pedagógica visual propagadora da doutrina cristã, capaz de inculcar no homem indígena, por meio de elementos retóricos, uma memória cristã, eurocêntrica e de convívio intercultural. À luz dos documentos coloniais, a pesquisa analisou o conteúdo dos autos populares produzidos por José de Anchieta e apresentados nas aldeias indígenas, bem como suas correlações com a Memória no processo de conversão e doutrinação presentes no cotidiano dos sujeitos históricos da América Portuguesa no período quinhentista, quais sejam: indígenas, colonos e jesuítas. Esses autos revelam, especialmente, o pensar humanístico de José de Anchieta, presente nas diferentes línguas em que foram compostos e nas adaptações aos modos de vida do público que desejava alcançar. Foram pensados com a finalidade de imprimir os conteúdos cristãos, por meio do ouvir, do ver, e do crer. De tradição eminentemente oralizada, a cultura indígena propiciou aos jesuítas ampla exploração de um teatro a céu aberto, permeado de elementos dos rituais ameríndios. Sem desprezar a tradição do teatro jesuítico europeu, Anchieta soube explorar bem o ambiente e as oportunidades que ele oferecia e introduziu o seus autos adaptados ao cotidiano indígena. Canibalismo, poligamia, nudismo, crenças e espírito guerreiro eram temas recorrentes nas peças e estavam associados aos “maus hábitos” que precisavam ser extirpados, segundo o projeto colonizador português, do qual os jesuítas faziam parte. O dramaturgo procurou converter os indígenas aproveitando-se dos recursos culturais e simbólicos do universo ameríndio, sem afastá-los completamente de suas práticas originais. Fez isso por meio dos elementos retóricos. Por tratar-se de uma pesquisa de base eminentemente documental, foram utilizados documentos basilares, a exemplo dos escritos coloniais contemporâneos dos cronistas (Jean de Léry, Hans Staden, Fernão Cardim, André Thevet, dentre outros), das cartas jesuíticas da *Monumenta Brasiliae* (1538-1563), organizadas por Serafim Leite, e da coleção das cartas jesuíticas organizadas pela editora da Universidade de São Paulo (1988). Além desses, contribuíram com a pesquisa os documentos concernentes ao período colonial pesquisados na Biblioteca Nacional de Lisboa, na Revista Brotéria, e nos arquivos da Torre do Tombo, também em Lisboa, e na Biblioteca da Universidade de Coimbra. Quanto aos autos, foram usadas as traduções da Professora Maria de Lourdes de Paula Martins (1954) e do Padre Armando Cardoso S.J (1977). Mediante análise das fontes, os dados revelados indicaram que o teatro anchietano, com estilo adaptado ao contexto nativo, valeu-se de elementos retóricos, da

palavra e da imagem, para penetrar na memória ameríndia, reconstruindo-a. Essa reconstrução partiu de estratégias bem elaboradas, mediante uso de elementos culturais das comunidades nativas, do seu conhecimento de mundo na sua forma mais pura, movendo os seus afetos, provocando-lhes sentimentos de medo e pavor, forçando-os à conversão. Convertido, o novo homem era inserido na cristandade e tornava-se um súdito da Coroa Portuguesa.

Palavras-chave: Teatro de Anchieta. Educação jesuítica. Brasil Colônia. Memória.

ABSTRACT

The present research is located in the field of History of Education, particularly in the context of education in Colonial Brazil (16th century). The purpose of this study was to analyze the theater José de Anchieta as a visual pedagogical practice which propagates Christian doctrine, capable of instilling within Indian man, through rhetorical elements, a Christian memory, Eurocentric and intercultural coexistence. In the light of the colonial documents, the research analyzed the content of the popular books produced by José de Anchieta and presented in indigenous villages, as well as their correlations with the Memory in the process of conversion and indoctrination present in daily life of the historical subjects of Portuguese America in the sixteenth century, which are: indigenous, settlers and Jesuits. These records reveal, especially, the humanistic thinking of José de Anchieta, present in different languages in which they were composed and in the adaptations to the ways of public life which he wanted to reach. They were intended for the purpose of printing Christian content through listening, seeing, and believing. From an eminently oralized tradition, the indigenous culture provided the Jesuits with ample exploration of an open-air theater permeated by elements of Amerindian rituals. Without neglecting the tradition of the European Jesuit theater, Anchieta knew how to explore the environment and the opportunities he offered and introduced his papers adapted to the daily life of the Indians. Cannibalism, polygamy, nudism, creeds and warrior spirit were recurring themes in the plays and were associated with "bad habits" which needed to be excised. The playwright tried to convert the native taking advantage of the cultural and symbolic resources of the Amerindian universe, without completely removing it from its original practices. He had done this through rhetorical elements. Since this was a documentary-based research, the following documents were used, such as the contemporary colonial writings of the chroniclers (Jean de Léry, Hans Staden, Fernão Cardim, André Thevet, among others), the Jesuit letters of *Monumenta Brasiliae* (1538-1563), organized by Serafim Leite, and the collection of Jesuit letters organized by the publisher of the University of São Paulo (1988). In addition to these, the documents related to the colonial period researched in the National Library of Lisbon, in the *Brotéria Magazine*, and in the archives of Torre do Tombo, also in Lisbon, and in the library of the University of Coimbra, contributed to the research. As for the records, the translations of Professor Maria de Lourdes de Paula Martins (1954) and Father Armando Cardoso S.J (1977) were used. Through analysis of the sources, the revealed data indicated that the Teatro Anchietano, with style adapted to the native context, made use of rhetorical elements of word and of image, to penetrate in the

Amerindian memory, rebuilding it. This reconstruction was based on well-developed strategies, using cultural elements of native communities, their knowledge of the world in its purest form, moving their affections, provoking feelings of fear and dread, forcing them to conversion. Converted, the new man was inserted into Christendom and became a subject of the Crown.

Keywords: Teatro de Anchieta. Jesuit education. Colonial Brazil. Memory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Banquete canibalístico dos tupinambás - Hans Staden, gravura, 1557.	60
Figura 2 - José de Anchieta: padre jesuíta e apóstolo do Brasil.....	118
Figura 3 - Saudação Lacrimosa (<i>Singularités de La France Antarctique</i> , André Thevet, 1558).....	136
Quadro 1 - Cronologia dos autos escritos por José de Anchieta.....	131

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. A COMPANHIA DE JESUS E SUA EDUCAÇÃO HUMANÍSTICA	17
2.1. A FORMAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS E OS DOCUMENTOS QUE FUNDAMENTARAM O SEU AGIR	17
2.2. O TEATRO HUMANÍSTICO NAS ESCOLAS JESUÍTICAS EUROPEIAS NO SÉCULO XVI	25
2.3. RETÓRICA E HUMANISMO	27
2.4. A MEMÓRIA NA EUROPA DO SÉCULO XVI	29
3. O INDÍGENA NA AMÉRICA PORTUGUESA - COTIDIANO E MEMÓRIA	39
3.1. A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS GRUPOS INDÍGENAS.....	42
3.2. EDUCAÇÃO, RELIGIOSIDADE E MEMÓRIA DOS GRUPOS INDÍGENAS	45
3.3. MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS AMERÍNDIAS: EM QUE ACREDITAVAM OS INDÍGENAS	62
3.4. IDOLATRIA AMERÍNDIA	68
3.5. A TERRA SEM MAL OU “O BOM LOGAR”	70
3.6. DE BOCA EM BOCA: A MEMÓRIA COLETIVA DOS GRUPOS INDÍGENAS	73
4. A COMPANHIA DE JESUS NA AMÉRICA PORTUGUESA – DOCTRINA E CONVERSÃO NOS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS	83
4.1. O PENSAMENTO CATÓLICO EUROPEU NA AMÉRICA PORTUGUESA	84
4.2. UM (DES)ENCONTRO ENTRE CULTURAS	86
4.3. OS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS NA AMÉRICA PORTUGUESA.....	90
4.3.1. O (des)encontro entre culturas: a aculturação	99
4.4. DOCTRINA E CONVERSÃO	104
4.5. JOSÉ DE ANCHIETA: UM DRAMATURGO NA AMÉRICA PORTUGUESA	116

4.5.1. O teatro nas terras brasílicas	122
5. OS AUTOS ANCHIETANOS: CONFLITOS E SENTIDOS	125
5.1. OS AUTOS – APROXIMAÇÕES	126
5.2. A ESCOLHA DOS AUTOS	133
5.3. ORGANIZAÇÃO DOS AUTOS ANCHIETANOS.....	134
5.4. AUTO DA PREGAÇÃO UNIVERSAL.....	137
5.4.1. Primeiro ato (cantado e mimado).....	139
5.4.2. Segundo ato (diálogo entre os diabos e o Anjo)	140
5.4.3. Terceiro ato	143
5.4.4. Quarto ato (Dança dos doze meninos)	144
5.4.5. Quinto ato (Adão recupera sua veste)	146
5.5. O AUTO DE SÃO LOURENÇO.....	146
5.5.1. Primeiro ato (canto ao martírio de São Lourenço).....	148
5.5.2. Segundo ato (diálogos).....	149
5.5.3 Terceiro ato (diálogo com os imperadores, prisão e morte).....	154
5.5.4. Quarto ato (sermões do Temor e Amor de Deus)	154
5.5.5. Quinto ato (dança dos doze meninos índios)	155
5.6. NA ALDEIA DE GUARAPARIM	156
5.6.1. Primeiro ato.....	157
5.6.2. Segundo ato (trama dos diabos)	157
5.6.3. Terceiro ato (diálogo com a Alma)	160
5.6.4. Quarto ato (despedida das imagens): récita ou canto de um ou mais atores.....	162
5.6.5. Quinto ato (dança dos dez meninos)	163
5.7. O EUROPEU E O OUTRO – MOÇÃO DOS AFETOS E RECONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA INDÍGENA	164
5.8. DESAPONTAMENTOS E DIFICULDADES EM MOVER OS COSTUMES - RESISTÊNCIAS E RENOVAÇÃO DA MEMÓRIA.....	169
6. CONCLUSÃO	173
REFERÊNCIAS	178

1. INTRODUÇÃO

Inicialmente, apontamos que o presente trabalho não teve por pretensão apresentar uma crítica literária sobre os autos anchietanos, tampouco pretendeu discutir ou analisar sua forma e métrica. Propusemos, no entanto, uma análise à luz dos documentos de que dispomos — e que serão apresentados ao longo do trabalho — do conteúdo dos autos populares¹ apresentados nas aldeias indígenas², suas correlações com a Memória e a História, no processo de conversão, doutrinação e memória, presentes no cotidiano da realidade material dos sujeitos históricos da América Portuguesa no período quinhentista, quais sejam: indígenas, colonos e jesuítas. Esses autos revelam-nos, especialmente, o pensar humanístico de José de Anchieta, presente nas diferentes línguas em que foram compostos e nas adaptações aos modos de vida do público a quem se desejava alcançar. Além disso, foi uma tentativa de imprimir os conteúdos cristãos, por meio do ouvir (palavra), do ver (imagem) e do crer (os conteúdos da fé).

Se a palavra mostra-se importante para o desenvolvimento da fé, a imagem pode fixá-la na mente e pode, inclusive, mostrar-se até mais importante do que o ouvir, pois, segundo Jorge Benci, padre Jesuíta do século XVII, “[...] O melhor modo de doutrinar não é com palavras, é com as obras. As obras vêm-se, as palavras ouvem-se: e o que se ouve talvez entra por um ouvido e sai por outro, e o que se vê entra pelos olhos e, como não tem porta para sair, penetra até o coração” (BENCI, 1977, p. 106)³. O que dizer do teatro que une esses dois importantes elementos? Palavra e imagem agregam-se para a comoção e conversão. Imagens e palavras materializadas em conteúdos por meio de representações que moviam e transformavam a memória indígena e neles despertavam o medo e o pavor da eterna morada do inferno.

Buscamos extrair dos autos anchietanos as categorias que mobilizaram o fazer da pesquisa. As primeiras são: memória, conversão e doutrina. Subcategorias foram surgindo ao longo da pesquisa e apresentam intrínsecas relações com as primeiras: moção de afetos, humanismo cristão e cultura.

Os estudos históricos acerca da atuação da Companhia de Jesus nos primeiros séculos da colonização trazem-nos distintos entendimentos sobre a presença dessa Ordem na Colônia

¹ As representações mais cultas, a exemplo das Comédias e Tragédias foram também utilizadas pelos jesuítas nos colégios das cidades e vilas da América Portuguesa, contudo não serão objetos de análise dessa pesquisa.

² Mais especificamente na Vila de São Vicente (São Paulo), na Aldeia de São Lourenço (atual cidade de Niterói, no Rio de Janeiro) e na Aldeia de Guaraparim (Espírito Santo).

³ Nesse texto, Benci inspira-se nas palavras de Santo Agostinho.

Portuguesa. Ora apresentam-se em defesa dos feitos dos padres, a exemplo dos historiadores da própria Ordem, ora reprovam os missionários, a exemplo de especialistas da antropologia e da literatura. Quanto à atuação de José de Anchieta, as discussões seguem a mesma ordem. Longe de tentar defender o trabalho da Companhia de Jesus nos primórdios da colonização na América Portuguesa e, mais especificamente, da atuação de José de Anchieta e de sua relação com os ameríndios, buscamos atentar-nos para o fato de que os esforços empregados pelos padres no processo de cristianização dos indígenas advêm das lutas e da compreensão de homem e de mundo elaboradas na nascente Modernidade. Não pretendemos eximir-nos de uma compreensão crítica dos documentos que se nos apresentam carregados de ideologias, mas, analisá-los à luz do entendimento de que foram elaborados por homens de seu tempo.

Não há como negar que, dentro do possível, Anchieta buscou desenvolver um bom relacionamento com os povos indígenas, buscando elementos da sua cultura para tentar explicar-lhes o Deus dos cristãos, e os defendeu no que pôde. Como missionário, é possível pensar que a sua motivação doutrinária estava na concepção de que aqueles povos não tinham a salvação e o conhecimento do Cristo. Era preciso então cristianizá-los, ainda que, para isso, fosse necessário modificar, de alguma maneira, a realidade cultural e a memória daqueles povos.

Entretanto, não podemos perder de vista as relações de poder imbricadas no processo, implícita ou explicitamente anunciadas. A ação da Igreja Católica, em parceria com o El-Rei, era transmitir concepções de uma mentalidade eurocêntrica, de um “mundo civilizado”, de uma sociedade cristã e de um capitalismo nascente. Há, então, que se perceber de que modo essa consciência do mundo foi transmitida e como o europeu percebeu o outro, ou melhor, como os jesuítas perceberam o outro, quais as relações que desenvolveram e de que modo os dogmas e a doutrina cristã foram transmitidos aos ameríndios, haja vista que, como sabemos, não foi um trabalho pacífico.

Frente a esse entendimento, levantamos as seguintes problematizações: Quais os interesses que conduziram a Companhia de Jesus para o Novo Mundo, como trabalharam, e de que maneira entenderam o outro e se fizeram ser entendidos? Quais os principais elementos que diferem o teatro produzido nos colégios da Europa do teatro de José de Anchieta? Em que a formação no Colégio das Artes propiciou-lhe bases para a elaboração de um “novo modelo teatral”? De que maneira Anchieta e os Jesuítas despertavam as atividades intelectuais dos indígenas? Quais os recursos, implícita ou explicitamente anunciados, conduziam esses homens ao conhecimento do Criador e como influenciaram na modificação e/ou reconstrução da memória desses grupos?

Na busca pelo entendimento de tais questões, esta pesquisa teve como seu principal objetivo analisar o teatro de José da Anchieta como prática pedagógica visual propagadora da doutrina cristã, capaz de inculcar no homem indígena, por meio de elementos retóricos, uma memória cristã, eurocêntrica e de convívio intercultural.

Por se tratar de uma pesquisa de base eminentemente documental, foi imperiosa a transcrição de trechos dos documentos para análise, fundamentação e confirmação das hipóteses. Como documentos basilares, utilizamos primordialmente os escritos coloniais contemporâneos dos cronistas (Jean de Léry, Hans Staden, Fernão Cardim, André Thevet, dentre outros), as cartas jesuíticas da *Monumenta Brasiliae (1538-1563)*, organizadas por Serafim Leite (1956, 1957, 1958), e a coleção das cartas jesuíticas organizadas pela editora da Universidade de São Paulo (1988). Além desses, fizemos uso de documentos concernentes ao período colonial pesquisados na Biblioteca Nacional de Lisboa, na Revista Brotéria, e nos arquivos da Torre do Tombo, também em Lisboa, e na Biblioteca da Universidade de Coimbra. Quanto aos autos, valemo-nos das traduções da Professora Maria de Lourdes de Paula Martins (1954) e do Padre Armando Cardoso S.J (1977). Deste último, utilizamos todos os trechos dos autos transcritos neste trabalho.

Como suporte teórico para análise desses documentos, fizemos uso dos estudos de Leroi-Gourhan (2002), Jacques Le-Goff (2012) e Frances Yates (2007) no que concerne aos conteúdos sobre a Memória. Florestan Fernandes (1949), Hélène Clastres (1978), Alfred Métraux (1979), Ronaldo Vainfas (1986, 1990-1991, 2000) e John Manuel Monteiro (1992, 2001) subsidiaram os principais estudos referentes aos povos indígenas na América Portuguesa. Quanto ao teatro de José de Anchieta, além dos biógrafos do padre, Simão de Vasconcelos (1672, 1865) e Quirício Caxa (1957), fizemos uso das contribuições de Serafim Leite (1937, 1938, 1965, 2004), Paulo Romualdo Hernandez (2008), José Augusto Mourão (1981, 2000), dentre outros. Sobre a retórica, Jean-Baptiste Luiz Crevier (1786), Manuel Alexandre Júnior (2010) e João Adolfo Hansen (2007). Além dos mencionados autores, outros tantos auxiliaram na escrita dessa pesquisa e são reconhecidamente apontados no transcorrer deste trabalho.

Na primeira seção “Introdução”, apresentamos a pesquisa, seus objetivos e percurso metodológico. Na segunda seção, “A Companhia de Jesus e sua educação humanística”, abordamos a organização do pensamento fundador da Ordem, sua missão e a forma como estabeleceram os seus colégios na Europa, especialmente o Colégio das Artes, em Coimbra, o qual desempenhou importante papel na formação de um pensamento humanístico em seus alunos, pensamento muito vigoroso no contexto do século XVI, que, por conseguinte,

influenciou o trabalho dos jesuítas na América Portuguesa, em especial, a atuação do Padre José de Anchieta.

Um ponto importante que enfatizamos foi o estudo da retórica pelos jesuítas e a sua contribuição para o teatro, que é uma das suas cinco partes, a *actio*, e, pelo fato de ali conter um importante elemento de discussão: a sua quarta parte, a memória. Nesse sentido, a seção apresenta uma reflexão conceitual sobre a noção de memória (como arte, técnica) no contexto espaço-temporal da Companhia de Jesus, mediante apresentação das fontes que eram acessíveis no século XVI e que contribuíram para a formação literária de José de Anchieta.

Na terceira seção, intitulada “O Indígena na América Portuguesa: cotidiano e memória”, está apresentado o contexto social e material das comunidades indígenas, na sua forma pura, com ênfase no cotidiano dos povos tupi, antes das interferências dos portugueses. O objetivo foi analisar o modo de vida dos ameríndios, suas relações interpessoais e culturais, além de manifestações religiosas estabelecendo uma relação com a memória coletiva desses grupos.

“A Companhia de Jesus na América Portuguesa: doutrina e conversão nos aldeamentos jesuítas” é a quarta seção do trabalho, e nele revisamos e atualizamos o contexto social e político da América Portuguesa, com ênfase na organização dos aldeamentos indígenas. Destacamos a participação dos missionários no processo de doutrina e conversão dos nativos, especialmente das crianças. Apontamos uma breve descrição da formação humanística de José de Anchieta no colégio das Artes, bem como a sua atuação política e missionária nas novas terras, além da sua importante participação para a introdução de um moderno elemento de conversão dos indígenas, o teatro e suas adaptações ao contexto colonial como extraordinário recurso catequético.

A quarta e última seção, “Os Autos Anchietaanos – Conflitos e Sentidos”, correspondeu à definição do *corpus* textual com delimitações claras sob o ponto de vista das principais categorias analíticas, trabalhadas inicialmente nas seções III e IV: memória, conversão e doutrina. Para tanto, foram escolhidos três autos de José de Anchieta. Neles, buscamos elementos que denunciam o olhar do europeu acerca do outro, ou seja, o que há de comum e o que há de diferente em seu modo de pensar. Em um contexto no qual as discussões sobre a dignidade humana, sobre os direitos naturais e humanos eram nascentes, foi importante e necessário categorizarmos o que havia de contraste e de universalidade em suas particularidades culturais. Também analisamos, por meio dos autos, a relação teatro/retórica/memória e a utilização desses como importantes elementos para o convencimento, persuasão e reconstrução da memória dos grupos indígenas.

2. A COMPANHIA DE JESUS E SUA EDUCAÇÃO HUMANÍSTICA

2.1. A FORMAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS E OS DOCUMENTOS QUE FUNDAMENTARAM O SEU AGIR

Quem presenciou a força da Companhia de Jesus, ao longo dos séculos XVI e XVII, não imaginava que a sua idealização provinha de um jovem que, nos seus trinta primeiros anos de vida, dedicava todo o seu tempo às vaidades mundanas. Cortesão, vaidoso e inclinado à glória da carreira militar, Iñigo de Loyola (que, posteriormente, adotaria o nome Inácio) não demonstrava nenhuma atração pela vida eclesiástica⁴.

Nascido no fim do século XV, em 1493, na ilustre família dos Loyola, na província da Guipúzcoa⁵, Inácio foi o último dos onze irmãos. Perdeu seus pais muito cedo e, por não demonstrar interesse nos estudos eclesiásticos, logo foi aprender por meio da carreira militar a ser um gentil-homem. Entre tantas aventuras em campos de batalhas, por volta de 1521, em defesa de Pamplona contra os franceses, Inácio mudou o curso da sua vida⁶.

Nessa batalha, foi atingido por uma bala de canhão, que feriu gravemente suas pernas. Embora tenha sido socorrido pelos próprios franceses, lamentavelmente, não teve o atendimento necessário para que se recuperasse totalmente, de modo que os procedimentos inadequados custaram-lhe sequelas para toda a vida. Enquanto se recuperava, solicitou das suas cuidadoras livros sobre cavalaria para que tomassem seu tempo, contudo as jovens senhoras dispunham apenas de histórias que tratavam da vida de Cristo⁷. Sem alternativas, dedicou-se às leituras e, no período de convalescença, segundo Luiz Fernando Klein, “aprendeu por si só, sem a ajuda de qualquer professor nem mestre espiritual, a identificar a surpreendente oscilação de sentimentos espirituais que experimentava ao meditar a vida de Cristo e a dos santos” (KLEIN, 1997, p. 24).

⁴ Iñigo adotou o nome Inácio de Loyola somente aos 38 anos, quando entrou para a faculdade de Artes em Paris. Cf. Hernandez (2010). Há na literatura distintas formas de escrita do nome do padre fundador da Ordem, dentre elas, algumas referidas nesta pesquisa: Ignácio de Loyola, Inacio de Loiola, Inácio de Loyola. Em nossas análises, optamos por utilizar a forma mais comum “Inácio de Loyola”. Outros momentos em que forem observadas formas distintas correspondem à maneira escrita nos documentos elaborados pelos jesuítas.

⁵ Território basco no nordeste da Espanha, próximo de Azpeitia (O’MALLEY, 2004).

⁶ Inácio de Loyola entrou no serviço militar em 1517, sob indicação do duque de Nájera e vice-rei de Navarra, Dom Antônio Marique de Lara. Em 1521, o rei da França, Francisco I, deu início à primeira fase da extensa luta contra o imperador Carlos Habsburgo, que, desde 1516, era também rei da Espanha. Quando as tropas francesas adentraram no território espanhol em direção a Pamplona, Inácio estava lá lutando a seu favor (O’MALLEY, 2004).

⁷ Levaram-lhe a tradução da *Vita Christi*, de Ludolfo de Saxónia, e a *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine (NEMÉSIO, 1971).

Admirado com a vida de Jesus e de seus santos, Inácio decidiu fazer o que eles haviam feito. Decisão concretizada quando, em 1522, num retiro que fizera sozinho em Manresa, nos arredores da Barcelona, afirmou ter vivenciado uma “experiência milagrosa”, pela qual teve visão de Maria com Jesus em seus braços. Desde então, decidiu abandonar os prazeres mundanos e se tornar um peregrino, cujo primeiro destino foi a Terra Santa, lugar onde chegou a viver de esmolas por um tempo e onde, no entanto, não lhe foi permitido permanecer.

Ao retornar a Barcelona, em 1524, Loyola decidiu retomar os estudos objetivando aperfeiçoar seus conhecimentos para melhor servir como pregador do evangelho (KLEIN, 1997). Os primeiros anos foram sofridos, pois, tanto em Barcelona, quanto em Salamanca, para onde foi em 1527, encontrou dificuldades para concluir seus estudos. Somente em 1528, quando decidiu mudar-se para Paris⁸, teve a oportunidade de vivenciar uma boa experiência educativa e se preparar melhor para o sacerdócio. Sobre o modo de ensino parisiense, Klein afirma:

O sistema de ensino parisiense, o *modus parisiensis*, não era propriamente original nem codificado num documento [...] Calcava-se nas humanidades clássicas como fundamento para os ulteriores estudos de Artes (Filosofia) e Teologia. A grade curricular apresentava-se concatenada, orgânica, com as matérias dispostas numa progressão que não permitia o avanço do aluno em débitos com os conteúdos daquela etapa. Insistia-se na atividade do aluno, com muitos exercícios de repetição, em vista da assimilação pessoal. Os alunos eram divididos em classes conforme a idade, a bagagem intelectual e a complexidade das matérias. A frequência às aulas era obrigatória; os professores encontravam-se disponíveis ao atendimento dos interessados (KLEIN, 1997, p. 25).

O modelo de ensino parisiense foi o escolhido por Inácio de Loyola para ser trabalhado desde a organização do primeiro colégio jesuítico, o de Messina. As repetições, composições, disputas, interrogações e declamações foram adotadas tal qual o *modus parisienses* (FRANCA, 1952). A forma como se organizava esse modelo de ensino conferia uma singularidade que Loyola pôde experienciar e aplicar na organização das regras de ensino que, em anos posteriores, foram amplamente utilizadas pela Companhia de Jesus em seus diversos colégios, o que resultou, sobretudo, na composição da *Ratio Studiorum*.

Ainda em Paris, Loyola convidou seus primeiros companheiros para compartilharem com ele de um “método pedagógico” que visava a aprimorar a vida espiritual das pessoas.

⁸Em Paris, Loyola passou primeiro pelo Colégio de Montaigu e, seguidamente, em outubro de 1529, foi para o Colégio de Santa Bárbara. Recebeu o grau de Mestre em Artes em 1534 e, após estudar também Teologia, concluiu sua carreira de estudos (LEITE, 2004).

Desde a experiência em Manresa, anotava suas experiências, transformando-as em temas para meditação e reflexão. Essas anotações consubstanciaram-se em um livrinho, chamado de *Exercícios Espirituais*. Tratava-se de uma “ginástica mental” que tinha por principal objetivo fazer com que o exercitante encontrasse equilíbrio e aprimoramento espiritual. Conforme descreve Loyola:

Por esta expressão, ‘Exercícios Espirituais’ entende-se qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, contemplar, orar vocal ou mentalmente, [...]. Porque assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, também se chamam Exercícios Espirituais os diferentes modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas, e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade de Deus, na disposição da própria vida para o bem da mesma pessoa (LOYOLA, 1963, p. 194, tradução nossa).

Segundo Luiz Fernando Klein, a inspiração do método pedagógico dos jesuítas remete a essa experiência vivenciada por Inácio de Loyola em Manresa. Resultados de muitas meditações e estudos, os *Exercícios Espirituais* foram inicialmente pensados por Loyola como procedimentos e métodos para potencializar a capacidade de interiorização, contudo ele se deu conta de que também poderia ser empregado por outros, ou seja, poderiam servir como instrumento de evangelização (KLEIN, 1997).

Para Arnaut de Toledo e Oriomar Skalinski Júnior, o “exercício é o elemento chave do projeto de Inácio de Loyola”. Ao se pensar em exercício, entende-se que há um treino, assim sendo, os “*Exercícios Espirituais*” não devem ser tratados apenas como orações, mas enquanto trabalho planejado, com orientação e acompanhamento. Aquele que se submete aos *Exercícios* deve fazê-lo mediante o acompanhamento de um orientador, o qual o auxilia em seu discernimento e zela pelo bom andamento das atividades.

Os *Exercícios Espirituais* contemplam a um só tempo a mente e o corpo e podem ser definidos como um manual prático que estabelece um conjunto de normas e procedimentos que, dentro de um ambiente de oração, visam favorecer no exercitante o exame de consciência (TOLEDO; SKALINSKI JR., 2011, p. 73).

Os *Exercícios Espirituais* constituíram a base espiritual do homem inaciano que seria formado nos colégios jesuíticos. Seu verdadeiro desafio era o desenvolvimento do homem em sua plenitude.

As experiências vivenciadas pelos primeiros jesuítas por meio dos *Exercícios Espirituais* motivaram-lhes a ficar juntos para realizarem o trabalho de evangelização.

Inicialmente, formaram um grupo de seis homens unidos pelo ideal de dedicarem suas vidas ao apostolado, eram eles: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Simão Rodrigues, Diogo Laínez, Nicolau Bobadilla e Afonso Salmerón.

Sob a liderança de Inácio de Loyola, decidiram que teriam como campo de atuação a Terra Santa e, para estreitarem o vínculo entre si, fizeram três votos, pobreza, castidade e obediência, e um quarto voto, de fidelidade ao Papa. Estava assim constituída uma pequena companhia, que, anos mais tarde (1540), recebeu a aprovação papal, por meio da bula, *Regimini Militantis Ecclesiae*, como Ordem Religiosa nomeada Companhia de Jesus, assim descrita por Serafim Leite:

Que era a Companhia de Jesus? Que pretendia? Vai no-lo dizer a fórmula do Instituto, incluída na Bula de aprovação: Qualquer que na nossa Companhia, que desejamos seja assinalada com o nome de Jesus, quiser militar como soldado de Deus, debaixo da bandeira da cruz, e servir ao único Senhor e ao Romano pontífice, Vigário seu na terra, depois de fazer voto solene de castidade perpétua, assente consigo que é membro de uma Companhia, sobretudo fundada para, de um modo principal, procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a fé, pela pública pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade, e, nomeadamente, ensinar aos meninos e rudes as verdades do cristianismo, e consolar espiritualmente os fiéis no tribunal da confissão [...] (LEITE, 2004, p. 06).

Segundo Inácio Strieder, a Companhia de Jesus tinha como proposta de fundação:

[...] o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e para a propagação da fé, por meio de pregações públicas, do ministério da palavra de Deus, dos Exercícios Espirituais e obras de caridade, e nomeadamente pela formação cristã das crianças e dos rudes, bem como por meio de confissões, buscando principalmente a consolação espiritual dos fiéis cristãos [...] (STRIEDER, 2004, p. 29).

Totalmente submissa às ordens do pontífice romano, a Companhia de Jesus estava empenhada em colaborar com a Igreja combatendo os hereges e propagando a fé católica. Para tanto, Ana Palmira Bitencourt Santos Casimiro, com base em Ignacio Iparraguirre (1963), afirma que os jesuítas compunham uma ordem religiosa com características diferenciadas das demais ordens, a saber: a formação de um quarto voto, pois além dos votos de pobreza, castidade e obediência, deviam ainda obediência absoluta ao Papa (CASIMIRO, 2004). O voto beneficiava o espírito centralizador da cúria romana e propiciava uma maior agilidade nos deslocamentos dos padres, além de uma estrutura mais sólida. Possibilitou também a rápida e extraordinária expansão da Companhia, não somente na Europa, mas na

América e Ásia, territórios de interesse das potências econômicas da época, Portugal e Espanha, que tiveram suas fronteiras coloniais e abrangência comercial consolidadas no século XVI mediante a contribuição dos inicianos. Mais do que ao Papa, o voto especial revela um caráter de fidelidade à Igreja (TOLEDO; RUCKSTADTER, 2002).

A obediência estrita ao papa é, sem dúvida, umas dos principais pilares da Ordem fundada por Inácio de Loyola, dada a sua formação com características militares (LEITE, 1938). Além disso, a Companhia ainda estabeleceu práticas inovadoras, frutos das influências renascentistas vivenciadas pelo seu fundador, as quais, de acordo com Arnaut de Toledo e Ruckstadter, é possível mencionar: supressão do coro monástico; não adoção de hábito particular, o que era essencial para monges e frades medievais; ampliação do noviciado e da formação literária e científica; não aceitação de religiosas a seu cargo ou sob sua direção; votos simples ao fim do noviciado e prorrogação por vários anos da profissão; supressão do sistema capitular; não aceitação de dignidades eclesiásticas; não ter penitências instituídas por regras; universalidade dos ministérios apostólicos (TOLEDO; RUCKSTADTER, 2002).

Após o reconhecimento da Companhia como Ordem Religiosa⁹, novos padres foram se somando à sua composição. Esses sacerdotes, também amparados pelos votos da obediência, tinham por ideal a “maior glória divina” e, num curto espaço de tempo, tomaram a direção de importantes trabalhos, que iam desde as missões diplomáticas, orientações teológicas no Concílio de Trento (1545-1563) até a administração de colégios. Quanto à rápida expansão da Companhia, Casimiro afirma:

A expansão da Companhia de Jesus foi extraordinária. Ao mesmo tempo em que se desdobrava e se multiplicava em províncias administrativas, a princípio na Europa e, a seguir, por todo o orbe católico, crescia a sua participação ativa sobre os destinos da Igreja, bem como o número dos seus colégios e Universidades (CASIMIRO, 2004, p. 120).

Ao organizar a Ordem, o pensamento primeiro de Inácio de Loyola não foi a de investir na educação. Seu interesse estava nos ministérios apostólicos mais comuns à época: pregação, confissões, missões, contudo ele encontrava dificuldade em expandir o número de membros da Companhia. Como não havia adultos suficientes interessados, era preciso receber adolescentes, e, para isso, foi necessário prepará-los intelectualmente. Questão essa que levou

⁹Aprovada pelo Papa Paulo III em 27 de Setembro de 1540 por meio da *Regimini Militantis Ecclesiae* (CASIMIRO, 2004).

Inácio e seus companheiros a pensarem na organização dos primeiros colégios¹⁰ (SCHMITZ, 1994; GUTIÉRREZ, 1997).

Embora tenham sido formados inicialmente para suprir as necessidades da Ordem, os jesuítas entenderam, pela experiência, que a educação dos jovens poderia ser ampliada, abrangendo membros externos¹¹, uma vez que esses colégios poderiam constituir-se em importantes espaços de evangelização, especialmente nos países não cristãos. A finalidade educacional estava em formar o homem completo, corpo e alma, indissolúveis, unidos em função da vontade de Deus, conforme definiu Loyola nos *Exercícios Espirituais*. Nesse sentido, “[...] visa a educação inaciana a formar homens pessoalmente livres e responsáveis, a serviço de Deus e de seus próximos” (SCHMITZ, 1994, p. 17). Esse homem deveria ser autoconsciente e ter responsabilidades sociais. Os colégios da Companhia de Jesus iam se multiplicando por toda a Europa e no Ultramar. Segundo Leonal Franca, em poucos anos, muitos deles tornaram-se grandes centros de cultura humanista (FRANCA, 1952).

Conforme a concepção de Loyola, a educação deveria adaptar-se às circunstâncias de tempo, lugar e pessoas, pensamento que se expandiu conjuntamente com a Ordem por meio das suas *Constituições*. Profundamente marcada pelos *Exercícios Espirituais*, as *Constituições da Companhia de Jesus* elaboradas por Loyola em 1547¹², porém concluídas em 1551, compunham o texto legislativo máximo da Ordem e dedicam uma boa parte à educação (Parte IV). Intitulada “*Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na Companhia*”, o texto é destinado aos jesuítas e os instrui no trabalho docente dentro do objetivo apostólico que a Ordem pretendia realizar (KLEIN, 1997). Segundo Casimiro, as *Constituições* foram elaboradas tanto para assegurar uma “uniformidade” diante do rápido crescimento da Ordem, quanto para também “atender às exigências específicas dos diversos ambientes culturais nos lugares aonde os colégios se instalaram, garantindo, outrossim, que eles não perdessem as características básicas” (CASIMIRO, 2004, p. 123).

¹⁰ Os colégios eram espécies de internatos vinculados às universidades mais conhecidas. A partir de 1540, foram criados colégios em Paris (1540), Coimbra (1542), Pádua (1542), Lovaina (1542) Colônia (1544), Valença (1544) e outros (SCHMITZ, 1994). As suas normas dedicavam-se, principalmente, à catequese das crianças: “Ensinar às crianças e à gente simples (os rudes) os demais fundamentos da nossa santa fé católica” (THOMAS, 1990, p.06).

¹¹ O primeiro colégio para externos (meninos pobres e rudes) foi fundado em Goa, no ano de 1543, por S. Francisco Xavier. Porém, somente em 1548, a pedido do Vice-Rei e da população citadina de Messina, Loyola abriu o primeiro colégio clássico da Companhia de Jesus (FRANCA, 1952).

¹² Loyola iniciou o processo de elaboração das *Constituições* em 1547, e, embora tenham sido mostradas aos “padres mais competentes” da Companhia, foram corrigidas e aperfeiçoadas por ele próprio. A partir de 1552, elas foram promulgadas nas diversas Províncias da Companhia, no entanto, até sua morte em 1556, Inácio de Loyola ainda lhes fazia algumas revisões (LEITE, 2004).

Para Schmitz (1994), é na parte IV das Constituições que percebemos o que há de essencial no pensamento educacional de Loyola.

Para a elaboração do texto, Loyola utilizou as primeiras experiências pedagógicas vivenciadas por seus companheiros bem como os estatutos de outras Universidades europeias. Com a ajuda do seu secretário, Pe. Juan Polanco, elaborou o texto normativo composto por duzentos itens, distribuídos em dezessete capítulos, sendo os dez primeiros destinados ao trabalho nos colégios e os demais, ao trabalho nas universidades. Klein afirma que esses princípios pedagógicos dos jesuítas foram expressos de modo ainda geral, sob a promessa de serem complementados por um documento que, anos mais tarde, foi apresentado com a publicação da *Ratio Studiorum* em 1599¹³ (KLEIN, 1997). Sobre o assunto, Casimiro escreve:

Se as Constituições contêm a essência da missão inaciana e sua parte IV contém os princípios pedagógicos inacianos, pode-se dizer que a *Ratio Studiorum*, na sua versão definitiva, de 1599, é o conjunto de normas pedagógicas, com seiscentas regras que vão permitir a prática educativa, religiosa e missionária daqueles princípios pedagógicos (CASIMIRO, 2007, p. 93).

Esses três documentos foram os elementos norteadores de toda a educação jesuítica, os quais possibilitaram a uniformidade missionária e doutrinária. Todos eles previam a formação do homem completo, respeitando a sua dignidade humana, e, por essa razão, Inácio de Loyola defendeu a educação para os homens, fossem eles pobres ou ricos. Sobre esse entendimento Schmitz afirma:

[...] a questão da dignidade humana é ponto central em todo o pensamento de Inácio. Basta considerar o valor que ele coloca no homem, nos Exercícios Espirituais, quando diz que o homem foi criado para conhecer, reverenciar e servir a Deus e assim salvar a sua alma [...]. Tudo que o homem faz recebe sua dignidade precisamente do valor que o homem tem em si, como criatura de Deus, chamado para uma vocação perfeita (SCHMITZ, 1994, p. 29-30).

Para os jesuítas, de acordo com a consciência de seu tempo, o reconhecimento da dignidade humana percorre, necessariamente, pelo entendimento do homem em sua completude. Para torná-lo/formá-lo “homem” (*civis*), é necessário que se reconheçam as faculdades que compunham a sua alma. Nesse sentido, Loyola recorreu ao esquema proposto por Santo Agostinho, que compreendia a alma por meio das três potências: memória,

¹³Cabe dizer que o primeiro esboço da *Ratio* foi elaborado em 1586 por estudiosos experientes no ensino. Foi impresso como manuscrito em 1591 e se promulgou, depois da impressão definitiva, como lei geral da Companhia de Jesus, em janeiro de 1599 (LEITE, 2004).

inteligência e vontade. O jesuíta Joseph Thomas, na análise dos *Exercícios Espirituais*, explica cada uma delas e nos mostra que a memória, sujeita à vontade, convida o homem a rememorar, a recordar atentamente. Ela é um dos pontos de emergência que possibilita a ação do Espírito no homem. Quanto à inteligência, designa a capacidade do homem de pensar sobre suas ações e a põe em confronto com a vontade, que, por sua vez, é a inclinação que nos leva a amar, que possibilita a relação do homem com o outro, é, portanto, a afetividade. “Para Inácio, a vontade e tudo o que se relaciona com ela têm no homem maior importância que a inteligência” (THOMAS, 1990, p. 32). No que concerne à memória, os jesuítas a tinham como um importante recurso para a “ajuda das almas”. Inácio de Loyola, em suas Constituições, atribuiu à memória a capacidade de aprender, bem como a fidelidade para reter o que foi aprendido.

Além das potências, Thomas (1990) expõe um elemento importante da composição humana, o qual não foi ignorado por Inácio, o “apego”, isto é, o afeto. O aspecto afetivo teve grande relevância para o fundador da Ordem, que, em seus *Exercícios*, reconheceu o homem como um ser capaz de apegar-se, de ligar-se ao outro, sobretudo a Deus. Entretanto, o homem não pode se permitir ser ordenado por eles, uma vez que muitos desses sentimentos são enganosos. Tratam-se dos “apegos desordenados”, paixões espontâneas, vontade de possuir, de reivindicar, de proteger bens e direitos adquiridos. No que concerne à relação estabelecida com o “homem indígena” na América Portuguesa e, também, Hispânica, vemos que os jesuítas levaram a sério a necessidade do controle ordenado dos afetos humanos e, por meio dele, souberam mover os afetos alheios impondo os elementos cristãos a partir de um mundo de imagens e signos até então desconhecidos pelos nativos.

De todo o exposto, a Companhia de Jesus ordenou-se em função de um lema: “*Ad maiorem Dei gloriam*”, isto é, “Para maior glória de Deus”, e em defesa das permanências do poder da Igreja Católica. Essa Ordem, permeada pelas influências de um pensamento moderno cujas expectativas, embora repletas de incertezas, conclamavam por mudanças políticas, econômicas e sociais, deteve uma singular importância no que concerne ao que podemos denominar de “revitalização” da Igreja Romana, colaborando, por meio das missões pelo mundo, com a conquista de novos fiéis e a expansão da fé católica. Isso, como vimos, foi fruto da organização de um método que, inicialmente, não pretendia ser educacional, mas que veio a se tornar, e de uma estruturação interna que, a partir das suas vivências espirituais e de muitos estudos, possibilitavam-lhes criar estratégias a fim de melhor expandir a “Glória de Deus”.

2.2. O TEATRO HUMANÍSTICO NAS ESCOLAS JESUÍTICAS EUROPEIAS NO SÉCULO XVI

Os colégios da Companhia de Jesus, segundo as orientações presentes na *Ratio Studiorum*, eram organizados em cinco classes, chamadas de inferiores, quais sejam: retórica, humanidades e três classes de Gramática. As duas primeiras eram cursadas, em média, num período de dois anos. As de gramática dividiam-se em três partes, uma para cada classe, e, em cada uma delas, deveria ser repetido o que fora ensinado na classe imediatamente inferior. Por fim, o aluno ascendia ao curso de filosofia, o que deveria ser feito após os estudos da retórica e de humanidades e tinha a duração de três anos. Ao todo, a formação do aluno nos colégios jesuíticos era realizada em torno de cinco a seis anos, com estudos de gramática, retórica e humanidades e três anos de filosofia. Esta última abrangia a lógica, física, metafísica, moral e as matemáticas (HOLANDA, 1972). O Real Colégio das Artes de Coimbra, entregue aos cuidados da Companhia de Jesus por D. João III, em 1555, organizou dessa forma os seus estudos e, por essa razão, constituiu-se num modelo para os demais colégios jesuíticos a serem organizados tanto na Europa quanto no Ultramar.

Desde a fundação dos seus primeiros colégios, no século XVI, os jesuítas investiram nas representações teatrais como um relevante recurso pedagógico. O teatro jesuítico advém, portanto, das primeiras escolas europeias. Segundo Gutiérrez (1997), a Companhia de Jesus, desde o seu primeiro momento, fez uso do teatro nas escolas como meio de aperfeiçoar a aprendizagem da língua latina. Além disso, as representações teatrais eram utilizadas como meios de atrair alunos e padres. Gutiérrez afirma que o teatro da Companhia de Jesus foi conhecido em todas as populações importantes da Europa. O'Malley (2004) afirma que, embora não tenham inventado o “drama escolar”, os jesuítas o utilizaram por um largo período de tempo e numa grande quantidade de colégios.

Segundo João Adolfo Hansen, no século XVI, os Jesuítas definiam a representação, em geral, como teatro sacro ou encenação de sacralidade da teologia-política, a qual recuperava a eloquência dos autores pagãos bem como dos doutores da igreja (patrística e escolástica), como um modelo oral para os pregadores contrarreformados. Para o autor, “A escolha da via oral para transmitir a verdade canônica confirmada no Concílio de Trento resultou em extraordinária reativação da Retórica antiga” (HANSEN, 2007, p. 25).

No estudo que faz sobre o teatro no colégio dos Jesuítas, Margarida Miranda afirma que o amplo papel que o teatro desempenhou na história da educação jesuítica começou justamente nos colégios de Espanha e de Portugal, estendendo-se à Itália e daí a toda a

Europa. A autora destaca, em especial, as dramatizações no Colégio das Artes, em Coimbra, lugar onde José de Anchieta teve a sua formação. Sobre o Colégio, a autora afirma que:

[...] se Coimbra não foi, na verdade, o berço do teatro Jesuítico – pois também já se praticava profusamente nos colégios de Espanha, de Itália e do Norte da Europa -, o Colégio das Artes foi, sem dúvida, o berço da tragédia humanística jesuítica, tal como a Companhia a codificou e promoveu (MIRANDA, 2006, p. 286).

Foi a partir da criação do Colégio das Artes que a produção dramática bem como a sua representação foram integradas na *Ratio Studiorum* como elementos fundamentais para a formação retórica e moral dos alunos. Segundo Soares, “Firma-se, nesta altura, a tradição do teatro escolar que se impõe pela qualidade do texto dramático, pela música dos coros, pela espectacularidade cénica” (SOARES, 2004, p.11).

Miranda afirma que, ao contrário do que muitos historiadores do teatro pensaram, o que, no início, parecia ser um exercício escolar, ou experiência dos humanistas eruditos para uma elite de discípulos, tornou-se, afinal, um espetáculo público de grande dimensão social, capaz de responder aos gostos e às preocupações da época. Para a autora, não foi apenas um instrumento de catequese, de inspiração moralizante, mas, o eco das grandes controvérsias do tempo (políticas, morais e religiosas) e, ao mesmo tempo, reflexo natural de costumes de instituições, de uma concepção do mundo, do homem e da ordem humana, expressão das confissões dominantes e controvérsias opostas. Para a autora, se o objetivo do teatro era educar para a eloquência, os mestres-dramaturgos souberam aproveitar o seu valor essencialmente formativo e convertê-lo também em veículo do ensino da doutrina e da moral (MIRANDA, 2006).

No que concerne aos colégios jesuíticos da Europa, é sabido que as aulas e os programas das práticas religiosas sustentavam-nos, no entanto, desde a sua concepção, as peças de teatro, bem como as celebrações académicas, tinham um importante papel na formação dos escolares, pois lhes possibilitavam exhibir seus talentos e habilidades a um público mais amplo. Os padres jesuítas entendiam que esses eventos faziam parte do “*exercitium*” requerido de estudantes e constituíam uma parte integral de sua educação (O’MALLEY, 2004).

No caso específico da metrópole portuguesa, o teatro teve seu reconhecido papel pedagógico por meio dos alvarás régios de D. João III, que prescreviam a realização de representações nas Universidades (SOARES, 2004). No século XVI, o teatro era utilizado como um recurso pedagógico que permitia refletir o modo de vida de um determinado grupo e

sua cultura, bem como as suas preocupações de ordem religiosa, moral e política. Por essa razão, compunham o currículo dos Colégios da Companhia, entre eles, o Real Colégio das Artes, em Coimbra, local onde Manoel da Nóbrega e José de Anchieta foram formados.

2.3. RETÓRICA E HUMANISMO

A discussão que ora levantamos não tem por pretensão analisar a retórica em seus aspectos mais técnicos¹⁴, mas carece que falemos sobre tal arte especialmente por considerarmos a importante influência da retórica na composição do teatro de José de Anchieta na América Portuguesa. Isso porque não há como dissociar os elementos da retórica dos elementos da memória (que é a sua quarta parte) e, por conseguinte, do teatro, mais especificamente, do teatro Anchietano. Primeiro, por conta da formação humanística, dos seus autos, das influências recebidas no colégio das Artes, em Coimbra, mas também, por ele ser Jesuíta e pelas influências que a Companhia de Jesus teve com o estudo das artes liberais e sua composição para os documentos que nortearam o agir pedagógico da Ordem. Dentre eles, as *Constituições* elaboradas pelo fundador da Ordem¹⁵, Inácio de Loyola, e, posteriormente, a *Ratio Studiorum*¹⁶, que discute mais deliberadamente sobre os estudos de retórica.

Cabe mencionar que Aristóteles e Tomás de Aquino (escolástico afeiçoado ao pensamento aristotélico) forneceram as bases filosóficas e epistemológicas para a construção de um pensamento cristão católico, e podemos constatar, então, que a Companhia de Jesus sofreu forte influência desses filósofos e teólogos. No que concerne à organização dos estudos, por exemplo, Miranda (2013) afirma que a tradição escolar dos jesuítas foi caracterizada pela associação entre a tradição universitária escolástica de filosofia natural, fundamentada no pensamento aristotélico e a teologia tomista, em seus programas escolares. Além disso, investiam no conhecimento das línguas antigas e na leitura dos clássicos. Embora a autora tenha se referido aos colégios italianos, podemos afirmar que essa característica foi

¹⁴ Para os Jesuítas a retórica constituía-se num acúmulo de saberes, um programa de estudos interdisciplinar que aliava as letras e a virtude, o afeto e intelecto, fé e razão. Na *Ratio Studiorum*, a retórica não é encarada como ‘técnica’, nem como ‘disciplina’, mas antes como integração dos saberes, alheia as barreiras tradicionais entre disciplinas. E uma retórica consciente dos laços entre eloquência e vida política, ou entre eloquência e vida cívica ativa (MIRANDA, 2013).

¹⁵ “Nas constituições feitas entre 1548 e 1550 para os Colégios da Companhia de Jesus, o Pe. João Polanco [...] determinou que aos domingos fossem sustentadas concussões públicas de Retórica e Poética [...]. Nos colégios Jesuíticos, a Retórica ocupava quatro horas por dia, duas pela manhã e duas à tarde” (HANSEN, 2007, p. 26).

¹⁶ Segundo Hansen (2007), na *Ratio Studiorum*, a Retórica deve contar com três elementos essenciais, os quais normalizam e resumem toda a educação: os “preceitos”, o “estilo” e a “erudição”. Para ensinar essas três coisas em seus colégios, os jesuítas deveriam recuperar autoridades antigas, a exemplo de *De oratore* de Cícero, a *Retórica para Herênio*, de autor anônimo (atribuída a Cícero), e a *Instituição oratória*, de Quintiliano. Essas obras forneceriam as regras ou preceitos da eloquência.

comum a todos os colégios jesuíticos. A filosofia aristotélico-tomista fundamentou a organização da *Ratio Studiorum*, documento que, como sabemos, regulou o fazer pedagógico dos professores inicianos e deu à Companhia de Jesus um caráter de universalidade.

As discussões humanísticas faziam-se muito presentes entre os letrados do século XVI, representando uma recuperação do homem e a retomada dos valores clássicos e movendo o pensamento e as produções dos teóricos daquele tempo. Nesse contexto, a retórica tornou-se uma disciplina importante desse movimento. Para O'Malley, a arte de persuadir implicava o engajamento da imaginação e das emoções, tanto quanto do Intelecto. Segundo o mencionado autor, “Mantendo a tradição clássica, os humanistas viram o ‘bom estilo’ que a retórica ajudava a cultivar como intrinsecamente sustentador de ‘bons costumes’” (O'MALLEY, 2004, p. 394).

Alexandre Júnior define a retórica como “a ciência da expressividade e arte da comunicação persuasiva” (ALEXANDRE JÚNIOR, 2010, p.16). Ele a considera um “fenômeno universal aplicável às sociedades em todas as épocas” (ALEXANDRE JÚNIOR, 2010, p. 18). Segundo ele, as definições do termo retórica, ao longo dos séculos, são múltiplas e diversas, contudo, entre as mudanças e continuidades que se apresentam, os objetivos primários da retórica são sempre “iluminar a compreensão, agradar à imaginação, tocar nas cordas mais sensíveis da emoção e da paixão, influir na vontade e mobilizar para a acção” (ALEXANDRE JÚNIOR, 2010, p. 19).

O cerne da retórica está em influenciar o outro por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos de que dispomos, numa intrínseca relação entre a palavra e a imagem. Nesse sentido, é possível apreender a sua inerente relação com o teatro, cujo objetivo é despertar emoções no público receptor e “define-se como experiência emocional e intelectual, com uma função emotiva, um valor didático” (SOARES, 2004, p. 12).

Os preceitos retóricos estão intrinsecamente relacionados ao despertar das emoções que podem ser movidas por meio da boa oratória, a qual, por sua vez, precisa ser conhecida. No século XVI, esse conhecimento derivava, em grande parte, dos autores clássicos, recuperados pelos humanistas. Para O'Malley, os jesuítas souberam adaptar-se bem aos conteúdos humanísticos sem, contudo, desprezar a teologia escolástica. Eles souberam aproveitar, em vários modos e graus, os elementos do fenômeno humanista e reconheceram nos tratados clássicos a importância de formarem oradores bem sucedidos, com capacidade de contatar os sentimentos e necessidades de seu público, adaptando-se os discursos. “A dimensão retórica do ministério jesuíta transcendia a pregação e as preleções nas quais

estavam engajados [...]” (O’MALLEY, 2004, p. 398). Ela envolvia a adaptação ao tempo e lugar e, com isso, o modo de proceder dos inicianos.

Nos colégios jesuíticos do século XVI, a retórica tornou-se uma das principais disciplinas de ensino. Em Portugal, constituiu-se como modelo para todas as práticas de representação, até o final do século XVIII, e, no Brasil, ainda prolongou-se até a segunda metade do século XIX (HANSEN, 2007).

Apesar dos caminhos distintos aos quais a retórica pode levar, na sua dimensão técnica ou como arte, o que pretendemos destacar, no entanto, é a sua primeira finalidade, a qual, segundo Miranda, seria “Agir sobre a vontade, o desejo, o afecto e o intelecto dos ouvintes” (MIRANDA, 2013, p. 196); não sem levar em consideração a *memoria e actio*, as quais, somadas a *inuentio*, *dispositio* e *elocutio*, compõem a retórica. Embora fossem atividades exclusivas dos colégios da Companhia, é sobre esse olhar que conjecturamos os elementos retóricos presentes no teatro de José de Anchieta, elementos adaptados aos costumes nativos, mas capazes de mover e agir sobre os afetos e o intelecto de seus ouvintes.

2.4. A MEMÓRIA NA EUROPA DO SÉCULO XVI

Ao fazerem da memória uma deusa, Mnemosyne, musa inspiradora que revela aos poetas os segredos do além, os gregos arcaicos atribuíram à memória um caráter místico. Jaques Le Goff ressalta que, ao situá-la fora do tempo, a memória foi radicalmente separada da história, e, “segundo sua orientação, a memória pode conduzir à história ou distanciar-se dela” (LE GOFF, 2012, p. 420). Para o mencionado autor, as discussões atribuídas à memória enveredam pelo caminho que busca definir as funções a ela confiadas, a partir da compreensão de que há uma profunda modificação do seu uso quando da passagem das culturas orais para as culturas escritas (LE GOFF, 2012)¹⁷.

Na Grécia Clássica, com Platão e Aristóteles, a memória deixou de ter um caráter mítico e passou a ser discutida no plano sensível. Embora não a reconheça como capaz de fazer do passado um conhecimento, Platão não ignorava a experiência temporal. Aristóteles (1992), no entanto, propôs distingui-la da reminiscência, percebendo a memória, *mnemonê*, como a capacidade de conservar o passado, enquanto que a reminiscência, *mammesi*, era a

¹⁷ A importância dada aos documentos, especialmente aos suportes específicos para o registro da memória por meio da escrita, faz sentido quando aplicada ao contexto político social da Colônia Portuguesa na América em meados do século XVI. Os colonos portugueses, governadores, ouvidores ou quaisquer que fossem os representantes de Portugal, prestavam contas à Coroa Portuguesa por meio de relatórios e cartas. Na atuação dos jesuítas, sobretudo, foi obrigatório o envio de documentos, através de cartas quadrimestrais e, posteriormente, anuais, a fim de relatar o trabalho a eles confiado na Colônia.

capacidade de evocá-lo voluntariamente. A partir deles, nota-se a inclusão da memória no tempo, contudo, em um tempo insurgente à inteligibilidade.

A cultura grega foi, durante muito tempo, eminentemente oral. A tradição poética dessa sociedade propiciou aos gregos criar habilidades mnemônicas que fizeram da memória um importante componente da produção artística. É com os gregos que se percebe de forma mais proeminente a “evolução para uma história da memória coletiva”. Principiando por sua divinização e, seguidamente, por sua laicização e criação de mnemotécnicas, a memória coletiva dos gregos foi construída sob a égide da mitologia da reminiscência (LE GOFF, 2012).

Na Antiguidade Clássica, a arte da memória estava a serviço da oratória secular. Tinha a intenção de proporcionar ao orador a capacidade de pronunciar longos discursos de memória, relacionados à jurisprudência, à política e assuntos afins. Os gregos e os romanos não tinham a intenção de associá-la exclusivamente aos assuntos religiosos, muito embora fosse útil para aprender de memória o arcabouço mitológico grego e romano.

No que concerne à memória como técnica, os recursos utilizados para mobilizá-la por meios artificiais, tanto na Idade Média quanto no Renascimento, não eram originais. Eles provinham de fontes heterogêneas que remontavam à Antiguidade Clássica. Dentre as principais fontes que abordavam a memória como técnica, incluem-se os conhecidos textos de Platão, Aristóteles, Cícero, o “pseudo-Cícero” do *Ad Herennium*, Quintiliano, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Pedro de Rávena, dentre outros (TAYLOR, 1987).

Na Idade Média, o interesse pela recordação estava associado ao seguimento de regras clássicas a fim de criar imagens memoráveis. A memória medieval, fortemente influenciada pela religião, levava o homem a estabelecer um relacionamento com Deus, e, constantemente, era convocado a rememorar os acontecimentos do passado. Lembrar os grandes feitos ou os sofrimentos de Cristo era uma forma de não esquecer as promessas para com seu povo. O uso das imagens e dos lugares foram recursos utilizados para que os cristãos lembrassem-se do Céu e do Inferno e da expiação de seus pecados para salvação de suas almas. Sobre isso Frances Yates relata:

Quais eram as coisas que a devota Idade Média queria lembrar? Certamente, aquelas relacionadas à salvação e à danação, os artigos da fé, os caminhos para o paraíso, por meio das virtudes, e para o Inferno, por meio dos vícios. E eram, sobretudo, essas que queria lembrar pela arte da memória, que seria utilizada para fixar, na memória, o material complexo do pensamento didático medieval (YATES, 2007, p. 78).

Até a Idade Média, por meio dos exercícios mnemônicos, o pensamento e a memória eram organizados a partir de imagens¹⁸. Exemplo disso, na modernidade, é a obra catequética do jesuíta italiano Matteo Ricci, “O Palácio da Memória” (séc. XVI), que orientava os chineses a memorizarem os preceitos cristãos ou conteúdos de outra ordem por meio de construção de um “palácio de memória”¹⁹. Os cristãos tinham ampla necessidade de materializar o universo religioso e desenvolveram sofisticadas técnicas. Para Taylor (1987, p. 59), “a arte da memória assumiu um caráter moral e didático atribuído pelos escolásticos”. Vemos, pois, uma preservação da memória que, mediante o ensino religioso, por meio de lugares e imagens, garantia a preservação da fé.

O “sistema educacional” organizado no período medieval fundamentava-se nos estudos das sete artes liberais²⁰, sendo a memória a quarta parte da retórica²¹. Dada a sua importância, a memória como técnica foi objeto de discussão de muitos retóricos. Dentre eles, o desconhecido autor do *Ad. Herennium* explicou:

Há dois tipos de memória [...] uma natural e outra artificial. A natural é aquela inserida em nossas mentes, que nasce ao mesmo tempo que o pensamento. A memória artificial é aquela reforçada e consolidada pelo treinamento. Uma boa memória natural pode ser aprimorada por essa disciplina, e pessoas menos dotadas podem ter memórias fracas melhoradas por tal arte (*AD. HERENNIUM apud YATES, 2007, p. 17*)²².

Baseado nessa compreensão da memória artificial proposta pelo desconhecido professor de retórica, Marciano Capella, conforme Yates, prossegue com a importância das suas regras e treinos e, especialmente, relata a necessidade de estabelecer o lugar e a imagem

¹⁸ Como atesta a arte paleocristã, as pinturas das catacumbas, os relevos e vitrais góticos e romanos e a arte religiosa renascentista.

¹⁹ Vale lembrar que a leitura e escrita chinesa são fundamentadas em ideogramas, por isso, talvez, a experiência na China tenha aperfeiçoado ainda mais a pedagogia jesuítica naquele lugar.

²⁰ A saber: gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música e astronomia.

²¹ Cícero, em seu *De Oratore*, discute a memória como uma das cinco partes da retórica e introduz uma breve descrição do sistema mnemônico de lugares e imagens (*loci e imagines*). Ao seu lado, duas outras descrições da mnemônica clássica chegaram a nós, ambas em tratados de retórica em que a memória é tratada como parte desse. A primeira encontra-se no anônimo *Ad C. Herennium libri IV (86 e 82 a.C)*, a outra está na obra *Institutio Oratória*, de Quintiliano (YATES, 2007); o desconhecido professor do *Ad Herennium* considera as cinco partes da retórica: *inventio, dispositio, elocutio, memoria e pronuntiatio* (YATES, 2007).

²² Autor desconhecido do *Ad Herennium*. Atribui-se a invenção da “arte da memória” ao poeta Simônides de Céos (556-468 a.C.). Cícero, no *De Oratore*, relata tal invenção: Em um banquete oferecido por Scopa, nobre homem da Tessália, Simônides cantou um poema em homenagem ao anfitrião, entretanto, em uma das passagens do poema remeteu louvores a Castor e Pólux. Aborrecido, Scopa disse ao poeta que pagaria somente a metade do preço acordado e que a diferença fosse cobrada dos deuses gêmeos. Pouco tempo depois, vieram comunicá-lo que dois jovens o chamavam do lado de fora. Embora tenha ido ao encontro dos jovens, não encontrou ninguém. No tempo em que esteve fora, o teto do salão desabou matando Scopas e todos os demais convidados, que ficaram tão deformados a ponto de não ser possível o reconhecimento por parte de seus parentes. Simônides, contudo, lembrava-se do lugar de cada um deles à mesa e pôde, então, indicá-los aos seus respectivos parentes (YATES, 2007).

enquanto importantes recursos para o exercício da memorização. Ademais, retoma a clássica alegoria platônica²³: “Da mesma maneira que o escrito está fixado pelas letras na cera, o que foi confiado à memória está impresso nos lugares, assim como na cera ou em uma página; e as imagens guardam a lembrança das coisas, como se fossem letras” (CAPELLA *apud* YATES, 2007, p. 74).

Observamos que, na Idade Média, os estudos sobre a memória fundamentavam-se em lugares e imagens, i.e., em uma memória artificial. Esse pensamento subsistiu na Modernidade, porém, com a novidade da valorização da escrita, por meio da imprensa. A arte da memória correspondia aos anseios dos homens daquele tempo, posto que os que apreendiam a mnemônica tinham a capacidade de dispor em lugares aquilo que ouviram e, posteriormente, guardar e falar de memória; os lugares, que são como tábuas de cera, e as imagens, que são como letras. “Na ‘cera’, modelam-se sensações e pensamentos, e aquilo que aí está impresso pode ser recordado” (MEDEIROS, 2015, p. 15).

No entanto, as letras foram descobertas para conservar a “memória das coisas”. Na literatura medieval, especialmente nos séculos XI e XII, escrita e oralidade permaneceram unidas, e a memória foi um elemento constitutivo. Ao fim do século XII, no sistema escolástico das universidades, os recursos à memorização constituíam o núcleo do trabalho dos estudantes, e as teorias da memória desenvolviam-se na retórica e na teologia (LE GOFF, 2012).

Alberto Magno²⁴ e Tomás de Aquino²⁵, no século XIII, conferiram um importante lugar à memória artificial, a qual passou a ser analisada sob o campo da ética e da prudência.

²³ No *Teeteto*, Sócrates explica: “Diremos, pois, que se trata de uma dádiva de Mnemosine, mãe das Musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nela os gravamos em relevo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos lembrança e conhecimento e enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos” (PLATÃO, 2001, p. 110); Cícero em seu *De Oratore* também havia estabelecido tal comparação.

²⁴ Alberto Magno discute a memória no *De Bono*, no *De anima*, e também no comentário que faz sobre o *Della memoria et della reminiscencia* de Aristóteles. Suas discussões partem da distinção elaborada por Aristóteles entre memória e reminiscência. Mantém-se na linha do cristianismo do “homem interior”, incluindo a intenção (*intentio*) na imagem da memória, percebe a importância da memória no imaginário e concebe que a *fábula*, o *maravilhoso*, as *emoções* conduzem à metáfora (*metaphorica*) que ajudam a memória, mas, como a memória é imperativo auxiliar da prudência, ele insiste na importância em aprendê-la nas técnicas mnemônicas (LE GOFF, 2012).

²⁵ Tomás de Aquino trata da memória artificial na *Summa theologiae*, a propósito da virtude da prudência, e, assim como Alberto Magno, escreveu um comentário sobre o *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles. Partindo da doutrina Clássica dos *lugares* e das *imagens*, formulou quatro preceitos mnemônicos:

- 1- A escolha de imagens incomuns e impressionantes para melhor fixação da memória;
- 2- Dispor em ordem, ou seja, em um ponto de partida, em um “lugar” o que se deseja recordar;
- 3- Importância de escolher um lugar “ermo, solitário” onde o esforço de memorizar não seja atrapalhado por outras distrações;
- 4- Necessidade de meditar frequentemente no que se deseja recordar (YATES, 2007).

De acordo com uma tradição medieval anterior, para eles, a memória artificial relacionava-se à rememoração do Paraíso e do Inferno, e às virtudes e vícios como “signos mnemônicos”. Para além disso, é possível verificar que, dentro da tradição que certamente provém da ênfase escolástica na memória artificial, o Paraíso e o Inferno são considerados “lugares de memória”, e em alguns casos, com os diagramas desses “lugares” a fim de serem utilizados na memória artificial (YATES, 2007).

Ao longo do período medieval, além de ter assumido um caráter prático, a memória também assumiu um caráter ético e cristão, e a importância de suas regras, desenvolvidas pelos referidos filósofos, permaneceu nos séculos vindouros, estabelecendo uma intrínseca relação entre a doutrina cristã e um repertório imagético. Conforme afirma Yates:

Na época da escolástica, o conhecimento foi aprimorado. Foi também uma época de Memória e, assim, um novo repertório imagético precisou ser criado visando à rememoração dos novos conhecimentos. Apesar de os grandes temas da doutrina cristã e de seu ensinamento moral permanecerem, é claro, essencialmente os mesmos, tornaram-se mais complexos. Em especial, o esquema de virtudes e vícios tornou-se mais detalhado e mais estritamente definido e organizado (YATES, 2007, p. 114).

Além de uma diligência em reformar a pregação, os principais esforços do pregador-consistoriano consistiam em inculcar os artigos da fé e de uma ética austera com a virtude e o vício claramente definidos e distintamente opostos, além da ênfase a ser colocada nas recompensas e punições que o esperavam no além (YATES, 2007).

Na Modernidade, embora ainda seguissem linhas de pensamento escolástico, com descrições de regras mnemônicas de caráter clássico, que remontavam às raízes medievais, os tratados sobre a memória começaram a sofrer influências humanísticas e, por essa razão, apresentaram uma mudança significativa quanto à concepção de memória artificial. Isso se deve ao fato de, nesse período, a imprensa causar uma verdadeira revolução na memória ocidental. O que antes era privilégio ficar guardado na memória de alguns por meio do treino, agora, impressos, os tratados poderiam estar nas mãos de muitos, “a época é de mudança e os humanistas já compreendem melhor a civilização da Antiguidade Clássica; os textos circulam em edições impressas. Agora, o aluno de retórica tem mais textos disponíveis do que apenas a Primeira e a Segunda Retóricas [...]” (YATES, 2007, p. 147).

Para os que tinham aversão às tradições da Idade Média, as práticas da arte da memória deveriam mesmo ser submergidas. Erasmo de Rotterdam²⁶, no *De ratione studii* (1512), não pareceu favorável à ciência mnemônica embora não recusasse que a memória pudesse ser auxiliada por simulacros (*lugares*) e imagens. No entanto, afirmava que a melhor memória deveria fundamentar-se em três elementos importantes: estudo, ordem e cuidado (LE GOFF, 2012). Adepto da cultura humanista moderna e confiante nos novos ideais de homem e de mundo suscitados pela Renascença, Erasmo entendia que a arte da memória pertencia à barbárie intelectual medieval e escolástica. Sendo assim, seus velhos métodos em decadência deveriam ser varridos pelas novas correntes do pensamento humanista.

Com a “revolução da imprensa”, no século XV, ao que parece, a arte de memória chegou ao declínio.

O livro impresso destrói os velhos hábitos da memória. A transformação medieval que essa arte sofreu, apesar de ainda sobreviver e ser requerida, como atestam os tratados, pode ter comprometido sua antiga força e tê-la feito degenerar em curiosos jogos de memória. Tendências modernas da cultura e da educação humanistas são reservadas ou mesmo hostis em relação a essa arte clássica. Apesar de na época serem populares livros do tipo ‘*Como Aprimorar sua Memória*’ - como ainda hoje o são-, a arte da memória pode estar saindo dos grandes centros nervosos da tradição europeia para se tornar marginal (YATES, 2007, p. 169).

Embora pareça ter sofrido um declínio na Modernidade, Frances Yates afirma que a arte da memória entrou em uma “nova e estranha fase da sua vida”, pois se integrou à principal corrente filosófica do Renascimento, o movimento neoplatônico inaugurado por Marsilio Ficino e Pico Della Mirandola em fins do século XV. Esses neoplatônicos renascentistas, influenciados pela corrente hermética, fizeram da arte da memória uma arte voltada para o “oculto”, e, mais uma vez, o conceito ocupou um lugar de destaque na tradição europeia, naquele momento voltada para o teatro, qual seja, “O Teatro da Memória”, um “teatro universal”.

²⁶ Desidério Erasmo (1466-1536). Das questões que tratam estritamente da educação de maneira sistemática, quanto a seu valor e função social, Erasmo escreve a obra *De ratione studii* (1512), a qual objetiva erguer “jovens de inteligência normal a um apreciável nível de erudição e também de conversação em latim e grego”. Segundo Erasmo, a aprendizagem dessas línguas deveria ocorrer sem os formalismos excessivos da abordagem gramatical tão presentes nas universidades medievais e da Escolástica, mas sim através do contato direto com os textos observando o contexto das várias obras clássicas. Para ele, o latim deveria ser adotado dentro e fora da escola como língua falada, e, para além disso, junto ao currículo dessas línguas, deveria ser introduzido o estudo da história, que é a “fonte de exemplos morais”. Daí diverge seu pensamento do de Cícero, quando afirma que, junto a ele, devem ser incluídas a leituras de Homero, Hesíodo, Platão, Aristóteles, Plínio e Ovídio (CAMBI, 1999).

No que concerne à difusão da escrita, segundo Paolo Montesperelli, esta promoveu um processo de democratização do conhecimento histórico, uma vez que se ampliaram as técnicas de conservação da memória, e, por conseguinte, ampliou-se a possibilidade de acessá-la. Em fins do século XV, com o advento da imprensa, a escrita e a sua capacidade de internalizar a memória fez com que as ideias circulassem por territórios distintos, e, embora os textos disponíveis estivessem, em sua maior parte, sob a guarda de conventos, a imprensa permitiu a organização de suas cópias e o acesso por aqueles que sabiam ler. Foi por meio da imprensa que a leitura, antes tida como uma atividade comunitária, converteu-se em uma atividade individual. Para o autor, o primeiro lugar onde a leitura individual encontrou espaço e legitimação foi, muito provavelmente, no meio religioso, por consequência da Reforma Protestante (MONTESPERELLI, 2004).

Montesperelli ainda afirma que, mediante o advento da imprensa, outras técnicas de “democratização” da memória foram desenvolvidas, ampliando um maior acesso às informações advindas do passado, entretanto isso não significou apenas a multiplicação das informações e o acesso a elas, mas produziu grande efeito, sobretudo, no ato de evocar e sobre como evocar. Para ele, “cambia no sólo la cantidad de memoria accesible, sino también su calidad [...]” (MONTESPERELLI, 2004, p. 25).

Apesar das transformações pelas quais passaram, é importante ressaltar que os tratados sobre a arte da memória estiveram associados ao pensamento medieval. Suas raízes remontam à tradição de um fervor religioso permeado pelas lembranças de lugares e imagens relacionadas ao Céu e Inferno, às virtudes e pecados, tudo isso associado às mnemotécnicas, ou seja, à memória artificial, e a tratados de como desenvolver a boa memória.

A despeito das mudanças pelas quais tenha passado na Modernidade, não podemos desconsiderar que o exercício da memória manifestou-se nos textos escritos, mas, também, permaneceu no exercício da palavra, expresso por meio da retórica e da oratória como capacidades de persuadir e convencer o outro. A memória conviveu no século XVI, simultaneamente, com a tradição e com a técnica, apresentando-se como arte. Arte proclamada especialmente por meio do teatro, que, sob as distintas formas de se expressar — visual, auditiva, imagética — movia e comovia o outro, repercutindo nele novas mentalidades, ainda que, para isso, fosse necessário o silenciamento/reconstrução de outras.

Segundo Le Goff (2012), com o advento da escrita, a memória coletiva passou por uma intensa modificação. Tal mudança propiciou-lhe um duplo progresso, ou seja, o desenvolvimento de duas formas de memória. A primeira delas é percebida no processo de comemoração, de celebração dos grupos de um momento memorável por meio de um

monumento comemorativo. Nesse momento, a memória “assume a forma de inscrição e suscita na época moderna uma ciência auxiliar, a história, a epigrafia” (LE GOFF, 2012, p. 413).

Outra forma de memória ligada à escrita relaciona-se ao documento apropriado para o seu registro²⁷, i.e, para sua escrita, dado o seu caráter monumental, posto que, para Le Goff, “todo documento tem em si um caráter de monumento e não existe memória coletiva bruta” (LE GOFF, 2012, p. 414). Diante de tamanha acuidade, a escrita assumiu perante o documento duas funções principais: a primeira, o armazenamento de informações, que permite comunicar através do tempo e do espaço bem como o fornecimento ao homem de possibilidades de marcação, memorização e registro, e a função seguinte, “ao assegurar a passagem da esfera auditiva à visual”, “reexaminar, reordenar, retificar frases e até palavras isoladas” (LE GOFF, 2012, p. 414).

Dessa relação entre memória e escrita, não podemos desconsiderar as relações de poder que nelas expressam. É certo que a aparição e divulgação da escrita causaram profundas modificações sociais, uma vez que, como afirmou Levi-Strauss (1996, p. 282), “a posse da escrita multiplica fantasticamente a capacidade dos homens de preservar os conhecimentos”. Para o autor, a escrita pode ser concebida como uma memória artificial, e o seu desenvolvimento deve ser acompanhado de maior consciência do passado e, por isso, com maior capacidade de organização do presente e do futuro (LEVI-STRAUSS, 1996).

Sem desconsiderar a sua importância como capacidade de registrar e guardar os conhecimentos produzidos, Levi-Strauss destaca, entretanto, que uma das fases mais criativas da história humana foi justamente o período Neolítico, quando o homem ainda não tinha contato com a escrita. Os conhecimentos eram produzidos e divulgados, durante milênios, por meio das observações, experiências e transmissão oral. Para ele, no período Neolítico, “a humanidade deu passos de gigante sem o auxílio da escrita; com ela, as civilizações históricas do Ocidente estagnaram por muito tempo” (LEVI-STRAUSS, 1996, p. 282). O autor levanta a hipótese de que o desenvolvimento da escrita contribuiu para favorecer a exploração dos homens, facilitando a servidão. Segundo ele:

Se minha hipótese estiver correta, há que se admitir que a função primária de comunicação escrita foi facilitar a servidão. O emprego da escrita com fins desinteressados, visando extrair-lhe satisfações intelectuais e estéticas, é um resultado secundário, se é que não se resume, no mais das vezes, a um meio

²⁷ É sabido que, ao longo da história humana, os suportes destinados à escrita, a depender dos recursos tecnológicos de que dispunham, variavam de lugar para outro: osso, estofa, pele, folhas de palmeira, carapaça de tartaruga, papiro, pergaminho e, enfim, papel (LE GOFF, 2012).

para reforçar, justificar ou dissimular o outro (LEVI-STRAUSS, 1996, p. 283).

A divulgação da escrita por meio da imprensa teve importância significativa para a produção do conhecimento na Modernidade. E, associada às técnicas de memória, por meio da arte da memória, dos antigos retóricos, os conhecimentos clássicos puderam ser recuperados e divulgados mais amplamente. Essa nova forma de ensinar e aprender não ficou restrita apenas às escolas europeias, mas foram estendidas para o Novo Mundo, por meio da religião. Os missionários souberam fazer uso desses conhecimentos, isto é, de associar escrita e oralidade como forma de divulgar uma cultura letrada julgada superior. E é inegável que o domínio da escrita e, por conseguinte, o acesso ao conhecimento facilitou a promoção e o domínio dos europeus no processo de colonização.

A maneira como ocorreu a colonização na América Portuguesa pode confirmar a hipótese de Levi-Strauss, uma vez que a forma encontrada pelos missionários para dominar os nativos, povos eminentemente oralizados, foi a introdução de uma cultura letrada, porém, associada ao uso de imagens. Durante todo o período em que o Brasil foi colônia de Portugal, o ensino das letras, das primeiras letras apenas, associado às técnicas de memorização, por meio da doutrina, esteve intrinsecamente associado às estratégias de dominação.

No Novo Mundo, pelo fato de os grupos indígenas carecerem de letras, a catequização por meio das imagens era, não somente uma estratégia valiosa, como indispensável. Entretanto, sem o conhecimento da escrita, os ensinamentos cristãos seriam irrealizáveis. O céu e o inferno, bem como todos os demais compostos religiosos dos europeus, foram introduzidos no imaginário indígena por meio de um criterioso processo educacional/catequético que envolvia a imagem, a oralidade e a escrita como elementos indissolúveis.

Os conteúdos da memória, bem como da arte da memória, eram temas presentes na Companhia de Jesus, que soube instrumentalizá-los em função da conversão, isso porque, para os jesuítas, a conversão e o arrependimento implicavam necessariamente o ato de lembrar, como tão claramente explicou Inácio de Loyola nos *Exercícios Espirituais*. Os jesuítas tinham consciência de que muitas das elaborações da arte da memória poderiam incorporar-se à vida religiosa. Por meio das representações teatrais, as cenas sacras eram apresentadas ao mundo real dos indígenas de forma a se tornarem como que realidades vivas. O mundo cristão apresentava-se ao indígena por meio de palavras e imagens e, uma vez compreendido e aceito, tornava-se o preceito que salvaria sua alma do pecado. Para os

jesuítas, “figuração e imagem estavam no centro do universo” (ROSSI, 2010, p. 76). E o teatro era a forma eficiente para que esses elementos fossem agrupados ao cotidiano ameríndio. Essa correlação foi compreendida e utilizada pelos jesuítas e, especialmente, por José de Anchieta, que usou tais recursos à exaustão.

3. O INDÍGENA NA AMÉRICA PORTUGUESA - COTIDIANO E MEMÓRIA

Tu não tens nada de mim
eu não tenho nada teu.
Tu, piniquim.
Eu, ropeu.

(Luis Fernando Veríssimo)

Antes mesmo de ser “achada” por Colombo, a América compunha o imaginário europeu com atributos que lhe foram delegados por meio do que contavam os viajantes e pela imaginação. “A América surgiu primeiro pelo gosto, pelo prazer de narrar, de expor os fatos com sutis matizes, capazes de restaurar o imaginário do interlocutor, despertando nele o interesse pela aventura, pelo maravilhoso, pelo conhecimento do desconhecido” (THEODORO, 1992, p. 42). A escrita, no entanto, possibilitou que ela fosse (re)inventada, a partir de elementos imaginários do mundo europeu, das ideias de um paraíso terreno. Essas narrativas, conhecidas em grande parte por meio dos cronistas, foram incorporadas pela antropologia e se mantiveram, por distintas razões, na memória de europeus e americanos, por muitos séculos.

Embora fossem capazes de idealizar o mundo desconhecido, ao chegarem às terras brasílicas, nos anos de 1500, os portugueses depararam-se com uma realidade completamente distinta daquela vivida no Velho Mundo. Os habitantes das novas terras conhecidas em quase nada se assemelhavam a eles. Uma coisa era certa, tratava-se de homens²⁸. E, em sua carta, Pero Vaz de Caminha reconhece-os: “Dali avistamos homens que andavam pela praia, uns sete ou oito [...] Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse as suas vergonhas. Traziam nas mãos arcos e setas [...]” (CAMINHA, s/d, p. 02).

Deram-lhes o nome de “Índio”²⁹. Como eram? De que forma viviam? Tinham alma? Esses questionamentos certamente povoaram a mentalidade dos colonizadores. Era preciso conhecê-los de perto. Estavam ali, presentes, entretanto, nada deles era conhecido, mas era de

²⁸É certo que, para justificar a colonização e os inúmeros mecanismos de dominação, os colonizadores chegaram a questionar a condição humana dos nativos. Foi necessária a aprovação de uma bula Papal, em 1537, proclamando os índios “verdadeiros homens livres”. Entretanto, não podemos deixar de reconhecer que, nesse primeiro momento, a que se refere à carta de Caminha, eles foram reconhecidos como homens. Voltaremos à discussão sobre a condição humana indígena em momento oportuno.

²⁹ Os indígenas com os quais os portugueses tiveram os primeiros contatos na costa da Bahia pertenciam à grande família Tupinambá, de tronco tupi-guarani. Esses povos ocupavam quase todo o litoral (RIBEIRO, 1983).

se esperar que sobre eles fossem projetadas imagens e ideias de populações conhecidas e distantes (TODOROV, 2003).

Os conquistadores iniciaram a aproximação do outro e, ao mesmo tempo, a busca por informações sobre a sua humanidade. Para isso, os cronistas, homens encarregados de apresentarem o Novo Mundo, escreviam exaustivamente sobre os lugares e as pessoas a serem explorados, em um primeiro trabalho etnológico, que buscava apresentar o cenário completo da realidade material e cultural dos povos indígenas, em parte, real, em parte, imaginado³⁰.

Escrever sobre os indígenas da América Portuguesa nos primeiros anos do século XVI é uma tarefa complexa. As violências que sofreram e, principalmente, a perda de grande parte das suas tradições “fazem parte de um espaço difícil de ser trabalhado pela memória”, afirma Theodoro (1992, p. 22). Condição paradoxal que nos lança a iminente dúvida: como conhecer os povos indígenas, se não foram eles os escritores/contadores da própria história? Como construíram uma alteridade, se a realidade desses povos não pôde ser dita por eles, mas pelo outro?

Esse problema fora levantado já no século XVI. Ante a dificuldade de conhecer os povos que habitavam o Novo Mundo, o padre Jesuíta José de Acosta, em 1590, escreveu:

[...] mas até agora não se tem visto autor que trate de declarar as causas e razão de tais novidades e estranhezas de natureza, nem que haja discurso, e inquisição nestas partes, nem tampouco tem encontrado livro cujo argumento seja os feitos e história dos mesmos índios antigos e naturais habitantes do novo orbe: na verdade ambas as coisas têm uma dificuldade não pequena (ACOSTA, 1590, p. 09).

Temos consciência de que reconstituir esse processo e entendê-lo em sua complexidade parece uma tarefa inexecutável, pois, como afirma o mesmo padre, “[...] não há escritura entre os índios, nem memoriais certos de seus primeiros fundadores” (ACOSTA, 1590, p. 80). A versão que temos dessa história é a do seu protagonista, o invasor. As fontes de que hoje dispomos (crônicas, cartas, documentos reais) foram produzidas pelo europeu, sob o olhar eurocêntrico e cristão, por isso merecem certa desconfiança. Isso porque os documentos acerca dos grupos indígenas revelam apenas o que, desses grupos, permitiram-nos ser conhecido. Muitos elementos da sua cultura, do modo de pensar e da memória dessas sociedades não foram revelados aos europeus, e, por mais experiente que seja o historiador,

³⁰ Vale destacar que esses cronistas, sejam eles viajantes ou religiosos, anteciparam o método de descrição e análise incorporados mais tarde à Antropologia.

ele jamais conseguirá recuperá-los, pois foram extintos juntamente aos grupos. Nesse sentido, concordamos ainda com Darcy Ribeiro (1995) na sua afirmação de que somente a leitura crítica desses documentos permitir-nos-á alcançar a compreensão necessária dessa “desventurada aventura”³¹. E nós, também, esforçarmo-nos para realizar tamanho mister.

O indígena do Brasil era “homem da palavra”, e a palavra necessita de maior esforço para ser propagada e se manter viva. Diante da impossibilidade do conhecimento da história dos nativos contada por eles próprios, resta-nos lançar mão dos reflexos de uma história que a nós chega por meio de inúmeras frestas. Nesse sentido, devemos pensar como Serge Gruzinski, segundo o qual, ao introduzir o seu estudo sobre as sociedades indígenas e ocidentalização no México Espanhol, afirma: “Reconheçamos, pois, que só apreendemos do mundo indígena reflexos, os quais se mesclam invariavelmente, e de modo mais ou menos confuso, ao nosso [...]” (GRUZINSKI, 2003, p. 19).

Tomamos, então, os mencionados reflexos a fim de ampliarmos o olhar sobre as sociedades indígenas, a maneira como se organizavam e entendiam a realidade concreta. Para isso, emprestaremos os conceitos memória, conversão e doutrina, que subsidiarão uma discussão mais profunda, porém inesgotável, das relações sincrônicas e diacrônicas que direcionavam o cotidiano desses povos.

Nesse universo, devemos pensar que o olhar europeu parte de si próprio, ou seja, ao descrever e relatar os modos de vida dos ameríndios, ele o fez a partir da sua realidade concreta, da concepção de mundo que construiu e do binômio civilização/barbárie. Michel de Montaigne considerava isso natural ao afirmar que cada grupo entendia como sendo bárbaro o que não se praticava em sua terra e prossegue: “E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos” (MONTAIGNE, 1987, p. 101).

As palavras de Theodoro parecem complementar o pensamento de Montaigne. Para ela, “A descrição da América é feita à medida que o imaginário, organizado previamente, controla todo o fio narrativo e, como uma instituição disciplinar, mantém intactas as visões de mundo típicas da Europa” (THEODORO, 1992, p. 58).

³¹ É certo, também, que, atualmente, podemos contar com exames biológicos, arqueológicos e linguísticos desses primeiros habitantes, que ampliaram o conhecimento sobre suas origens.

3.1. A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS GRUPOS INDÍGENAS

Ao aportarem nas terras brasílicas nos anos de 1500, os europeus depararam-se com uma grande variedade de núcleos populacionais indígenas, os quais, apesar das semelhanças físicas e culturais, diferenciavam-se sobretudo nos aspectos linguísticos. Os ameríndios do século XVI que se fixaram nas terras sul-americanas foram agrupados e identificados por um panorama etnográfico composto por critérios linguísticos e aspectos culturais mais ou menos semelhantes³², distinguindo-se, basicamente, em três importantes troncos, o Macro-Tupi, o Macro-jê e os Aruak. Os primeiros organizavam-se em famílias que se subdividiam em vários outros pequenos grupos, dentre os quais os mais conhecidos são os Carijós ou Guaranis, Tupiniquins, Tamoios e Tupinambá. Destes, o grupo de mais destaque é o da família tupi-guarani, separada em Tupi, povos que se estabeleceram nas regiões costeiras e tropicais, e Guarani, povos que se estabeleceram nas áreas subtropicais.

Os grupos do tronco Macro-jê eram formados por membros originários da zona leste, entre Bahia e Rio de Janeiro, e, posteriormente, foram se dispersando, dividindo-se em outras famílias, tais como: Guaianá, de São Paulo e Paraná; Goitacá, no Rio de Janeiro; Aimoré (Botocudo), da Bahia; e Kariri, do Nordeste. Essas populações que habitavam o interior das terras eram chamados de “Tapuia”, termo utilizado para os não-tupi. Segundo relatos do cronista Gabriel Soares de Sousa, esses povos dominaram originalmente o litoral, mas foram migrando para o sertão até serem expulsos pelos Tupinaés, e estes, posteriormente, foram expulsos pelos Tupinambá. Quanto à expulsão dos “Tapuias” pelos Tupinaés, Gabriel Soares de Sousa, desde 1587, já relatara:

Atrás fica dito como foram lançados os tapuias da Bahia e seu limite pelos tupinaés, os quais se foram recolhendo para o sertão por espaço de tempo, onde até agora vivem divididos em bandos, não se acomodando uns com os outros, antes têm cada dia diferenças e brigas, e se matam muitas vezes em campo [...] (SOUSA, 1971, p. 338).

Quanto à expulsão dos Tupinaés pelos Tupinambá:

Os quais tupinaés nos tempos antigos viveram ao longo do mar, como fica dito no título dos tupinambás, que os lançaram dele para o sertão, onde agora vivem, e terão ocupado uma corda de terra de mais de duzentas léguas; mas

³² É importante salientar que os grupos indígenas sul-americanos não apresentavam modos de vida uniforme. Mesmo pertencentes a uma mesma família linguística, poderiam diferenciar-se em inúmeros aspectos culturais. Em contraparte, grupos com línguas diferentes que viviam em regiões adjacentes, poderiam aproximar-se mais em costumes.

ficam entressachados com eles, em algumas partes, alguns tapuias, com quem têm também contínua guerra (SOUSA, 1971, p. 333).

No estudo que faz sobre as populações indígenas do litoral brasileiro, John Manuel Monteiro (1992) afirma que os povos que habitaram a faixa litorânea foram reconhecidos pelos europeus como grupos que compartilhavam características culturais semelhantes e, por isso, ficaram conhecidos como “Tupi”, e sua língua – incluindo as inúmeras variantes locais – foi conhecida como “língua geral” ou “língua brasílica”. Ele complementa que, apesar da aparente homogeneidade, a tentativa por parte dos escritores do século XVI de compor um possível quadro unificado da cultura brasileira tropeçou em dois obstáculos: primeiro, a coesão entre os povos Tupi não significava uma unidade política, ao contrário, uma marcante característica desses povos consistia, justamente, no constante estado de guerra entre si e entre os grupos não-Tupi; fato que podemos comprovar em diferentes cartas jesuíticas, a exemplo da carta de Manoel da Nóbrega, escrita em 1549, ao Pe. Martin de Azpilcueta Navarro, em que afirma: “Fazem guerra, uma tribo a outra, a 10, 15,20 léguas, de modo que estão todos entre si divididos” (NÓBREGA, 1988, p. 90).

O segundo obstáculo apresentado por Monteiro era o fato de que grande parte da América Portuguesa, sobretudo as regiões do interior, ainda pouco conhecidas pelos europeus no século XVI, estava ocupada por uma infinidade de sociedades não-tupi. Ao reconhecê-los, os europeus impetraram outra nomenclatura em contraposição aos Tupi, ressalta Monteiro: “inventou-se o *tapuia*, índios de língua travada [...] a denominação *tapuia* representava uma tentativa de classificar os povos de uma cultura material mais simples” (MONTEIRO, 1992, p. 122). Sobre esses povos, o Padre José de Anchieta escreveu que “Além dos índios que moram pela costa do Brasil, há pelo sertão adentro muitas outras nações de diferentes línguas, com as quais os que têm comércio com os portugueses trazem contínua guerra, e lhes chamam tapuias, como que diz selvagens” (ANCHIETA, 1989, p. 142). Podemos citar, como exemplos, os Aimorés e Cariris.

Os principais grupos indígenas que tiveram maior contato com os portugueses, especialmente com os jesuítas, foram essencialmente os das tribos de tronco Tupi. Esses grupos fizeram contatos com os Portugueses em grande parte das regiões que esses tentaram ocupar e explorar. Por essa razão, os relatos das cartas missionárias e de cronistas da época referem-se, comumente, a esses grupos. Em uma carta não datada, mas subentendida ter sido enviada a alguns irmãos, intitulada “Informação das Terras do Brasil”, Nóbrega faz uma breve descrição dos nativos e seus diferentes grupos:

Os gentios são de diversas castas, uns se chamam goyanazes, outros carijós. [...] Há outra casta de gentios que chamam Gaimares [Aymorés] é gente que mora pelos Mattos e nenhuma comunicação tem com os Christãos. [...] Os que communicam com nós outros até agora são de duas castas, uns se chamam Topinaquis e os outros Topinambás (NÓBREGA, 1988, p. 98-99).

Longe de querer classificar as populações indígenas em etnias fixas, é importante ressaltar que essas diferenças étnico/culturais que hoje conhecemos não existiam antes da chegada dos colonizadores, ela é fruto de uma “invenção de um Brasil indígena”, como tão bem nos mostraram os estudos de John Manuel Monteiro (2001); sobre isso afirmou:

Tão demorado quanto intrincado, o processo inicial de invenção de um Brasil indígena envolveu a criação de um amplo repertório de nomes étnicos e de categorias sociais que buscava classificar e tornar compreensível o rico caleidoscópio de línguas e culturas antes desconhecidas pelos europeus. Mais do que isso, o quadro produzido passou a condicionar as próprias relações políticas entre europeus e nativos, não apenas na medida em que fornecia a base para a elaboração de uma legislação indigenista, mas também porque esboçava um conjunto de representações e de expectativas sobre as quais se pautavam estas relações (MONTEIRO, 2001, p. 24).

As denominações atribuídas aos grupos, segundo o autor, refletiam não somente as projeções dos europeus, mas, também, os anseios das diferentes populações nativas que, a seu modo, tentavam lidar com os novos desafios impostos pelo avanço do domínio colonial. É possível afirmar que as construções de uma história sobre o modo de vida desses grupos indígenas são produtos das condições sociais e materiais da Colônia; construções não apenas dos portugueses, mas também dos nativos, especialmente, com quem tinham maior contato, os Tupinambá. A respeito de um dos grupos “tapuias”, Manoel da Nóbrega confirma:

Há outra casta de gentios que chamam Guaimares; é gente que mora pelos mattos e nenhuma comunicação tem com os Christãos [...] são como gigantes, trazem um arco mui forte na mão e em a outra um pau mui grosso, com que pelejam com os contrários e facilmente os espedaçam e fogem pelos mattos e são mui temidos entre todos os outros (NÓBREGA, 1988, p. 98).

O binômio Tupi-Tapuia tão presente no século XVI significava não somente a exclusão de um povo que falava uma língua “bárbara”, mas se revestia de um fundamento material e histórico, haja vista que identificava trajetórias históricas diferentes e formas de organização social distintas. Lembrando que a designação Tapuia, acima de tudo, surgiu do conceito de anti-tupi (MONTEIRO, 1992).

3.2. EDUCAÇÃO, RELIGIOSIDADE E MEMÓRIA DOS GRUPOS INDÍGENAS

Referimos-nos anteriormente à imensa variedade de grupos indígenas na América Portuguesa, os quais, embora pertencentes a uma mesma família linguística, distinguiam-se em muitos aspectos. Diante da impossibilidade de analisar os modos de vida desses grupos, levantaremos estudos concernentes aos povos Tupi, especialmente aos Tupinambá; não por acaso, mas por serem os personagens que deram forma e conteúdo ao objeto desta pesquisa. Um estudo que pretende tratar das relações sincrônicas e diacrônicas entre colonizadores e nativos exige uma abordagem sobre os fenômenos que compõem essas relações. As formas de educar, as manifestações religiosas, as práticas cotidianas são fundamentadas e organizadas por meio da memória coletiva de cada grupo, os quais (re)constroem, continuamente, seus modos de pensar e viver e os transmitem, por meio de seus representantes mais velhos, aos grupos mais jovens, visando à permanência da sua história.

A conservação da memória grupal³³, transmitida de uma geração para a outra por meio das tradições, é fator preponderante para a organização e sobrevivência do grupo. Independente das diferenças que se apresentam entre eles, é o exercício da memória, mediante o recurso da linguagem, que assegurará o desenvolvimento grupal. Sobre a importância da memória para os grupos humanos, Leroi-Gourhan afirma: “podem-se discutir as identidades e as diferenças, mas o grupo apenas sobrevive através do exercício de uma verdadeira memória na qual se inscrevem os comportamentos [...]” (LEROI-GOURHAN, 2002, p. 13).

Pelo que vemos, o autor atribui grande importância à memória do grupo. Ela não é apenas um mecanismo de transmissão das tradições, ela é condição indispensável e fundamental para a sobrevivência da comunidade. E a linguagem, no caso dos ameríndios, a oralidade, é o recurso pelo qual essa memória é transmitida e fixada.

Os povos Tupinambá eram nômades e praticavam a horticultura, a caça, a coleta e a pesca. Segundo Florestan Fernandes (1949, 1975), a terra era o seu maior bem³⁴, e o grau de domesticação do meio natural em que viviam, assegurado pelos recursos e técnicas culturais de que dispunham, implicava que a sua sobrevivência dependesse diretamente do domínio, ocasional ou permanente, do espaço que ocupavam. Praticavam a economia mista, de modo

³³Segundo Leroi-Gourhan (2002), a memória pode ser entendida num sentido *lato*, não apenas como propriedade da inteligência, mas como suporte no qual se inscrevem as cadeias de atos. Leroi-Gourhan (2002) acrescenta que é possível falarmos de uma “memória específica” direcionada a explicar a fixação dos comportamentos das espécies animais; de uma “memória étnica”, a qual assegura a reprodução dos comportamentos humanos, e de uma “memória artificial”, que, na sua forma mais recente e funcionando sem recurso ao instinto ou a reflexão, garante a reprodução de atos mecânicos encadeados.

³⁴ Ver também *História Geral da Civilização Brasileira*, de Sérgio Buarque Holanda (1972).

que seus meios de subsistência advinham da coleta e do trabalho organizado. As atividades de caça e pesca detinham importante papel nessa economia, fornecendo alimentos que seriam complementados pelo uso das farinhas de raízes. O princípio fundamental da economia Tupinambá consistia apenas na produção do que fosse extremamente necessário ao consumo imediato. Quanto à forma de se organizarem socialmente, Fernandes (1949, 1975) explica que uma tribo — unidade considerada por ele complexa — abrangia certo número de unidades menores chamadas aldeias, distanciadas no espaço, mas unidas pelo grau de parentesco e por interesses comuns.

Esses grupos locais eram compostos por uma quantidade pequena de habitações coletivas, no máximo oito, pois, com mais do que essa quantidade, corriam sérios riscos de entrarem em conflitos. Staden (2008) afirma que eram poucas as aldeias que contavam com mais de sete cabanas. Além disso, a narrativa de Gandavo afirma:

Vivem todos em aldeãs, póde haver em cada huma sete, oito casas, as quaes são compridas feitas a maneira de cordoarias; e cada huma dellas está cheia de gente duma parte e doutra, e cada hum por si tem sua estancia e sua rede armada em que dorme, e assi estão todos juntos huns dos outros por ordem [...] (GANDAVO, 1980, p. 52).

O irmão António Blázquez, em carta enviada a Inácio de Loyola, apresentou ao Geral da Companhia uma descrição semelhante, porém carregada de impressões pessoais, comparando a forma de organização da moradia indígena ao pior lugar que pode haver para um cristão, o inferno:

São suas casas escuras, fedorentas e fumadas, em meo das quais estão huns cantaros como meas tinas que figurão as caldeiras do inferno. Em hum mesmo tempo estão rindo huns e outros chorando tão de-vagar que se lhes passa huma noite em isto sem lhe hir ninguém à mão. Suas camas são humas redes podres com a ourina, porque são tão priguissosos que ao que demanda a natureza se não querem alevantar [...] (BLÁZQUEZ, 1957, p. 385).³⁵

Essas populações tinham uma organização social correspondente ao que podemos denominar de comunismo primitivo, i.e, não se tratavam de sociedades divididas em classes, repartiam não somente as necessidades materiais, como também seus conhecimentos de maneira igualitária. “Nenhuma cousa propria têm que não seja comum e o que um tem há de

³⁵ Por Serafim Leite (1957). Certamente os padres ainda não tinham conhecimento da morte de Loyola em julho de 1556.

partir com os outros [...] das quaes nenhuma cousa guardam para o outro dia, nem curam enthesourar riquezas” (NÓBREGA, 1988, p. 100).

Todos eram partícipes da vida em sociedade, e não havia outras formas de diferenciação entre eles, senão aquela decorrente da divisão sexual do trabalho, pela qual homens e mulheres tinham claramente definidas as suas funções. Nesse contexto, os indígenas definiam as suas formas de convivência mediante uma sólida organização de divisão do trabalho, com critérios relacionados ao gênero sexual e à idade. Jean de Léry chegou a considerar que o trabalho das mulheres era mais penoso do que o desenvolvido pelos homens da tribo:

Mesmo grávidas a mulher não deixa de cuidar de seu trabalho cotidiano e apenas evita carregar fardos pesados. Na verdade as mulheres dos nossos tupinambás trabalham muito mais do que os homens, pois estes, à exceção de roçar o mato para as suas culturas, o que fazem sempre de manhã exclusivamente, nada mais lhes importa a não ser a guerra, a caça e a pesca e a fabricação de tacapes, arcos e flechas e adornos de penas para enfeites (LÉRY, 2007, p. 225).

Amparado nos escritos dos principais cronistas e nas cartas jesuíticas, Fernandes (1949) sintetiza as atividades basilares ocupadas pelos indígenas (Tupinambá), segundo o sexo. O sociólogo elenca algumas das principais atividades femininas: todos os trabalhos relacionados à horticultura, desde plantio até colheita, incluindo os cuidados com a horta; coleta das raízes, frutos e algodão; participação na pesca de peixes e ostras; participação em trabalhos náuticos, com esvaziamento das canoas com cuias; caçada e aprisionamento de formigas voadoras; todas as operações relacionadas ao fabrico da farinha; preparação das raízes e do milho para produção das bebidas, incluindo a salivação que deveria ser feita por mulheres virgens para não alterar o gosto da bebida; fabricação de azeites, fiação de algodão, tecelagem de redes, fitas e faixas de amarrar as crianças; produção de cestos, construção das malocas; preparação do barro para a fabricação de vasilhames; domesticação e adestramento dos animais; todos os serviços domésticos relativos à preparação de alimentos, manutenção do fogo, cuidados com o lar; no parto, as mulheres entreajudavam-se; cuidados higiênicos como catar os piolhos; serviços relativos a transporte, filhos e equipamentos; depilação e tatuagem dos homens pertencentes à família; participação em expedições guerreiras, auxiliando no transporte de redes e víveres e na preparação dos alimentos; limpeza dos corpos e moqueamento (pelas velhas) em manifestações ritualísticas³⁶.

³⁶ Processo criado pelos indígenas em que as carnes eram assadas sobre uma espécie de grelha. Em seguida, eram socadas com pilão até obterem uma farinha.

Quanto às atividades masculinas, Fernandes (1949) indica: preparação das terras para a lavoura; a caça, com especial dedicação à caça às onças por terem valor simbólico, uma vez que adquiriam *status* ante o grupo; caça às formigas voadoras, atividade realizada tanto por homens quanto por mulheres; a pescaria; fabricação de canoas, arcos, flechas, tacapes, bancos de madeiras e adornos; tinham importante participação na construção das malocas; cortes de lenha; fabricação de redes lavradas; eventuais colaborações nos partos; transporte de lenhas para a maloca do pai da noiva (apenas no noivado); importância nas atividades guerreiras e no sacrifício ritual; cabia aos velhos o retalhamento e esquartejamento dos sacrificados; além da permanente proteção às mulheres.

As ocupações eram reciprocamente complementares e altamente interdependentes e bem integradas à exploração dos recursos naturais. Os homens dependiam muito das mulheres, e elas, deles. Os indígenas dispensavam um cuidado especial às suas mulheres:

Costumão estes Índios tratar bem ás mulheres, nem lhes dão nunca, nem pelejam com ellas [...] sempre andão juntos e quando vão fóra a mulher vai de traz e o marido diante para que se acontecer alguma cilada não caia a mulher nella [...] mas á tornada da roça ou qualquer outra parte vem a mulher diante, e o marido de traz, porque como tenha já tudo seguro, se acontecer algum desastre possa a mulher que vai diante fugir para casa [...] (CARDIM, 1980, p. 93).

Perante a organização social dos ameríndios, a educação constituía um elemento intrínseco à comunidade; educação compreendida num sentido *lato*, aproximada ao conceito de cultura, compreendida por Alfredo Bosi como o “conjunto de práticas, das técnicas, dos símbolos e valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social” (BOSI, 1982, p. 16). Em aspectos mais específicos, podemos dizer que essa educação tinha como finalidade orientar os mais jovens, ensinar-lhes comportamentos sociais e conhecimentos para a vida em sociedade e para a conservação do grupo.

Por meio da educação, esses indivíduos eram munidos de todos os comportamentos operatórios³⁷. Segundo Leroi-Gourhan (2002), a memória construída individualmente, bem

³⁷Leroi-Gourhan distingue o comportamento operatório em três planos: a) plano profundo, correspondente aos comportamentos diretamente relacionados à natureza biológica. Este plano intervém como um suporte no qual a educação imprime os dados da tradição; b) comportamento maquinal, adquirido pelas experiências e pela educação, simultaneamente inscritas no comportamento gestual e na linguagem. Esse comportamento, segundo o autor, “desenvolve-se numa zona de penumbra que não se confunde com o automatismo, visto que toda e qualquer interrupção acidental no desenrolar do processo operatório faz intervir a confrontação ao nível da linguagem, invocando a passagem para o terceiro plano”, qual seja, o comportamento lúcido; c) comportamento lúcido. Nele, a linguagem intervém de forma preponderante, seja para reparar alguma “ruptura acidental no desenrolar da operação”, seja para conduzir à criação de novas “cadeias operatórias”. Os três planos apresentados pelo antropólogo sobrepõem-se em proporções variáveis e estão diretamente ligados à

como a inscrição nos programas de comportamento pessoal, é inteiramente direcionada pelos conhecimentos, cuja conservação e transmissão são asseguradas em cada comunidade étnica pela linguagem.³⁸ Para o autor:

Aquando do seu nascimento, o indivíduo encontra-se em presença de um corpo de tradições próprias à sua etnia, e, desde a infância, estabelecer-se-á um diálogo a diversos níveis entre ele e o organismo social. A tradição é biologicamente tão indispensável à espécie humana quanto o condicionamento genético o é às sociedades de insetos: a sobrevivência étnica baseia-se na rotina, enquanto que o diálogo que vem a estabelecer-se suscita o equilíbrio entre rotina e progresso, simbolizando a rotina o capital necessário à sobrevivência do grupo, enquanto o progresso representa as inovações individuais tendo em vista uma sobrevivência melhorada (LEROI-GOURHAN, 2002, p. 23).

A educação ultrapassava o sentido da simples transmissão de conteúdos, o ensinamento de/para uma rotina do grupo assegurava não apenas a sua continuação, como possibilitava o progresso de uma sobrevivência melhorada, o que nos leva a pensar que a memória do grupo, simultaneamente, conservava a tradição e oferecia a mudança advinda das inovações individuais em prol da melhoria da vida grupal.

As formas próprias de socialização dos ameríndios é o que tem se acostumado categorizar como “Educação Indígena”, que, por sua vez, não se confunde com as diferenças históricas em relação à “Educação Escolar Indígena”, implementada pelo conquistador. A educação indígena correspondia ao tipo de educação que se fazia no convívio da comunidade. De acordo com essa concepção, a realização do fenômeno educativo não requeria, necessariamente, a organização de espaços formais, haja vista que a comunidade era quem designava os indivíduos responsáveis por transmitir os saberes acumulados aos seus mais jovens, e, comumente, esse trabalho era destinado aos pais, aos mais velhos, às lideranças e/ou pessoas capacitadas para tal função, cada qual com papel específico (SANTOS, 2007).

Jean de Léry afirma que, a despeito de uma educação formalizada e sistemática, os indígenas – grandes e pequenos - eram ensinados com a finalidade de introduzir o indivíduo nas normas sociais da tribo, sobretudo nas que se relacionavam aos meios de subsistência e à guerra:

Como é fácil de imaginar, não possuem colégios, nem escolas de ciências ou

“sobrevivência do dispositivo social, com os diferentes níveis do comportamento humano” (LEROI-GOURHAN, 2002, p. 25).

³⁸No que se refere à educação, a linguagem ocupa um lugar variável, mas sempre determinante (LEROI-GOURHAN, 2002).

artes liberais; a ocupação ordinária de todos, grandes e pequenos, é a caça e a guerra, no que se mostram verdadeiros sucessores de Lamech, Nemrod e Essau³⁹; mas também se ocupam em matar e comer gente (LÉRY, 2007, p. 227).

Nessa sociedade sem classes, a educação coincidia com os próprios interesses comuns e, por essa razão, acontecia espontaneamente entre seus membros, no cotidiano que conduzia as suas mais simples práticas. Acontecia, caracteristicamente por via oral, a partir dos primeiros contatos com o outro e por meio das circunstâncias advindas da rotina da vida diária. A respeito desses “comportamentos operatórios”, assegurados pela educação, Leroi-Gourhan afirma:

As práticas elementares constituem os programas vitais do indivíduo, tudo aquilo que nos gestos quotidianos se relaciona com a sua sobrevivência como elemento social: hábitos corporais, práticas de alimentação ou de higiene, gestos profissionais, comportamento de relação com seus semelhantes. Estes programas, cuja base é imutável, organizam-se em cadeias de gestos estereotipados cuja repetição assegura o equilíbrio normal do sujeito no meio social e o seu próprio conforto psíquico no seio do grupo (LEROI-GOURHAN, 2002, p. 26-7).

Segundo Fernandes (1975), na análise que se faz sobre a educação na sociedade Tupinambá, é importante considerar a maneira como ocorre, estrutural e dinamicamente, a sua formação societária, que, para ele, é tradicionalista, sagrada e fechada. Nas sociedades que apresentam tal característica organizatória, como foi o caso da sociedade Tupinambá, vê-se a necessidade de rotinizar as atividades cotidianas de interesse do grupo e que conduzem ao predomínio dos mecanismos psicossociais e sócio-culturais que asseguravam a continuidade da herança social por meio de padrões de equilíbrio do sistema societário. O posicionamento de Florestan Fernandes acha-se equivalente a outros autores, inclusive a Leroi-Gourhan, e nos leva ao entendimento de que as práticas cotidianas e rotinizadas das sociedades indígenas compunham todo o processo educacional do grupo e asseguravam a sua continuidade.

Entretanto, Florestan Fernandes alerta que, apesar de vislumbrarem uma forma de socialização que visava a uniformidades de comportamento, sem que se excluíssem aspectos pessoais relevantes, não se pode perder de vista que a sociedade Tupinambá também convivía com o “inesperado”, ou seja, com o contraditório e sobre ele reagia amparando-se em experiências adquiridas por meio da tradição:

³⁹ Lamech (Lameque), Nemrod (Ninrode) e Essau (Esaú), personagens bíblicos do Antigo Testamento, cuja trama envolve guerras e homicídios.

O ‘uniforme’ e o ‘estereotipado’ aparecem marcadamente em hábitos motores, em atividades sociais rotineiras e na conformação do horizonte cultural pelas tradições, que fornecem não só as normas de ação, mas também os quadros de consciência da situação e de afirmação da inteligência até diante do “inesperado”, do que escapa e quebra a rotina. Contudo, em cada momento, pelo próprio jogo de sua manifestação, ambos liberam e canalizam socialmente potencialidades distintas de ajustamento, de realização pessoal e de encarnação dos ideais supremos de personalidade (FERNANDES, 1975, p. 35).

A concepção de educação dos ameríndios contemplava todas as suas fases de desenvolvimento. O processo educativo iniciava-se na infância, quando meninos e meninas dependiam totalmente de suas mães, até a fase adulta, quando começavam a transmitir conhecimentos aos mais jovens, os quais deviam obediência aos mais velhos: “Não evidencie nenhum privilégio entre eles, exceto que os mais jovens devem obedecer aos mais velhos, de acordo com o que exigem os costumes deles” (STADEN, 2008, p. 145). A obediência aos mais velhos constituía um elemento imprescindível para a convivência grupal.

Apesar de o processo educativo ocorrer espontaneamente, os ensinamentos eram específicos para cada etapa de desenvolvimento e, como de costume, respeitando-se a divisão sexual do trabalho. Cada uma dessas etapas era acompanhada de um ritual de passagem que anunciava a preparação para uma nova fase da vida. A começar do nascimento⁴⁰, a comunidade já se mobilizava com a chegada do novo membro, nesse momento, a figura paterna tinha um importante papel social, uma vez que era ele quem, normalmente, recebia a criança e lhe dispensava os primeiros cuidados⁴¹.

[...] o pai recebeu a criança nos braços, depois de cortar com os dentes o cordão umbelical e amarrá-lo. Em seguida, continuando o seu ofício de parteira, esmagou com o polegar o nariz do filho, como é de praxe entre os selvagens do país [...]. Apenas sai do ventre materno, é o menino lavado e pintado de preto e vermelho pelo pai [...]. Se é macho dá-lhe logo um pequenino tacape e um arco miúdo com flechas curtas de penas de papagaio (LÉRY, 2007, p. 225).

Cabe lembrar que a mãe tinha um papel secundário no nascimento do filho, pois apenas guardava a semente em seu ventre. O marido era o principal responsável pelo seu nascimento, uma vez que era dele que a criança/semente nascia. José de Anchieta aborda essa relação:

⁴⁰ Sobre os ritos do nascimento, puberdade e casamento (MÉTRAUX, 1979).

⁴¹ Outras pessoas da família também podiam ajudar no parto, mas o pai costumava fazer-se presente.

[...] porque tem para si o parentesco verdadeiro vem pela parte dos pais que são os agentes; e as mãis não são mais que uns sacos, em respeito dos pais, em que se criam as crianças, e por esta causa os filhos dos pais, posto que sejam havidos de escravas e contrárias cativas, são sempre livres e estimados como os outros; e os filhos das fêmeas, se são filhos de cativos, os têm por escravos e os vendem, e ás vezes matam e comem, ainda que seja seus netos filhos de suas filhas (ANCHIETA, 1988, p. 460).

Em razão disso, ao pai cabia o tempo de repouso e abstinência após o parto. Costumava jejuar até que caísse o cordão umbilical do bebê – em média, oito dias – e se mantinha distante do trabalho durante esse tempo. Era cuidado por sua mulher como se ele próprio tivesse dado à luz. Segundo Gandavo:

Quando estas índias parem a primeira cousa que fazem depois do parto lavão-se todas num ribeiro e ficão tam bem dispostas como se não parirão; em lugar dellas se deitam seus maridos nas redes, e assi os visitão e curão como se elles fossem os paridos (GANDAVO, 1980, p. 58).

O descanso do pai tinha por objetivo assegurar a vida e a saúde do filho. Gabriel Soares de Sousa não só explica o momento, como reafirma a importância do pai:

[...] e vêm-se para casa⁴², onde o marido se deita logo na rede, onde está muito coberto, até que seca o umbigo da criança; no qual visitam seus parentes e amigos, e lhes trazem presentes de comer e beber, e a mulher lhe faz muitos mimos, enquanto o marido está assim parido, o qual está muito empanado para que lhe não dê o ar; e dizem que se lhe der o ar que fará muito nojo à criança, e que se se erguerem e forem ao trabalho que lhes morrerão os filhos, e eles que serão doentes da barriga; e não há quem lhes tire da cabeça que da parte da mãe não há perigo, senão da sua; porque o filho lhe saiu dos lombos, e que elas não põem da sua parte mais que terem guardada a semente no ventre onde se cria a criança (SOUSA, 1971, p. 306).

Outro momento importante correspondia à escolha do primeiro nome da criança; uma dessas ocasiões foi narrada por Staden (2008). Segundo o cronista alemão, dias após o nascimento, o pai reunia os vizinhos mais próximos a fim de consultar-lhes o nome que poderia ser dado à criança, algo que fosse “corajoso e amedrontador”. Cada um dos vizinhos propunha um nome, e, ao final da pequena assembleia, o pai escolhia o nome de um dos seus ancestrais. Quanto às meninas, recebiam nomes de pássaros, peixes e frutas das árvores. Em ambos os sexos, durante a infância, as crianças traziam apenas um nome. Na fase adulta, homens e mulheres tinham seus nomes modificados em cerimônias de renomeação. Os primeiros possuíam tantos nomes quantos inimigos mataram. De igual forma, as mulheres

⁴² Referindo-se à mãe que acabara de parir e se banhar no rio.

adquiriam tantos nomes quanto inimigos seus maridos mataram. Quanto mais nomes apresentassem, mais honras possuíam (STADEN, 2008).

No processo educacional da sociedade Tupinambá, o aprender fazendo constituía a máxima fundamental da sua filosofia (FERNANDES, 1975). Isso pode ser claramente observado no modo como dividiam as etapas da aprendizagem em que a transmissão dos valores culturais respeitava as importantes variações de idade e sexo dos indivíduos. Para um melhor entendimento do processo, Fernandes (1975) apresenta-nos as etapas da vida dos povos Tupinambá e a forma como se comportavam⁴³. Segundo ele, na primeira fase, chamada de *Peitan*, correspondente ao nascimento até os primeiros passos, as crianças dependiam exclusivamente das mães, sobretudo porque eram amamentadas. Era papel da mãe ensiná-las a caminhar e a falar.

Na fase seguinte, os meninos, *Kunumy-miry* (entre sete ou oito anos de idade) também dependiam de suas mães e buscavam não se afastar delas. Aprendiam a produzir arcos e flechas proporcionais aos seus tamanhos, além disso, iniciavam a aprendizagem dos cantos e danças feitas pelos adultos, ensinados pelos pais. Nessa fase da vida, acontecia um momento marcante: a perfuração do lábio inferior, onde era introduzido um adorno: “fazem um pequeno buraco no lábio do menino com um pedaço pontiagudo de chifre de veado. Dentro dele, colocam pedrinha ou um pequeno pedaço de madeira [...]” (STADEN, 2008, p. 148). De igual modo, as meninas, *kugnatin-miry*, também não se afastavam das mães e aprendiam a fiar o algodão e a modelar o barro para o fabrico de potes e panelas.

Entre os oito e quinze anos, fase em que os meninos eram chamados de *Kunumy* e as meninas, de *Kugnatin*, ocorria a separação entre as mães e seus meninos, que passavam a acompanhar os pais. O contrário ocorria com as meninas, que estreitavam os laços com as mães. Nessa fase, os meninos iniciavam a aprendizagem da caça e já saíam em busca de alimento para a família, conforme nos mostra Staden, “os filhos quando crescem e ficam rapazes, vão a caça. Toda criança entrega tudo o que traz da caça para a mãe [...]” (STADEN, 2008, p. 152).

As meninas aprendiam a reproduzir as atividades da mãe nos serviços da casa. Fiavam o algodão, teciam redes, semeavam e plantavam nas roças. Também ajudavam na preparação do cauim e outros alimentos. O fato marcante nessa fase da vida feminina consistia nos ritos da puberdade – processo de iniciação – em que, após a primeira menstruação, passavam por

⁴³ Tal descrição pode ser também fundamentada nas narrativas dos viajantes e cronistas da época (Staden, Léry, Soares de Sousa, Thevet e outros).

um processo de purificação e, em seguida, estavam prontas para perderem a virgindade. Quanto ao processo de iniciação, Jean de Léry narra o acontecimento:

[...] vi meninas de doze a quatorze anos cujas mães ou parentas as punham de pés juntos sobre uma pedra e com um dente afiado de animal lhes faziam incisões no corpo desde o sovaco até as coxas e joelhos; e as raparigas, com grandes dores, sangravam assim por certo espaço de tempo (LÉRY, 2007, p. 228).

Entre os quinze e vinte cinco anos, os jovens (*Kunumy-uaçu*) tornavam-se “unidades produtivas” da economia doméstica e passavam a trabalhar em todos os setores correspondentes ao trabalho masculino. Participavam das expedições guerreiras, de caça ou pesca, eram empregados como remadores e dispensavam boa parte do tempo à fabricação de flechas. Prestavam serviços aos velhos e por eles demonstravam grande afetividade e respeito. Quanto às jovens (*Kugnammuçu*), trabalhavam em todas as atividades femininas e podiam contrair o casamento, sem deixar de cuidar dos seus pais.

Na fase seguinte, entre os vinte e cinco e quarenta anos, os homens (*Aua*) eram oficialmente admitidos nos bandos guerreiros e participavam plenamente das vivências correspondentes às atividades masculinas. Nesse tempo, aconteciam os primeiros sacrifícios às vítimas, a renomeação e a efetiva inclusão no círculo de adultos. Nas reuniões com os velhos, eles alargavam a participação na cultura e obtinham novos conhecimentos sobre o passado do grupo. No que concerne às mulheres (*Kugnam*), ocupavam-se diretamente da educação dos filhos e podiam se dedicar à cura. Também participavam de cerimônias, incluindo a de sacrifícios humanos, e até de renomeação, fazendo incisões no corpo. Segundo Fernandes (1975), essa fase da vida feminina era árdua e cheia de ocupações. Talvez por isso envelhecessem precocemente.

Na última fase, aproximadamente de quarenta anos em diante, os homens (*Thuyuae*) podiam tornar-se principais. Eram chefes de maloca, pajés ou líderes guerreiros. Cabia a eles exercer os papéis de liderança e expor os conhecimentos acumulados durante as reuniões e celebrações grupais. Deveriam interpretar e resolver os problemas que ocorriam na tribo, à luz dos conhecimentos adquiridos pela tradição. Sua conduta deveria ser exemplar, uma vez que servia de modelo para os mais jovens. Se possuíssem dons especiais para o xamanismo, poderiam converter-se em grandes pajés, que possuíam poder e prestígio social.

No que concerne à vida feminina, as mulheres (*Uainuy*) dessa mesma idade ocupavam o *status* de esposa principal. Dirigiam todos os serviços domésticos, fabricavam o cauim, choravam os mortos e preparavam as carnes das vítimas (humanas ou animais) para as

cerimônias. Eram mestras para as noviças, iniciando-as nos “mistérios da vida feminina”. Participavam das reuniões tribais e nelas ocupavam lugar especial.

Muitas etapas da vida Tupinambá eram permeadas por ritos complexos e indispensáveis à organização do grupo. Cada etapa correspondia a um momento de aprendizagem e maturidade individual e coletiva, cujo objetivo era inculcar no mais jovem as atitudes, comportamentos, convicções e aspirações da comunidade.

A educação presente na sociedade ameríndia, em muito diferia das apreensões dos povos europeus. Enquanto os indígenas educavam suas crianças com base na cooperação, no exemplo, os europeus praticavam punições e incentivavam a competição. Contudo, não podemos deixar de mencionar a imposição do medo como prática disciplinadora. Hans Staden apresenta um dos recursos utilizados: “[...] um chefe ia de manhãzinha de uma cabana para outra e arranhava as crianças nas pernas para torná-las férteis, de modo que os pais pudessem ameaçá-las quando estivessem mal-educadas: ‘Ele vem de novo!’ Assim pretendiam que ficassem quietas” (STADEN, 2008, p. 152). Segundo Métraux (1979), essa prática tinha por finalidade tornar as crianças obedientes. Contudo, não se comparava ao rígido tratamento dispensado às crianças pelos europeus.

Embora fossem considerados pelos colonizadores como povos “irracionais”, “indomáveis”, “amaldiçoados, descendentes de Cam”⁴⁴, não há como desconsiderar o reconhecimento por partes dos europeus quanto ao fato de os povos indígenas dedicarem um carinho especial, um cuidado singular aos seus pequenos (CHAVES, 2000). Sobre o sentimento de ternura dos indígenas em relação aos filhos, o Pe. jesuíta Fernão Cardim escreveu:

[...] amão os filhos extraordinariamente, e trazem-nos mettidos nuns pedaços de rede que chamão *typoyia* e os levam às roças e a todo gênero de serviço, às costas, por frios e calmas, e trazem-nos como ciganas escanchados no quadril, e não lhes dão nenhum gênero de castigo. Para lhes não chamarem os filhos têm muitos agouros, porque lhe põem algodão sobre a cabeça, penna de passaros e paus, deitão-nos sobre as palmas das mãos, e roçã-nos por ellas para que creção. Estimam mais fazerem bem aos filhos que a si próprios [...] (CARDIM, 1980, p. 91).

⁴⁴ Em um diálogo que discute a humanidade indígena e que pode ser concebido como uma justificativa do trabalho missionário dos jesuítas, Nóbrega, por intermédio dos interlocutores Mateus Nogueira e Gonçalo Álvares, atribui a “desigualdade/inferioridade dos gentios” ante aos demais povos (europeus, gregos, judeus) à maldição de Noé. Fundamenta-se nas Escrituras, mais especificamente, na passagem do Gênesis 9: 18-27, que relata a maldição de Noé lançada sobre um dos seus três filhos, o Cam, cuja descendência seria destinada a ser escrava dos seus outros dois irmãos Sem e Jafete. Assim, os povos indígenas, por serem descendentes de Cam, eram, também, amaldiçoados. Os demais povos, descendentes de Sem e Jafete, eram filhos de bênção e, por isso, alcançaram mais vantagens. Sobre o assunto, apesar de Nóbrega (1978) associar a maldição aos povos indígenas, ela esteve mais próxima das justificativas de que os povos descendentes de Cam eram os Africanos.

A atenção dada às crianças não estava relacionada apenas ao fato de não castigá-las, ela se estendia aos cuidados com a alimentação, à pintura dos corpos, ao ensino das brincadeiras, das danças e das práticas culturais por meio do exemplo, conforme haviam aprendido com seus pais, que aprenderam dos seus avós.

Os cuidados destinados às crianças indígenas por seus pais não aconteciam por consciência racional de um sentimento de infância. Não obstante, Chaves (2000) relata que os adultos as reconheciam como seres mais frágeis, mas que, no entanto, deveriam participar de todas as atividades da comunidade a fim de que fossem socializadas para um comportamento adulto. Tal concepção era vista sob a perspectiva dos seus, isso porque, em uma situação de guerra, por exemplo, as crianças tinham o mesmo tratamento dos adultos; fato que pode ser observado em uma correspondência de Nóbrega:

Si acontece aprisionarem um contrario na guerra, conservam-o por algum tempo, dão-lhe por mulheres suas filhas, para que o sirvam e guardem, depois do que o matam com grande festa e ajuntamento dos amigos e dos que moram ali por perto, *e si delles ficam filhos, os comem*, ainda que sejam seus sobrinhos e irmãos, declarando às vezes as próprias mães que só os paes e não a mãe, têm parte nelles (NÓBREGA, 1988, p. 90).

Apesar de terem as crianças cativas também como inimigas e de não as reconhecerem como indivíduos indefesos que necessitavam de cuidados, os documentos mostram-nos que havia, sim, um sentimento de ternura e afeto dos indígenas por seus filhos, “todos criam seus filhos viciosamente, sem nenhuma maneira de castigo”, afirmou Gandavo (1980, p. 128). Gabriel Soares de Sousa fez uso de palavras semelhantes: “Não dão os tupinambás a seus filhos nenhum castigo, nem os doutrinam, nem os repreendem por coisa que façam” (SOUSA, 1971, p. 307). Esse sentimento era expresso na maneira livre com que tratavam seus filhos e na forma como preferiam educá-los: educação pelo exemplo. Não à toa, mostravam-se felizes e capazes de respeitarem as regras do grupo sem grandes conflitos ou violências: “[...] os meninos são alegres e dados a folgar e folgão com muita quietação e amizade, que entre elles não se ouvem nomes ruins, nem pulhas, nem chamarem nomes aos seus pais e mães [...]” (CARDIM, 1980, p. 93).

Grandes trabalhos eram feitos coletivamente entre os vizinhos. Costumavam convocar ajuda e organizar mutirões sempre que o trabalho exigia maiores esforços físicos, a exemplo da preparação das terras para a plantação, caçadas ou outros afazeres mais complexos. Ao fim de longas horas de trabalho, destinavam o restante do dia à prática da cauinagem, como

manifestação de agradecimento pela colaboração nos serviços. Sobre o modo como se ajudavam em suas roças, Fernão Cardim escreveu:

Esta nação não tem dinheiro com que possam satisfazer aos serviços que lhes fazem, mas vivem *comutatione rerum* e principalmente a troco de vinhos fazem quanto querem, assim quando hão de fazer algumas cousas, fazem vinho e avisando aos visinhos, e apelidando toda a povoação lhes rogão os queirão ajudar em suas roças [...] (CARDIM, 1980, p. 92).

A sucessão à chefia entre os Tupi não era hereditária. Ser filho de um principal era apenas o ponto de partida para se reivindicar o posto. A valentia, as proezas na guerra mediante o maior número de massacre aos inimigos, a família extensa, o maior número de mulheres e filhos e a boa oratória eram condições para se tornarem um chefe. Não havia regras de sucessão, como também não havia a composição de “organograma de chefia” (FAUSTO, 1992).

A figura do chefe era um fator preponderante na organização desses grupos. Segundo Monteiro, a “identidade — histórica e política da mesma — associava-se de forma intrínseca ao líder da comunidade” (MONTEIRO, 1992, p. 126). Os chefes tinham o poder de influenciar o grupo, eram bons oradores, e sua maior autoridade consistia em mobilizar os seus guerreiros, como bem nos mostra Soares de Sousa sobre a preparação para a guerra:

[...] às noites antes da partida anda o principal pregando ao redor das casas, e nessa pregação lhes diz onde vão, e a obrigação que têm de ir tomar vingança de seus contrários, pondo-lhes diante a obrigação que têm para o fazerem e para pelejarem valorosamente; prometendo-lhes vitória contra seus inimigos, sem nenhum perigo da sua parte, de que ficará deles memória para os que após eles vierem cantar em seus louvores (SOUSA, 1971, p. 320).

Esses homens eram os guardiões da tradição, com o papel de instruir o grupo quanto às ações futuras, fundamentadas naquilo que fora definido no passado. “Sem dúvida, a preservação das tradições era elemento fundamental na definição da identidade coletiva, bem como na organização da vida material e social” (MONTEIRO, 1992, p. 126-7).

Todo o conhecimento dos Tupi estava intimamente relacionado a finalidades práticas e se enriquecia com as experiências que obtinham, por intermédio dos fenômenos da natureza e do tempo, no qual localizavam os acontecimentos e atividades locais. O conhecimento da regularidade dos fenômenos naturais, a exemplo da luação, era utilizado com fins sociais, especialmente para a guerra, “O conselho de chefes determinava em que condições deviam atacar o inimigo e em que época. Nesse caso, podiam se referir a certo número de luas”

(FERNANDES, 1949, p. 18). Entretanto, esse não era o processo mais importante, uma vez que utilizavam como referência para a preparação das guerras certos períodos de colheitas ou de desova de peixes⁴⁵.

Quanto à guerra, a sua razão não visava a fontes suplementares permanentes de recursos naturais. A sua principal causa, conforme afirmam os cronistas e estudiosos sobre o assunto, era a vingança e o aprisionamento de inimigos para realização de rituais de sacrifícios e de cerimônias antropofágicas, regadas com muitos festejos, bebidas e celebrações. Hans Staden afirma que os indígenas guerreavam não para saciar a fome, mas por um sentimento de hostilidade e ódio:

Quando estão guerreando uns contra os outros, gritam cheios de ódio: debe Mara pá, xe remiu ram begué, sobre você abata-se toda desgraça, você será minha comida. Nde akanga juká aipotá kurine, eu ainda quero esmagar a tua cabeça hoje. Xe anama poepika re xe aju, estou aqui para vingar em você a morte do meu amigo (STADEN, 2008, p. 157).

Embora essas fossem as principais razões indicadas pelos cronistas e estudiosos sobre o assunto, Florestan Fernandes chama a atenção para a questão de que a guerra era, para os grupos Tupi, uma condição de equilíbrio social. Quando alguma situação prejudicava ou ameaçava os sistemas de relações do grupo, esses deveriam pôr em prática uma série de técnicas operativas, com a finalidade de corrigir os distúrbios ocasionados pelos fatores de perturbação. E um dos principais fatores, segundo Fernandes (1949), era o derramamento de sangue de um membro do grupo local. Independente da situação que houvesse provocado a morte, a responsabilidade pelo ocorrido recaía sobre todo o grupo a que pertencia o autor da morte. “A revindita⁴⁶, tornava-se inevitável e devia ser dirigida contra os responsáveis pelo ato (inimigos)” (FERNANDES, 1949, p. 45-6). A revindita era a única ação capaz de restabelecer a normalidade da vida tribal.

Quanto à finalidade da vingança, concordamos com Viveiros de Castro (2002)⁴⁷, quando afirma que a vingança não era apenas fruto de um temperamento agressivo dos

⁴⁵ Sobre as escolhas de determinados períodos para a realização dos ataques (FERNANDES, 1949).

⁴⁶ A revindita abrangia uma forma de retaliação – derramamento de sangue contra derramamento de sangue; uma forma de compensação – substituição de uma pessoa por outra no sistema de relações sociais; e dava oportunidade à manifestação e à intensificação dos laços de solidariedade tribal, preservando concomitantemente a consciência do caráter sagrado da comunhão intergrupala (FERNANDES, 1949). Esse termo utilizado por Florestan Fernandes, notem bem, é latino. É sinônimo de vingança no português e vendetta na língua italiana.

⁴⁷ Viveiros de Castro discorda do posicionamento de Florestan Fernandes quanto à vingança. Segundo o autor, Florestan Fernandes compreende a vingança guerreira como um instrumento religioso que restaurava a integridade do corpo social que foi ameaçado pela morte de um membro, possibilitando a sociedade a religar consigo mesma e aos seus ancestrais por meio do sacrifício de uma vítima. Ao contrário, Viveiros de Castro

indígenas, mas constituía justamente a instituição que produzia a memória do grupo. E, sob nosso entendimento, era a evocação de uma memória passada, atualizada no presente do grupo. A formação da memória coletiva dos ameríndios está, sobretudo, presente na concepção que tinham da guerra e da sede por vingança porque essas concepções, intuitivamente, remetiam às ideias de preservação da espécie e defesa do território.

Jean de Léry, durante o período em que esteve entre os Tupinambá, transcreveu um importante discurso de um chefe indígena que sugeria o significado da guerra na preservação da memória do grupo local. Nele, os Tupinambá mais velhos eram responsabilizados por lembrar aos demais as tarefas que, pela tradição, estavam ligadas à memória:

Nossos predecessores, dizem falando sem interrupção, uns após outros, não só combateram valentemente, mas ainda subjugarão, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como, pois, podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? Será preciso, para vergonha e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada das outras que a ela ninguém resistia? Deixará a nossa covardia que os margaiá [Tememinó] e os pero-angaipá [portugueses desalmados] que nada valem, invistam contra nós? (LÉRY, 2007, p. 184).

Cabe aludir que a prática do canibalismo, sempre realizada por meio de um sacrifício ritual, estava intrinsecamente relacionada à guerra. Um dos aspectos do canibalismo tomado sob a perspectiva da vítima é, segundo Viveiros de Castro (2002), evitar o enterramento e a putrefação do seu corpo, condição indigna para um tupi. Conforme é possível confirmar em Cardim: “[...] e alguns andão tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos” (CARDIM, 1980, p. 96). Uma das cartas de Anchieta, escrita em 1554, confirma:

Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna [...], pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenha que suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande (ANCHIETA, 1957, p. 115).⁴⁸

compreende a vingança não como um retorno, mas como “um impulso adiante, a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia a produção do devir. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 240).

⁴⁸ Do Ir. José de Anchieta Por Comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Inácio de Loyola. Piratininga, julho de 1554.

Na perspectiva dos devoradores, o canibalismo era o “aspecto e o modo da vingança que cabia à coletividade dos captosres e seus aliados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 257). Era a máxima socialização da vingança.

Si matam a um na guerra, o partem em pedaços, e depois de moqueados os comem, com a mesma solemnidade; e tudo isto fazem com um ódio cordial que têm um do outro, e nestas duas cousas, isto é, terem muitas mulheres e matarem seus inimigos, consiste toda a sua honra (NÓBREGA, 1988, p. 90).

Sobre as tais práticas, Anchieta escreveu a Inácio de Loyola:

E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos que fabricam com raízes, os comerem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória (ANCHIETA, 1957, p. 113).⁴⁹

Figura 1 - Banquete canibalístico dos tupinambás - Hans Staden, gravura, 1557.



Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (cota HG-16656-V)

⁴⁹ José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola. São Paulo de Piratininga, 1º de setembro de 1554.

O cauim constituía um elemento fundamental do rito antropofágico. Embora fosse também ingerido em outras situações, nesse tempo específico, ele tinha um importante papel memorialístico, pois bebiam para lembrar os seus mortos, para recordar e comemorar os seus grandes feitos, para não esquecer o mal que lhes fizeram os seus inimigos. O padre Fernão Cardim narra com riqueza de detalhes o modo como era realizado um ritual antropofágico⁵⁰. A cerimônia durava dias, sem que, em nenhum deles, faltasse o “elixir da lembrança”.

A este tempo estão os potes de vinho postos em carreira pelo meio da casa grande [...] e tanto que começam a beber é um lavarinto ou inferno ve-los ou ouvi-los, porque, os que bailão e cantão aturão com grandíssimo fervor quantos dias e noites os vinhos durão: porque, como esta é a própria festa das matanças, há no beber dos vinhos muitas particularidades que durão muito [...] e de noite e dia cantão e bailão, bebem e falão cantando em magotes por toda a casa, de guerras e sortes que fizerão, e como cada um quer que lhe oução a sua história, todos fallão a quem mais alto, afora outros estrondos, sem nunca de calarem, nem por espaço de um quarto de hora (CARDIM, 1980, p. 98).

A descrição de Cardim mostra-nos uma estreita ligação entre as festas, bebidas e a memória, mais especificamente, com a “memória da vingança”, como tão bem afirmou Viveiros de Castro, para quem “os Tupinambá bebiam para *não* esquecer, e aí, residia o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 248).

Ante o trabalho a ser desenvolvido, talvez o mais duro e que insistentemente investiram os “operários do Senhor” foi a extinção de práticas canibalísticas, sobre a qual José de Anchieta escreve aos irmãos em Coimbra:

Esperamos, com a graça e favor divino, que se hão-de recolher ubérrimos frutos por meio dos operários que o Senhor mandará para esta vinha tão fecunda; mas julgamos que já não é pouco fruto, antes o maior benefício de Deus, que entre tanta multidão de infiéis, algumas poucas ovelhas se abstenham ao menos de comer seus próximos (ANCHIETA, 1957, p. 110).⁵¹

A fala de Anchieta parece apresentar desmotivação perante o trabalho desenvolvido, não por acaso, muitos padres relatavam aos superiores as dificuldades de retirar dos indígenas

⁵⁰ Sobre os ritos antropofágicos, Cf: Fernão Cardim (1980), Hans Staden (2008), Jean de Léry (2007), Pero de Magalhães Gandavo (1980).

⁵¹ Do Ir. José de Anchieta aos Padres e Irmãos de Coimbra. Piratininga, 15 de agosto de 1554.

os seus “maus costumes”. A esperança era de que, se lhes convencessem ao menos a abandonarem as práticas antropofágicas, já teriam por bom grado o trabalho despendido.

3.3. MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS AMERÍNDIAS: EM QUE ACREDITAVAM OS INDÍGENAS

Um estudo que pretende falar sobre as sociedades indígenas não pode desmerecer as manifestações religiosas desses povos, as quais ultrapassavam os limites simbólicos e firmavam-se como objeto da preservação/manutenção da memória coletiva dos grupos. Tanto na América Hispânica, quanto na América Portuguesa, os grupos indígenas expressavam suas crenças em elementos da natureza ou sobrenaturais e organizavam ritos e cerimônias que tinham por objetivo contactar divindades. Em suas próprias tribos, a figura de um líder profético, o Caraíba, o qual tinha o papel de predizer-lhes coisas futuras e lhes falar de uma “Terra sem Mal”, revela-nos de antemão que não podemos negar a explícita relação desses grupos com o “sobrenatural”.

Assim como Hélène Clastres (1978), consideramos a religião como um elemento de uma totalidade. Ela é um conjunto de crenças que podem ser manifestadas de diferentes formas. A autora afirma que essas crenças podem se expressar de modo verbal (mitos e rezas); gestual (ritos, atitudes etc.) e material (templos, objetos de culto, representações figuradas de divindades).

Inicialmente, é importante notar que a aparente falta de tais expressões pelos nativos fez os cronistas quinhentistas acreditarem que os ameríndios não manifestavam nenhum tipo de prática religiosa. O fato de não possuírem imagens ou cultos à moda europeia trouxe aos cronistas e padres a falsa impressão de que, facilmente, cristianizariam os nativos, ainda que fosse necessário realizar algumas adaptações.

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. [...] e imprimir-se-á facilmente neles todo e qualquer cunho que lhes quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons (CAMINHA, s/d, p. 14).

Também o Padre Manoel da Nóbrega, assim que chegou às novas terras, apresentou as suas primeiras impressões sobre os nativos. Na carta de 1549 ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra, escreveu: “[...] porque nenhum Deus têm certo, e qualquer que lhe digam ser Deus o

acreditam, regendo-se todos por inclinações e appetites sensuaes, que está sempre inclinado ao mal, sem conselho nem prudência.” (NÓBREGA, 1988, p. 90).

Em outra carta, escrita no mesmo ano, na qual apresentava informações gerais sobre as novas terras, acerca dos “Topinaquis e Topinambás”, acrescentou:

Essa gentildade nenhuma cousa adora, nem conhece o Deus, sómente aos trovões chama Tupane, que é como quem diz cousa divina. E assim nós não temos outro vocabulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pae Tupane (NÓBREGA, 1988, p. 99).

O relato da carta de Caminha, o primeiro documento escrito sobre as terras brasileiras⁵², assim como as cartas de Nóbrega, escritas anos mais tarde, em 1549, apresentam a clara concepção do indígena como homem inocente, destituído de organização, de hierarquia, de religiosidade⁵³. Vários são os documentos, dentre eles, as cartas jesuíticas dos séculos XVI e XVII, que negam a concepção religiosa dos indígenas. Entretanto, ao mesmo tempo, esses documentos mostram-nos o contrário, uma vez que publicam um tipo de manifestação e crença que não pôde ser resignada ante o fato de que esses povos acreditavam em algo transcendente. “Embora os nossos americanos não o confessem francamente, estão na verdade convencidos da existência de alguma divindade, portanto, não podendo alegar ignorância, não estarão isentos do pecado” (LÉRY, 2007, p. 209).

Ele chegou a considerar, ainda que hesitando, as crenças indígenas como uma “semente religiosa”:

Além do que já disse acerca da imortalidade da alma, em que acreditam, do trovão a que temem e dos espíritos malignos que os atormentam, mostrarei como essa semente de religião (se é que as práticas dos selvagens possam merecer tal nome) brota e não se extingue neles, não obstante as trevas em que vivem (LÉRY, 2007, p. 209).

Na mesma carta enviada ao mestre Dr. Navarro, já mencionada anteriormente, Nóbrega escreveu: “Têm grande noção do Demonio e têm nelle grande pavor e o encontram de noite, e por esta causa sahen com um tição, e isto é seu defensivo” (NÓBREGA, 1988, p.

⁵² A carta de Caminha esteve praticamente desconhecida até a segunda metade do século XVIII, pois permaneceu guardada nos arquivos portugueses.

⁵³ A concepção do indígena como bom selvagem e desprovido de fé pode ser observada em outros relatos dos cronistas, a exemplo de Gândavo, em seu *Tratado de Terra do Brasil* (tratado segundo, capítulo sete); Fernão Cardim em *Tratados da Terra e Gente do Brasil* (capítulo II); e as próprias cartas Jesuíticas, a exemplo de Anchieta, 1554 (*Monumenta Brasiliae* II).

91). Se acreditavam no “demônio”, que é um ser imaterial⁵⁴, não podemos dizer que em nada criam!

Fernão Cardim também negou que os indígenas tivessem conhecimento de algum deus⁵⁵, contudo também ele não pôde deixar de mencionar suas crenças:

Este gentio não tem conhecimento algum de seu creador, nem de cousa do Céu, nem se ha pena nem gloria depois dessa vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem ceremonias, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre [...]; e têm grande medo do demônio, ao qual chamam Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá, e é tanto medo que lhe têm que só de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes (CARDIM, 1980, p. 87).

No contexto colonial, o diabo e seus demônios eram figuras presentes nos discursos dos padres, uma vez que faziam parte do cotidiano indígena, e era tamanho o medo que os nativos possuíam desses seres que chegavam mesmo a morrer só de pensarem na possibilidade de encontrá-los em alguma mata. Diante da concepção europeia, altamente demonizada, os jesuítas fizeram esse medo ainda mais insuportável, ao introduzirem na crença indígena o diabo e o inferno. Apresentaram-lhes, inclusive, às crianças: “[...] y mostrándoles sus engaños muy claros, de lo que fueron espantados saber tanto los niños, porque le hablaban del inferno y del diablo de quien ellos an miedo [...]” (PIRES, 1956, p. 378).

Os padres consideravam a alteridade da cultura indígena demoníaca, e a Colônia era lugar propício para evoluir as “hostes dos servidores de satanás” (SOUZA, 1986, p. 140), bem como para a demonização das idolatrias indígenas⁵⁶: os sacrifícios humanos, as práticas antropofágicas, a divinização dos fenômenos naturais, as cerimônias e cultos aos maracás.

Apesar de o medo do diabo e do inferno ser algo novo, é notório que os indígenas já alimentavam alguns outros medos, conforme mencionado nos documentos. Além disso, também mantinham suas próprias explicações sobre a origem da vida, bem como saberes

⁵⁴ Embora fosse sobrenatural, o Anhangá (diabo) materializava-se. Segundo Jean de Léry (2007, p.207), os ameríndios “afirmavam que o viam realmente ou sob a forma de um quadrúpede, ou de uma ave ou de qualquer outra estranha figura”.

⁵⁵ Os tratados de Fernão Cardim foram escritos entre os anos de 1583-1601, entretanto mantiveram inéditos em Língua Portuguesa até 1847 (GARCIA, 1980).

⁵⁶ Ronaldo Vainfas apresenta-nos um trabalho sobre Colonialismo e Idolatrias indígenas no mundo colonial Ibérico, no qual, inicialmente, discute as diferentes concepções que passou o discurso dos colonizadores ibéricos acerca das idolatrias. Embora esteja se referindo aos povos pré-colombianos, podemos, nesse contexto, fazer uso de uma das concepções de idolatria apresentada por Vainfas, em que ela é tomada pelo discurso colonialista como a expressão da adoração/culto a ídolos eivada por sacrifícios humanos e, por vezes, antropofágicos, dirigidos por sacerdotes, feiticeiros e carregada de juízos morais e estigmas diabolizantes (VAINFAS, 1990/1991). Manifestações que, apesar das especificidades, também compartilhavam os indígenas da América Portuguesa.

escatológicos sobre ela. Todos esses conhecimentos, mitos e narrativas transmitidos oralmente eram conservados pela memória coletiva do grupo explicitamente manifestada por meio da tradição tribal.

Ante a convicção de que possuíam manifestações religiosas, podemos mencionar as conhecidas cerimônias tupis, em que a importante participação dos seus profetas comunicavam à comunidade as perspectivas sobre o futuro. Em uma das primeiras cartas de Manoel da Nóbrega, escrita em 1549, na qual apresenta as informações da terra, o padre relatava uma importante cerimônia realizada a cada três ou quatro anos pelos Tupinambá⁵⁷:

Sómente entre elles se fazem uma cerimônia da maneira seguinte: de certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade⁵⁸ e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebel-os com dansas e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao logar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas ás outras, e pedindo perdão delas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão á roça, que o mantimento por si virá á casa, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá á casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comeres e promette-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quizerem e outras cousas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina que lhes diz aquellas cousas, as quê crêm (NÓBREGA, 1988, p. 99)⁵⁹.

O Padre Pero Correa, em 1551, escreveu aos irmãos da África:

[...] há entre elles grandissima gentildade e muitos erores, e de tempo em tempo se levantam entre elles alguns que se fazem santos e persuadem aos outros que entram nelles espíritos que os fazem sabedores do que está por vir. Também cuidam que estes lhe podem dar saúde. De maneira que sómente porque lhes ponham as mãos lhes dão quanto elles pedem. Também cuidam que lhes podem dar Victoria. Estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabellos, olhos, narizes e bocca com muitas penas de cores que

⁵⁷ Embora seja um tipo de cerimônia relatada em diversas cartas jesuíticas, por ser a pioneira, optamos por mencionar a carta de Manoel da Nóbrega, escrita em 1549. O relato pode ser visto, também, na carta de 1551 escrita pelo irmão Pero Correa aos Jesuítas que estavam na África (Cf. Cartas Jesuíticas II). Cronistas relatam as mesmas práticas, a exemplo de Lèry (2007).

⁵⁸ Palavra que ora designava os cantos e danças dos tupinambá, ora o espírito que falava pela voz dos pregadores foi evidentemente assimilada pelos portugueses. Ainda que os últimos aludissem às tais cerimônias indígenas como “santidades”, não resta dúvida de que os índios passaram a usar a expressão para designar alguns traços de sua religiosidade, agindo por analogia com o catolicismo (VAINFAS, 1990/1991).

⁵⁹ A santidade descrita na carta é aqui analisada enquanto ritual. No entanto, Vainfas (1995) apresenta um estudo dessa santidade enquanto ritual e, posteriormente, enquanto movimento.

lhes apegam com cera compostas á maneira de lavores e dizem que aquelle santo que tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que falla, e á honra disto inventam muitos cantares que cantam diante delle, bebendo muito vinho de dia e de noite, fazendo harmonias diabólicas, e já aconteceu que andando nestas suas santidades (que assim a chamam elles) foram duas línguas, as melhores desta terra, lá a mandaram-as matar. Tem para si que seus santos dão a vida e a morte a quem querem [...] (CORREA, 1988, p. 124).

Anos à frente, em 1555, o Pe. Azpilcueta Navarro surpreendia-se com práticas semelhantes:

Estava pois nesta aldeã muita gente de outras aldeãs que era vinda ás festas dos feiticeiros: logo que nós chegamos, houve entre elles algum alboroto; mas um indio principal que ia connosco, mui bom homem, começou a fazer-lhes, uma pratica a seu modo, com que socegaram. Apezar disso não quizemos ahi demorar-nos mais que aquella noite, que foi para mim mui triste e mui comprida, porque vi cousas de que fiquei espantado. No meio de uma praça tinha a uma casa grande, e nella outra mui pequena, na qual tinha uma cabaça figurada como cabeça humana, mui ataviada a seu modo, e diziam que era o seu santo e lhe chamavam “Amabozaray”, que quer dizer pessoa que dança e folga, que tinha virtude de fazer que os velhos se tornassem moços. Os Indios andavam pintados com tintas, ainda nos rostos, e implumados de pennas de diversas cores, bailando e fazendo muitos gestos, torcendo as boccas e dando uivos como perros: cada um trazia na mão uma cabaça pintada, dizendo que aquelles eram os seus santos, os quaes mandavam os aos Indios que não trabalhassem porque os mantimentos nasceriam por si, e que as frechas iriam ao campo matar a caça [...] (NAVARRO, 1988, p. 173).

Ainda sobre a cerimônia, o cronista alemão Hans Staden escreveu:

Há algumas pessoas entre eles a que chamam de pajés. Eles são ouvidos como aqui se ouvem os adivinhos. Percorrem o território uma vez por ano, vão de cabana em cabana e anunciam que o espírito vindo de muito longe esteve com eles e lhes delegou poder [...]. Quando estavam todos reunidos, o adivinho pega os maracás um a um e lhe aplica uma erva chamada de pitim. Então ele segura o chocalho bem próximo à boca agita-o e lhe diz: “Né Cora”, agora fale e faça-se ouvir quando estiver aqui dentro. A seguir fala em voz alta e rapidamente uma palavra de modo que não se pode reconhecer direito se é ele ou o chocalho, mas é o feiticeiro mesmo quem fala (STADEN, 2008, p. 154).

Nota-se nos trechos dos documentos selecionados, dentre tantos outros que fazem referências às cerimônias indígenas, o prestígio e a estima que os pajés, também conhecidos por feiticeiros ou adivinhos, detinham no grupo. O pajé conduzia toda a cerimônia, inclusive o

manuseio dos maracás, o que só podia ser feito por um grande Xamã⁶⁰. Esse personagem revelava-se um importante elo entre o mundo sobrenatural e os homens. O pajé era responsável pelas decisões políticas e religiosas do grupo, capaz de curar, de prever o futuro e de conduzir as grandes cerimônias. Sempre temido e respeitado pelos dons manifestados, esse líder era uma grande preocupação para os padres, a ponto de se tornar figura importante nos discursos proferidos nos sermões e nas representações teatrais, sempre associado ao diabo dos cristãos. “Estes são os móres contrários que cá temos” (NÓBREGA, 1988, p. 100). Não somente pelo papel religioso que representavam no grupo, contrário aos preceitos cristãos, mas, sobretudo, pela resistência que tinham aos padres e à aceitação da fé cristã. Sobre isso, o Pe. Antonio Franco (SJ) também escreveu: “Hum grande impedimento para a conversão dos Índios era certo feiticeiro, porque desta casta de homens vive aquella triste gente mui dependente” (FRANCO, 1719, p. 168)⁶¹.

Com vistas a conterem a atuação desses profetas, os jesuítas desenvolveram práticas semelhantes às suas cerimônias. Os padres saíam de aldeia em aldeia a pregar a “verdadeira santidade”, assim como faziam os seus profetas, fato que pode ser observado na carta dos meninos órfãos escrita ao Padre Pero Doménech:

Y assí fuimos com la cruz levantada por las Aldeas cantando em cada uma dellas y tañendo a modo de los negros y com sus mesmos sonos y cantares, mudadas las palabras em loores de Dios. [...] tuvimos nuestros sermones y hablas de nuestro Señor, diziéndoles el Padre que aquella era verdadera santidad, y diziendo a los principales que se aparejassen para las cosas de nuestro Señor de parte del Obispo, que era verdadeiro ‘Pajé Gaçu’, que quiere dezir ‘gran Padre’ y que se aparejassen para ser christianos no como sus antepassados que se avían hecho christianos por camissas y no por amor de Dios [...]. Y después desto tañiamos y cantávamos, de lo que algunos

⁶⁰ O conceito “pajé” está sendo trabalhada em sua totalidade, ou seja, ela engloba os diferentes líderes indígenas, assim como é tratada em muitos documentos jesuíticos. O pajé como líder e que detinha poderes religiosos e políticos (chefes, feiticeiros, curandeiros, caraíbas). Em muitas tribos, havia mais de um líder. Entretanto é importante considerar que, para os Tupinambá, havia uma espécie de “divisão” entre os líderes indígenas. Hélène Clastres busca estabelecer a diferença entre os pajés, Xamãs propriamente ditos, curadores do mal, e os Caraíbas, autoridade muito maior, que tinham a capacidade de convencer o grupo e lhe fazer acreditar que eram profetas. O próprio Fernão Cardim apresenta a distinção ao afirmar que os indígenas consideravam os xamãs como os curadores de suas enfermidades, mas sem poderes sobrenaturais, diferentemente, os Caraíbas faziam coisas estranhas à natureza e tinham dons proféticos. Esses recebiam o título de Santidade e, por isso, eram venerados e temidos (CARDIM, 1980; CLASTRES, 1978). Nas descrições das cerimônias, os cronistas e padres referem-se à figura do grande Xamã, i.e, o Caraíba. Sobre os Caraíbas, ver Léry (2007). Sobre A hierarquia dos xamãs, ver Clastres (1978). Cabe destacar que a palavra “caraíba” também fora utilizada pelos tupis do litoral para denominarem inicialmente os brancos portugueses, por lhes apresentarem coisas maravilhosas (armas, navios e outros instrumentos). Os jesuítas também foram chamados pelos indígenas de caraíbas “provavelmente em razão do impacto da ação catequética e do ânimo fervoroso das pregações inacianas”. Tais fatores fizeram os tupis atribuírem aos recém-chegados o nome de caraíbas por associarem as “maravilhas” que eles traziam aos poderes extraordinários dos homens especiais da sua cultura, os seus caraíbas (VAINFAS, 2000; ANCHIETA, 1988)

⁶¹ Livro Segundo, no qual se referem as maravilhosas vidas, & virtudes de muitos Religiozos, que aqui forão Naviços, e fundarão a Santa província do Brasil.

havian miedo, porque pensavan que nuestro cantar les daria la muerte, otros por el contrario holgavan mucho e venían a nuestro tañer e cantar y baylar, donde venían viejos e viejas que era para espantar, siendo éstas por quien ellos se rigen (PIRES, 1956, p. 387).

Com a chegada dos conquistadores, a cruz levantada substituiu o maracá, os cantos e danças indígenas foram tão somente adaptados aos louvores ao Deus cristão, e a figura do bispo substituíu a sua mais importante personagem nas cerimônias, o “Pajé-Açú”, o Caraíba, o Grande Profeta. A estratégia em representar exatamente da mesma forma as cerimônias realizadas pelos indígenas tinha a intenção de confundir e convencer o grupo de que a verdadeira santidade estava sendo-lhes apresentada. Ao se apropriarem dos rituais e dos elementos imagéticos e representativos da cultura ameríndia, os jesuítas desconstruíam as suas crenças e as reconstruíam com elementos sincréticos, especialmente a simbologia do pajé, inculcando-lhes o conteúdo cristão. Entretanto, é importante observar a prática que, embora se apresentasse como uma estratégia eficiente para o trabalho dos padres, não foi amplamente aceita. Houve resistências, amparadas na memória do grupo.

As narrativas expressas nos documentos dos padres e dos viajantes revelam-nos muitos elementos comuns entre as culturas – ameríndia e europeia – em maior, ou menor grau de abstração. Intencionalmente, ou não, os escritos apontam-nos aproximações entre as manifestações religiosas ameríndias e os elementos cristãos, como, por exemplo, nos trechos em que explicam as santidades, é possível extrairmos ideias também cristãs como: promessas de um paraíso e de descanso para a alma (salvação), poderes divinos, materialização de divindades e catarse. As práticas e rituais consolidados constituíam-se em um panteão de divindades intermediárias entre o mundo espiritual e material e nos levam a afirmar que havia, sim, uma ideia do divino muito próxima aos conceitos cristãos. A partir desse contato inicial, os jesuítas elaboraram estratégias sincréticas para aproximação e doutrinação dos nativos, as quais atingiram, diretamente, a memória dos grupos.

3.4. IDOLATRIA AMERÍNDIA

Apesar de negarem as práticas religiosas indígenas, os jesuítas incidiam na contradição quando, em muitos de seus relatos, expunham os rituais ameríndios e a influência dos pajés que, diziam eles, “falavam aos índios possuídos por espíritos”. Tais práticas religiosas eram balizadas pelas concepções judaico-cristãs. Os sermões, as correspondências, as pregações, ao revelarem as singularidades das práticas ameríndias, simultaneamente, imprimiam o olhar e o

imaginário europeu. Quando falavam sobre os ritos e magias praticadas pelos indígenas, os padres amparavam-se em concepções demonológicas mais próximas da realidade europeia. De tudo o que revelavam em suas cartas, transmitiam somente o que lhes era possível de interpretar a partir da concepção de religião que detinham.

No estudo que faz sobre “Idolatrias e Colonialismos”, Ronaldo Vainfas apresenta uma importante discussão sobre a demonização da alteridade ameríndia. Mergulhada em elementos demoníacos, a noção judaico-cristã de idolatria encontraria na América um lugar privilegiado⁶², direcionando os registros etnográficos e as atitudes europeias em face do outro. Para Vainfas, segundo o olhar dos colonizadores, “a idolatria, como o diabo, estaria em toda parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização das rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música [...]” (VAINFAS, 1986, p. 26).

A idolatria permeava o ser e o fazer indígena, suas relações, sua forma de pensar o mundo. Serge Gruzinski define-a como o conjunto de crenças, práticas, gestos, palavras, objetos. Para o autor, a idolatria:

[...] funda a representação do real e a manipulação da realidade assim concebida. É ao mesmo tempo um procedimento intelectual, no sentido de que envolve memória, interpretação, deciframento e previsão. É, por isso mesmo, um saber que serve para pensar o corpo, o tempo, o espaço, o poder, as relações domésticas e a sociabilidade. É, de modo mais geral, um conjunto de códigos, uma gramática cultural que organiza toda a relação com o real concebida e percebida pelos indígenas (GRUZINSKI, 2003, p. 252).

A idolatria não era atrelada exclusivamente à religião. Ela contemplava todo o cotidiano da vida colonial e resistia no interior das casas, no viver da comunidade e nas atividades econômicas tradicionais. A idolatria, para além dos limiares religiosos, das cerimônias e ritos, também definia a relação com a produção, com o tempo e com o espaço. A sua linguagem é social, na medida em que era envolvida por fórmulas que se expressavam nas relações de parentesco e de classe, predominantes nas sociedades indígenas (GRUZINSKI, 2003). Por outra parte, é também importante acrescentar o entendimento de Ronaldo Vainfas, o qual, ao contrário da concepção colonialista, atualiza a compreensão da idolatria como expressões de um grupo que resiste culturalmente à situação colonial a que foi submetido, idolatria entendida não apenas como expressões de traços religiosos, mas concebida mais amplamente:

⁶² Para Vainfas (1990/1991), a idolatria, no contexto colonial, está integrada aos discursos de ilegitimação do outro cultural. Na concepção judaico-cristã, ela é carregada de juízos morais e estigmas diabolizantes.

[...] como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria se pode referir a um domínio em que a persistência e a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade já muito destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material (VAINFAS, 1990/1991, p. 105).

Para ele, a idolatria “Parecia florescer com vigor onde mais fluida e incerta se manifestava a presença do colonialismo e da Igreja” (VAINFAS, 1990/1991, p. 111). Nesse contexto, acabava por se apresentar como algo novo na medida em que, com o processo de aculturação, assimilava conceitos e valores colonialistas, dentre eles, os valores cristãos.

Embora a idolatria pré-hispânica tenha diminuído ao longo do século da conquista, não devemos, por isso, considerar que as massas estiveram completamente cristianizadas no século XVI, mesmo que as práticas públicas e as cerimônias comunitárias não pudessem ignorar as formas cristãs, os rituais da Igreja coexistiam, em muitos lugares, com as práticas autóctones (GRUZINSKI, 2003). Embora estivesse referindo-se à América Espanhola, podemos tomar a afirmação de Gruzinski para o contexto da colonização na América Portuguesa. Tomemos como exemplo as práticas religiosas indígenas expressas em suas cerimônias — já mencionadas — e nas migrações em busca de uma terra onde, além de se verem livres de perseguições dos brancos, ainda usufruiriam de grandes prazeres.

3.5. A TERRA SEM MAL OU “O BOM LOGAR”

O sistema de crenças dos Tupi, assim como dos demais povos tupi-guarani, fundamentava-se em questões de ordem teológica e cosmológica, cujo centro estava na “Terra sem Mal”. O alcance do paraíso pela procura da terra sem males, que estaria no centro da superfície terrestre (FERNANDES, 1949; VAINFAS, 1995), pode ser justificado não apenas pelos movimentos migratórios, em decorrência do esgotamento dos recursos naturais ou vencimento do prazo útil de suas malocas, como também, por um caráter religioso, de movimento messiânico⁶³. Para Fernandes (1949), os fatores religiosos e as sanções morais a eles correspondentes podem ser considerados formas específicas de controle do comportamento: “Recebendo um caráter religioso, o movimento comunicava aos indivíduos

⁶³Clastres (1978) aponta dois tipos de movimentos que, embora confundidos sob o termo único de “messianismo”, apresentaram características distintas: o movimento de caráter exclusivamente religioso, denominados pela autora de movimentos proféticos (a busca da Terra sem Mal), e outro unicamente político (resistência aos espanhóis ou aos portugueses). Ambos tinham os Caraís como autores principais. Nesse contexto, abordaremos os movimentos proféticos dos Tupinambá.

um estado de tensão emocional permanente e dava-lhes uma crença profunda nos poderes mágicos pessoais, adquiridos por meio das cerimônias mágico-religiosas” (FERNANDES, 1949, p. 33).

As longas jornadas realizadas pelos Tupi fazem-nos pensar no sentido maior que os movia, a ponto de esses grupos submeterem-se a todos os tipos de sacrifícios, materiais e sociais. Os estudos sobre o tema são controversos e giram em torno de duas questões. A primeira compreende os movimentos migratórios em busca da Terra sem Mal, originalmente indígena, intocada por séculos e de caráter fundamentalmente religioso, a exemplo dos trabalhos realizados por Curt Nimuedajú (1914), Alfred Métraux (1928) e Hélène Clastres (1975). A segunda questão busca compreender se os movimentos migratórios dos tupi em busca da Terra sem Mal, documentados desde o século XVI, mantiveram alguma relação com a expansão colonialista ou se explicam unicamente por razões intrínsecas à cultura tupi-guarani, como mostra, por exemplo, os trabalhos de Florestan Fernandes (1949, 1975) e Ronaldo Vainfas (1990/1991, 1995).

Apesar de reconhecer a conexão entre as migrações tupi-guarani anteriores ao século XVI e a busca da Terra sem Mal por motivações religiosas, Vainfas (1995) defende a necessidade de acrescentar a esse fenômeno as motivações demográficas e sócio-econômicas, uma vez que o sistema religioso daqueles grupos dependia, também, delas:

[...] seria demasiado imprudente reduzir as manifestações religiosas dos tupi relatadas nas crônicas quinhentistas à simples assimilação, à moda indígena, do cristianismo colonialista. Impossível negar ‘as origens indígenas’ da busca da Terra sem Mal, embora também seja difícil desconhecer, como se demonstrará adiante, que diversos movimentos absorveram elementos ocidentais em sua mensagem e estrutura (VAINFAS, 1995, p. 45).

Vainfas ainda defende a insustentabilidade da ideia de que o profetismo tupi não apresentava relações diretas, diga-se históricas, com a incursão do colonialismo. Para o autor, a própria inversão das migrações, que antes visavam o litoral e, depois, voltaram para o interior, é uma clara comprovação do quão decisiva foi a chegada dos portugueses nas manifestações e práticas religiosas dos nativos. O próprio discurso dos profetas indígenas, de conteúdo anticristão e antiescravista, denunciava isso. A busca da terra sem mal, que moveria as migrações indígenas, funcionaria, também, como atitude anticolonialista, pelos menos após o descobrimento.

Na carta escrita sobre as informações do Brasil, em 1549, o Pe. Manoel da Nóbrega relatou que os indígenas “não têm conhecimento de Glória nem inferno, sómente dizem que

depois de morrer vão descansar a um bom lugar” (NÓBREGA, 1988, p. 100). A despeito do desconhecimento dos Tupi em relação aos “lugares cristãos” concebidos como céu e inferno, Nóbrega admite que os Tupi – especificamente os Tupiniquins e Tupinambá sobre os quais trata na carta – acreditavam em um lugar onde haveriam de descansar, lugar da juventude eterna, abundante em alimento e de grande felicidade. Embora não fosse reconhecidamente o céu dos cristãos, os nativos também nutriam a esperança de desfrutarem de um lugar especial, motivados por uma razão religiosa, mas também, por uma rejeição à sujeição desse povo ao regime colonialista. Para tanto, submetiam-se a longas e duradouras jornadas, rumo à prometida Terra sem Mal. Seguiam em grandes números, levando seus velhos e crianças, sacrificando seus corpos. Ninguém ficava para trás.

Reconhecido o caráter político e social dos fenômenos migratórios, a Terra sem Mal era lugar de descanso da alma. Nesse sentido, a fala de Nóbrega revela-nos que os indígenas também acreditavam em uma vida após a morte em que aqueles que cumpriam as normas sociais fariam dela bom usufruto, enquanto que os temerosos e covardes haveriam de viver com o *anhangá*, onde teriam sofrimento eterno. Sobre a imortalidade da alma, Jean de Léry afirmou:

Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Ao contrário as almas dos covardes vão ter com *Ainhãn*, nome do diabo, que as atormenta sem cessar (LÉRY, 2007, p. 207).

Ele conclui que “[...] apesar de sua cegueira, admitem não só existir no homem um espírito que não morre com o corpo, mas ainda a felicidade ou a desgraça no outro mundo” (LÉRY, 2007, p. 209). Entretanto, conforme a ideia da alteridade, do século XVI, os colonizadores e religiosos não aceitavam a complexidade religiosa implícita nessas crenças, que já comportavam os conceitos de imortalidade, Diabo, inferno, paraíso, terra prometida, bem e mal, só que nomeados na língua tupi.

Ainda sobre a imortalidade da alma e sobre a promessa de um “bom lugar”, a narrativa de Fernão Cardim confirma as palavras de Léry: “[...] mas sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra coisa senão bailar [...]” (CARDIM, 1980, p. 87).

As razões que levavam os indígenas a alcançarem o “bom lugar” eram completamente distintas das dos portugueses, para não dizer que eram justamente o mote de quase todo o

trabalho missionário. No entanto, não podemos deixar de admitir que o fundamento da crença cristã os ameríndios possuíam, — a necessidade de levar a alma a um bom descanso — o que não significa dizer que acreditavam nos lugares cristãos — Céu/Inferno — mas que apenas acreditavam. Aos missionários, cabia apenas apresentar-lhes as “verdadeiras razões”, as razões cristãs da salvação.

Viveiros de Castro (2002) afirma que o obstáculo a ser superado pelos jesuítas não era, necessariamente, a presença de uma doutrina inimiga, mas sim, conforme afirmavam os padres, dos seus “maus costumes”. Os principais eram o canibalismo, as guerras, as bebedeiras, a poligamia e ausência de uma autoridade centralizada; costumes que correspondem ao cerne da discussão de Viveiros de Castro, que apresenta o importante estudo sobre a “inconstância da alma selvagem”, sobre o que ele afirma que a inconstância dos Tupinambá “trata-se sem dúvida de algo bem real, mesmo que queira parecer outro nome; se não um modo de ser, era um modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos dos missionários” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 190). Esse nome pode ser entendido como a memória coletiva de um grupo; memória que se mantém sem uso da escrita, pois tinha a palavra como forma de fazer durar seus costumes e normas grupais. Entendemos o modo de viver dos povos indígenas como o modo de conservar e transmitir as vivências de uma sociedade eminentemente coletivista.

3.6. DE BOCA EM BOCA: A MEMÓRIA COLETIVA DOS GRUPOS INDÍGENAS

Iniciamos esta discussão afirmando, conforme Le Goff, que “o conceito de memória é crucial” (LE GOFF, 2012, p. 405) e vamos adiante: o conceito e a vivência de memória são cruciais não só para as sociedades que dominam a escrita, mas, sobretudo, para as sociedades ágrafas. Diferentemente dos filósofos e retóricos do Velho Mundo, os quais, há muito, vinham desenvolvendo conceitos sobre a memória e suas diferentes técnicas (a *ars memoriae*), os indígenas não construíram um conceito de memória para si. A memória concentrava-se no viver e no fazer do homem indígena, vinculava-se à sobrevivência do grupo e tinha por finalidade rememorar o passado, uni-lo ao presente como forma de resistir à condição humana de finitude. Viver, aprender e lembrar eram condições fundamentais para o funcionamento do modo de vida grupal. Os ameríndios tinham a consciência de que, por e pela memória, manteriam viva a tradição tribal. Por outras palavras, podemos dizer que a memória vivida pelos indígenas encontrava-se no campo empírico e era transmitida por meio

da tradição oral⁶⁴, enquanto que, para os europeus⁶⁵, mais especificamente os letrados, ela era vivida, pensada e registrada.

Em sociedades com características tão dessemelhantes, a memória ligada à vida social assume funções distintas, e a sua apreensão está diretamente relacionada ao modo como se organiza cada ambiente social e político. Ela é adquirida por meio de regras retóricas, imagens e textos que, de alguma forma, traduzem o passado apropriando-se do tempo (LE GOFF, 2012). O pensamento de Le Goff traduz bem a realidade vivenciada por ameríndios e europeus, para os quais o entendimento da memória apresentava-se de maneira distinta e complexa.

“Ao passo que os selvagens nada podem comunicar-se entre si a não ser pela palavra, nós, ao contrário, podemos nos entender e dizer nossos segredos, por meio da escrita[...]”, escreveu Léry (2007, p. 206), convencido de uma superioridade que lhes foi concedida por Deus perante os nativos que nada sabiam das letras e da ciência.

Outra narrativa que demonstra a pouca credibilidade na memória oral pode ser também encontrada nos escritos de Fernão Cardim. Ao falar sobre os mitos de origem dos “Índios do Brasil”, o padre considerou a explicação confusa, isso porque os indígenas não registravam os seus conhecimentos por meio da escrita: “Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escripturas, nem caracteres, a tal noticia é escura e confusa” (CARDIM, 1980, p. 87).

As narrativas apresentam-nos o claro entendimento dos europeus de que a escrita era fundamental para a veracidade da palavra. Não por acaso, Le Goff (2012) alertou que, no estudo da memória histórica, deve ser dada especial importância às diferenças entre as sociedades de memória essencialmente oral e sociedades de memória essencialmente escrita, bem como às fases de transição da oralidade à escrita.

Amparado nos estudos do antropólogo britânico Jack Goody (*Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du bagre*), Le Goff afirma que essa diferenciação entre culturas oralizadas e culturas escritas, no que concerne às

⁶⁴ Tradição oral compreendida por tudo o que se transmite pela boca e pela memória. Pode ser um saber difuso em cada sociedade, transmitido amplamente pela educação e em favor das circunstâncias práticas da vida; conhecimentos especializados, porém não sujeitos a uma forma fixa de expressão nem socialmente reservados, podem, entretanto, ser a realidade de um número mais restrito de pessoas, que serão, a esse respeito, os informadores privilegiados (MONIOT, 1979).

⁶⁵ Não podemos deixar de considerar que na Europa do século XVI, grande parte da população não sabia ler, e os que sabiam tinham pouco acesso à escrita. Dessa forma, a transmissão da memória dos grupos era transmitida, também, por meio da oralidade. As atividades mnemônicas foram amplamente utilizadas pela Igreja como estratégias (imagem e oralidade) de conversão e doutrina. Nesse sentido, referimo-nos aos europeus letrados que chegaram à América Portuguesa, sobretudo os cronistas, bem como os missionários jesuítas e de outras Ordens Religiosas.

funções atribuídas à memória, parece estar fundamentada “no fato de as relações entre estas culturas se situarem a meio caminho de duas correntes igualmente erradas pelo seu radicalismo” (LE GOFF, 2012, p.410). Enquanto uma considera que todos os homens possuem as mesmas possibilidades, a outra mantém a distinção, implícita ou explícita, entre o ‘eles’ e ‘nós’. Segundo o mencionado autor: “A verdade é que a cultura dos homens sem escrita é diferente, mas não absolutamente diversa” (LE GOFF, 2012, p. 410); condição que pode ser vista na organização social e histórica vivenciada por ameríndios e europeus no contexto da colonização portuguesa e que buscamos discutir ao longo deste trabalho.

A designação de memória coletiva na perspectiva de Le Goff⁶⁶ é a memória dos povos sem escrita; para ele, “a atividade mnésica fora da escrita é uma atividade constante, não só nas sociedades sem escrita como nas que a possuem” (LE GOFF, 2012, p. 410). Segundo o autor, nas sociedades ágrafas, a memória coletiva é cristalizada mediante a tentativa de fundamentar a existência das etnias ou das famílias, i.e., dos mitos de origem:

Nestas sociedades sem escrita, há especialistas da memória, homens-memória: ‘genealogistas’, guardiões dos códices reais, historiadores da corte, ‘tradicionalistas’ [...]. Mas também ‘chefes de família idosos, bardos, sacerdotes’ segundo a lista de Leroi-Gourhan, que reconhece a esses personagens, ‘na humanidade tradicional, o importantíssimo papel de manter a coesão do grupo’ (LE GOFF, 2012, p. 411).

O autor baseou-se nos estudos do antropólogo britânico Siegfried Frederick Nadel, quando, ao estudar os nupes da Nigéria, atribuiu uma distinção entre dois tipos de história: a que se estabelece com base em critérios objetivos e universais concernentes à suas relações e sucessão, denominada por “objetiva”, e, em contraparte, a “ideológica”, a qual descreve e ordena os fatos conforme certas tradições estabelecidas. Le Goff acrescenta que essa segunda história corresponde à memória coletiva e “volta-se de preferência para os ‘primórdios do reino’” (LE GOFF, 2012, p. 411). Argumenta ainda que, nessas sociedades sem escrita, há especialistas da memória, i.e, “historiadores”, guardiães dos códices reais, os quais são, simultaneamente, os depositários da história “objetiva” e “ideológica”. No entanto, os chefes de famílias, sacerdotes e anciãos também participam do importante papel de guardarem a memória do grupo e manter a coesão desse, conforme também anunciado por Leroi-Gourhan.

Ao retomarmos a discussão proposta por Leroi-Gourhan (2002), é possível afirmar que todo o conhecimento produzido pelo grupo constitui o elemento vital de sua unidade e

⁶⁶ Nessa discussão, tomamos de empréstimo o conceito de “memória étnica/coletiva” apresentado por Jacques Le-Goff. Quando falamos da memória dos grupos indígenas, referimo-nos a uma memória transmitida, por meio da oralidade, entre os indivíduos de um mesmo grupo.

personalidade, sendo a transmissão desse capital intelectual a condição indispensável à sobrevivência material e social do grupo. Para o autor, essa transmissão corresponde à hierarquia das cadeias operatórias, isto é, “à memória familiar comum”, que corresponde a todos os acontecimentos materiais e morais da vida cotidiana e que são inscritos na memória pessoal dos sujeitos durante a infância. Entretanto, para o autor, o mesmo não ocorre com o que diz respeito às práticas menos frequentes ou excepcionais do grupo em que, nas sociedades sem escrita, eles recorrem à memória de autênticos especialistas, como os acima mencionados por Jacques Le-Goff.

Embora tivessem guardiões específicos da memória, a preocupação desses homens ágrafos não estava em transmiti-la palavra por palavra, nem criavam diante disso estratégias de uma aprendizagem mecânica, haja vista que a apresentavam numa dimensão narrativa, atribuindo-lhe mais liberdade e mais possibilidades de criação (LE GOFF, 2012).

A psicóloga Josaida Gondar, afirma que “Nas sociedades de memória oral, onde o privilégio é concedido à dimensão narrativa, as lembranças são em geral reconstruídas por aquele que narra, não sendo apreciada a memorização mecânica” (GONDAR, 2008, p. 02).

Diferentemente dos povos que escreviam, cujas práticas de memorização e conservação eram fundamentadas na reprodução mnemônica de palavra por palavra, para os povos sem escrita, a prática da boa memória consistia na liberdade de criar, isto é, de rememorar os fatos de maneira livre, com toques criativos do narrador, sem perder, no entanto, a essência e a finalidade da transmissão do acontecimento que estivesse sendo lembrado.

Isso não significa afirmar que a conservação da memória pelos europeus não poderia, também, ser feita por um ato criador narrativo. O que ocorre é que, para os indígenas, a memorização ocorria de maneira “mais livre”, visto que, diferentemente do colonizador, a conservação da memória dava-se apenas pela oralidade, enquanto que, para os habitantes do Velho Mundo, ela poderia ocorrer tanto pela escrita quanto pela oralidade, razão que nos leva a pensar que tratavam de conservá-la/transmiti-la com maior rigor da palavra.

Em consideração à afirmação de Jacques Le Goff (2012), de que a memória é a propriedade de conservar certas informações e remete primeiramente o indivíduo a um conjunto de funções psíquicas permitindo-lhe atualizar impressões ou informações passadas, ou reinterpretadas como passadas, podemos entender que, embora seja inicialmente composta por experiências pessoais, ela assume caráter coletivo pelo fato de compartilhar essas experiências com o corpo social. Nas sociedades indígenas, a memória e/ou a conservação da memória são elementos constituintes da organização grupal, isso porque, como se sabe, esses

povos eram ágrafos e todo o conhecimento construído pelo grupo era repassado, primordialmente, por meio da fala e dos seus ritos. Não por acaso, os velhos (líderes do grupo), sujeitos responsáveis pelo ensinamento ao grupo, tinham por principal característica a capacidade de falar por longos períodos, eram exímios oradores. José de Anchieta reconheceu a importância que os ameríndios davam à palavra comparando-os aos romanos:

Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons línguas e lhes chamam senhores da fala e um bom língua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou a outra, e é senhor de vida e morte e ouvem-no toda uma noite às vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom língua e eloqüente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande homem e língua (ANCHIETA, 1988, p. 441).⁶⁷

Os talentos oratórios não eram apenas uma condição para que fossem reconhecidos como líderes, eles eram, também, um meio do poder político e um meio de conservação da memória grupal. Isso porque, conforme nos atesta Moniot (1979), a tradição que as sociedades sem escrita buscam manter não é neutra, ela permanece por meio de pessoas que vivem em sociedade e como tal se comportam.

O valor atribuído aos talentos oratórios implica a importância que deveria ser dada ao ouvir. A palavra precisava ser apreciada, encontrar lugar no coração e na mente do outro a fim de que permanecesse entre as gerações orientando-lhes sobre como seguir a vida que seus ancestrais tiveram. Os principais das aldeias passavam horas seguidas falando de seus antepassados. De madrugada, no raiar do dia, a primeira coisa a fazer era sair de casa em casa levando orientações ao grupo que não resignava a ouvi-lo atentamente. Conforme explicou o Pe. Fernão Cardim:

[...] e pelas madrugadas há um principal em suas ocas que deitado na rede em espaço de meia hora lhes prega, e admoesta que vão trabalhar como fizeram seus antepassados, e distribui-lhes o tempo, dizendo-lhes cousas que hão de fazer, e depois de alevantado continua a pregação, correndo a povoação toda (CARDIM, 1980, p. 89).

Jean de Léry escreveu sobre o quanto apreciavam a palavra, pois eram bons ouvintes: “Lembro mais uma vez que os selvagens não costumam interromper os discursos de ninguém, por isso me ouviram atentos pelo espaço de meia hora proferindo apenas de quando em

⁶⁷ Informação da Província do Brasil Para Nosso Padre – 1585.

quando a sua interjeição: *Teh*⁶⁸ (LÉRY, 2007, p. 220). Tal qual os chefes ameríndios, Léry também se preocupou em pregar-lhes pelo mesmo espaço de tempo sem que fosse interrompido. O ouvir constituía o ato necessário para que a memória pudesse durar. Repetir continuamente a oratória era condição fundamental para que a memória do grupo fosse absorvida. Indígenas e europeus tinham consciência de que a repetição era um forçoso exercício mnemônico sem a qual a permanência do grupo, sobretudo para os indígenas, estaria ameaçada. Contudo, diferentemente dos europeus, esse exercício não era condição fundamental, uma vez que os oradores ameríndios mantinham a liberdade no falar, ou seja, não se preocupavam em transmitir o fato sempre da mesma forma.

A formação da memória coletiva dos ameríndios está, sobretudo, presente na concepção que tinham da guerra e da sede por vingança, mas também se apresentava em suas concepções religiosas e em seus medos. Na carta que escreveu “sobre as coisas naturais de São Vicente”, o Padre Anchieta preocupou-se em descrever minuciosamente as coisas da terra. Dentre as descrições da fauna, da flora, dos costumes nativos, o padre faz menção ao temor dos índios de seres sobrenaturais que viviam pelas florestas. Embora acuse serem “demônios”, é notório que esses elementos, ainda hoje existentes no imaginário do povo brasileiro, correspondiam a uma memória transmitida entre os povos. Nota-se:

E' cousa sabida e *pela bôca de todos corre* que há certos demonios, a que os Brasis chamam corupira, que acometem aos Indios muitas vezes no mato, dão-lhes açoites, machucam-os e matam-os. São testemunhas disto os nossos Irmãos, que viram algumas vezes os mortos por eles. [...] Há também nos rios outros fantasmas, a que chamam Igpupiára, isto é, que moram n'agua que matam do mesmo aos Indios [...] Há também outros, máxime nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios e são chamados boetatá, que quer dizer 'cousa de fogo' (ANCHIETA, 1988, p. 138).⁶⁹

“**Pela boca de todos corre**”, com essa expressão, é possível observar a importância dada pelos indígenas à transmissão de seus costumes por meio da oralidade. Os mitos, os cânticos, as crenças, tudo, enfim, passava pela “boca” e corria entre os demais.

A perpetuação dessa memória coletiva é também possível de ser notada em seus mitos de origem. Segundo Le Goff (2012), as cosmogonias primitivas foram, por vezes, complementadas por cataclismos cósmicos, tais como tremores de terra, desabamentos e

⁶⁸ *The, Tho*: expressões utilizadas pelos Tupinambá como interjeições de espanto.

⁶⁹ Ao Padre Geral, de São Vicente, ao Último de maio de 1560.

epidemias, porém os mais frequentes estão relacionados aos mitos do Dilúvio, fato que também é observado entre as narrativas dos povos indígenas da América.

Jean de Léry narrou o mito diluviano contado pelos indígenas e, embora tenha reconhecido a semelhança com o das Escrituras Sagradas, não o reconheceu como verdade, justificando o fato de o mito apresentar características diferentes das do mito cristão, ou seja, do mito original, por lhes faltar o conhecimento da escrita.

Celebram ainda em suas canções o fato das águas terem transbordado por tal forma em certa época, que cobriram toda a terra, afogando todos os homens do mundo, à exceção de seus antepassados que se salvaram trepando nas árvores mais altas do país. Este último ponto, que muito se aproxima das Santas Escrituras, tive a oportunidade de ouvir inúmeras vezes. É verossímil que de pais e filhos ouvissem contar alguma coisa do dilúvio universal e do tempo de Noé e tiveram deturpado a verdade, como hábito que é dos homens; e isso, é tanto mais natural, quanto, como vimos, não tendo nenhuma espécie de escritas, difícil se lhes torna conservar a pureza dos fatos ao transmiti-lo [...] (LÉRY, 2007, p. 216).

Um relato semelhante é narrado por Nóbrega na carta enviada ao Dr. Navarro em 1549. Acerca da cosmogonia indígena, sobre a qual os nativos atribuíam a origem de seu povo, escreveu⁷⁰: “[...] Sabem do dilúvio de Noé, bem *que não conforme a verdadeira história*; pois dizem que todos morreram, excepto uma velha que escapou em uma árvore” (NÓBREGA, 1988, p. 91, grifo nosso). Em outra carta escrita no mesmo ano, em que apresenta informações gerais sobre a terra, ao falar sobre os “índios” Carijós e Goyanazes, prossegue afirmando a presença da memória:

Têm memoria do dilúvio, porém falsamente, porque dizem que cobrindo-se a terra d’água, uma mulher com seu marido subiram em um pinheiro e, depois de mingoadas as águas, se desceram, e destes procederam todos os homens e mulheres (NÓBREGA, 1988, p. 100-1, grifo nosso).

As narrativas apresentadas, implicitamente, como a fala de Léry ou, explicitamente, como a de Nóbrega, transparecem a forte presença de uma memória nas comunidades indígenas. “Sabem do dilúvio” e “têm memória do dilúvio” expressam que esses grupos apropriaram-se do mito e o repassaram entre as gerações. Apesar desse reconhecimento, a

⁷⁰Segundo Serafim Leite, a narração do Dilúvio aparece de distintas formas na Etnologia indígena brasileira: “Há pelo menos cinco: a dos Tupi, a dos Caxinuá, a dos Padauri, a dos Bororó e a dos Pamarí”. Junto a essa tradição, associa-se a lenda de Zumé (Thomé): “Nóbrega assinala essa crença, o que levou erradamente alguns a supor que foram os Padres os autores da lenda. Está provado que a tradição de Zumé é anterior à chegada dos jesuítas” (LEITE, 2004, p. 231).

memória indígena é compreendida como impura, falsa, confusa, mesmo diante da semelhança com a narrativa cristã.

Em 1584, Anchieta também descreveu o conhecimento do mito por parte dos indígenas e atribuiu a narrativa confusa ao fato de passarem de boca em boca ou, nas próprias palavras do padre, de mão em mão:

Têm alguma notícia do dilúvio, mas muito confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores *e contam a história de diversas maneiras*. Também lhes ficou dos antigos notícias de uns dois homens que andavam entre elles, um bom e outro mau, ao bom chamavam Çumé, que deve ser o apóstolo S. Tomé, e este dizem que lhes fazia boas obras mas não se lembram em particular de nada (ANCHIETA, 1988, p. 340, grifo nosso).⁷¹

Ainda que os mitos fossem preservados na memória coletiva do grupo, os jesuítas viram a necessidade de adaptá-los aos conteúdos cristãos europeus, ou seja, de ensinar-lhes a verdadeira história. O padre Vicente Rodrigues, ao explicar sobre o seu trabalho missionário na colônia, afirmava:

[...] explico a criação do mundo, a encarnação do Filho de Deus, e o dilúvio, do qual têm elles noticia pela tradição de seus ascendentes e ainda fallo do dia de juízo, de que muito se admiram por ser cousa em que nunca ouviram falar (RODRIGUES, 1988, p. 160).

José de Acosta (1590) preferiu não dar importância à explicação indígena sobre as suas origens. Ao contrário dos relatos anteriores, ele viu na “confusa” interpretação a possibilidade de, em vez de um dilúvio universal, conforme consta nas Escrituras, ter ocorrido uma espécie de inundação particular. O Padre não negou a existência do fato, embora tenha duvidado de que pudesse ser o mesmo evento da história bíblica:

Saber o que os mesmos índios sabem contar de seus princípios e origem não é coisa que importa muito, pois mais parecem sonhos [...]. Há entre eles notícias comuns sobre o dilúvio, mas não se pode bem determinar se o dilúvio a que se referem é o universal, que conta a divina escritura, ou se foi algum outro dilúvio, ou inundação particular das regiões em que moram: mas de que essas terras, homens espertos dizem que se veem sinais claros de ter havido alguma grande inundação (ACOSTA, 1590, p. 82).

É importante retomarmos a afirmação de Le Goff, de que a memória transmitida pelas sociedades sem escrita não implica necessariamente que ela seja comunicada palavra por

⁷¹ Informações do Brasil e de suas capitanias - 1584.

palavra. A memória coletiva dessas sociedades raramente utilizava-se de processos mnemotécnicos e, por isso, funcionavam segundo uma reconstrução generativa e não conforme processos mecânicos de memorização (LE GOFF, 2012). Os homens-memória personificados nas figuras dos pajés tinham por compromisso manter viva a origem do seu povo, seus mitos, suas crenças e suas técnicas, ainda que sua difusão fosse mais criadora do que repetitiva. Razão, para Le Goff (2012), que emerge da vitalidade da memória entre os povos sem escrita.

Característica das sociedades ágrafas, a tradição oral é constituída pelos mitos, crenças e histórias. É, portanto, o registro da memória e instrumento de transmissão de sua cultura (SILVA; FREIRE, 2009). Até a chegada dos colonizadores, as comunidades ameríndias mantiveram-se organizadas pela oralidade. As relações sociais por elas estabelecidas ocorriam por meio da troca de experiências e dos saberes acumulados e preservados pelos anciãos. A palavra constituiu um importante elemento utilizado pelos ameríndios na educação de seus filhos. Por meio dela, criaram seus mitos e ritos, estabeleceram as relações grupais e mantiveram a memória coletiva do grupo, repassando-a para a tradição oral.

A palavra tinha uma razão fundamental nas sociedades indígenas, e claro está que os chefes de cada grupo é que tinham o dever e o poder de pronunciá-la. Junto às sociedades primitivas não se deve perguntar “quem é seu chefe?”, mas, antes, “quem é, entre vocês, aquele que fala?” (CLASTRES, 1990, p. 107).

O modo de vida dos povos indígenas foi reconhecido pelos colonizadores como selvagem. Essas criaturas “bestiais” e “sem salvação” necessitavam da “compaixão cristã”. “É preciso salvá-los, afirmam os padres, fornecendo-lhes a memória do Bem que os selvagens esqueceram. Essa caridade católica, que tem a teologia portuguesa como fundamento e limite, significou seu fim” (HANSEN, 2003, p. 16). Significou a mudança dos seus costumes para uma cultura letrada, dominante. Significou a complexa alteração no modo de guerrear, de constituir famílias e de educar os seus filhos.

A forçada convivência com o europeu destruiu aspectos fundamentais da cultura e obrigou as comunidades ameríndias a criarem novos ritos e novas formas de vivenciar e socializar as suas memórias. No contexto colonial, foi possível presenciar a confluência de memórias ameríndias e europeias; a primeira, fundamentada nos mitos e cerimônias indígenas, e a segunda, cristalizada pelo cristianismo e todo o imaginário cristão com seus anjos e demônios em um processo de destruição dialética do conquistado pelo conquistador. O projeto colonizador português esteve intrinsecamente associado ao apagamento e, na

impossibilidade disso, na manipulação e reconstrução da memória indígena a qual os jesuítas insistiam em negar e, no entanto, implicitamente, permanecia presente em suas cartas.

4. A COMPANHIA DE JESUS NA AMÉRICA PORTUGUESA – DOCTRINA E CONVERSÃO NOS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS

[...] esperam-nos em suas aldeias e promettem fazer tudo quanto lhes dissermos.

(Manuel da Nóbrega, 1551)

No século XV, a Modernidade trouxe consigo o pensamento de um povo que não mais se reconhecia como único. A Era dos Descobrimentos surgiu, então, de um preocupante olhar sobre o novo. Vencidos os medos dos mares nunca antes navegados, um Novo Mundo foi descortinado aos europeus, e, com ele, novas formas de estabelecimento social, político e econômico. O reconhecimento do outro a partir de si, revelou ao homem do Velho Mundo a questão da humanidade que, sob distintos discursos, despertou nele sentimentos e anseios inimagináveis. Frente a esse pensamento moderno, escreveu Levi-Strauss em seu **Tristes Trópicos**, quando, em uma de suas expedições, adentrou pela primeira vez uma comunidade indígena:

Portanto, eu reviveria a experiência dos antigos viajantes, e, por meio dela, o momento crucial do pensamento moderno em que, graças aos grandes descobrimentos, uma humanidade que se julgava completa e concluída recebeu de repente, como uma contra-revelação, a notícia de que não estava sozinha, de que formava uma peça de um conjunto mais vasto, e de que, para se reconhecer, devia primeiramente contemplar nesse espelho a sua imagem irreconhecível da qual uma parcela esquecida pelos séculos iria lançar, só para mim, primeiro e último reflexo (LEVI-STRAUSS, 1996, p. 307).

Sob esse ponto de vista, cabe dizer que a Modernidade gerou o impulso das novas técnicas, da invenção da imprensa, das grandes viagens e navegações promovendo o contato com novos povos e culturas; fatores que concorreram para a necessidade de uma recriação de conceitos, bem como uma nova forma de pensar sobre a/na Europa. A respeito dessa mentalidade, podemos afirmar que os jesuítas foram partícipes desse processo, pois, como missionários influenciados por ideais humanistas, promoveram na América Portuguesa um forçado (des)encontro entre culturas.

4.1. O PENSAMENTO CATÓLICO EUROPEU NA AMÉRICA PORTUGUESA

A formação do pensamento católico não está desvinculado de um contexto histórico, econômico e social do Ocidente. O estudo sobre a Igreja Católica Apostólica Romana, bem como a sua atuação ao longo da história, não deve ser feito apenas sob o contexto filosófico-teológico, mas deve ser analisado sob as condições materiais, históricas e sociais em que ela está inserida, isso porque são notórias as diferentes formas de atuação da Igreja ao longo da história.

Além dos pressupostos de fé que já dispõe, o pensamento religioso cristão foi articulado também a partir de pressupostos da tradição grega. Segundo Azzi (1987), no final da Antiguidade, Agostinho fora influenciado diretamente pelo pensamento neoplatônico, e Tomás de Aquino (sec. XIII), já na Idade Média, apontou como suporte da sua concepção filosófico-teológica o pensamento aristotélico.

Na Modernidade, o pensamento religioso cristão sofreu grandes abalos em decorrência do movimento de Reforma Protestante, uma Reforma Católica que já estava em curso muito antes de Lutero separar-se de Roma, mas que foi estimulada e fortalecida pela convicção de que a Igreja tinha que se reformar por dentro a fim de contrapor-se às críticas protestantes e evitar a fuga de mais almas. O surgimento de novos movimentos espirituais católicos, a reforma das comunidades religiosas já existentes, a fundação de seminários, a redefinição da teologia católica e mudanças estruturais na instituição da Igreja Católica fizeram emergir uma igreja muito mais fortalecida, que teria uma atuação grandiosa na Europa e, sobretudo, no continente recém-descoberto, o Novo Mundo (DOWLEY, 2009).

Quando as potências europeias da época conquistaram as terras do além-mar, a Igreja viu a oportunidade de expandir as fronteiras do cristianismo. O Papa instruiu os Estados colonizadores, Portugal e Espanha, a converter os povos nativos e a fundar novas dioceses no território conquistado. Para Dreher (1996), o século XVI foi um século emblemático para a Igreja católica, um século de crise e de renovação, ou mesmo, um século de convulsão e de realinhamento para a cristandade. Para ele, compreender esse contexto histórico facilita compreender o tipo de cristianismo que os conquistadores impuseram, em especial, na América Ibérica.

O sentido religioso da Expansão Ultramarina e o seu empenho em converter novos fiéis ao cristianismo transmutar-se-iam na ideia de missão (VAINFAS, 2000). E, como sabemos, essa missão espiritual esteve intrinsecamente relacionada à conquista material, e, como afirmou Todorov, “é necessário dinheiro para fazer cruzadas” (TODOROV, 2003, p.

61). O processo organizatório da conquista foi, pois, um movimento complexo que envolveu questões econômicas, sociais e políticas. Segundo Hoornaert (1994), correspondeu à “expansão do sistema mundial capitalista”.

No contexto da América Portuguesa, importante destaque deve ser dado ao trabalho desenvolvido pelos padres da Companhia de Jesus, cujo objetivo apontava para a salvação das almas e maior glória de Deus. A Companhia de Jesus, por meio de seus missionários, foi a principal responsável pela organização da Cristandade Colonial, e os seus padres foram os mais expressivos divulgadores da fé cristã católica nos primeiros anos da formação brasileira (AZZI, 1987).

A primeira fase da história da instituição eclesiástica no Brasil esteve sob o regime do Padroado⁷², isto é, no direito de administração dos negócios eclesiásticos, concedido pelos papas aos reis portugueses, que se tornaram os chefes efetivos da Igreja do Brasil. Foi por meio desse regime que a expansão do catolicismo no Brasil foi financiada (AZZI, 1987; HOORNAERT, 1994). Para Azzi, conhecer a atuação do regime de padroado é importante para a compreensão do pensamento católico e a ordem estabelecida no período colonial. Sobre isso, afirma: “A doutrina do padroado sacralizava, por assim dizer, a união entre Igreja e Estado lusitano. À medida que o rei se tornava ao mesmo tempo figura política e religiosa, a Coroa lusa passava a ser símbolo tanto da Igreja como do Estado” (AZZI, 1987, p. 25).

A religião teria, pois, o papel de manter a unidade e a coesão social do Império Luso em expansão. Fé e cultura eram elementos que se interpenetravam, sem diferença, na prática, entre o pertencimento ao povo lusitano e a identidade católica. O modo de ser dos portugueses não se dissociava de sua convicção religiosa. Essa mentalidade portuguesa proveniente desde o tempo da Reconquista fora estendida para as colônias de além-mar. A missão evangelizadora e catequética da Igreja devia realizar-se sempre dentro dos padrões culturais lusitanos e dos interesses políticos da metrópole. União com o Estado significava efetivamente dependência (AZZI, 1987).

Igreja e Estado buscavam a unidade do poder, segundo Casimiro e Medeiros, “ora um pretendendo dominar o outro, ou efetivamente dominando, ora acordando campo de atuação e colaboração” (CASIMIRO; MEDEIROS, 2012, p. 11). Ao reconhecer a colaboração entre Igreja e Estado, não podemos deixar de mencionar que a dilatação da fé católica fora levada sob “a cruz e a espada”, como muitos estudiosos do assunto costumam afirmar, ou entre o “altar e o trono”, expressão utilizada por Casimiro e Medeiros, fato sobre o qual afirmam:

⁷² Vale lembrar que a segunda fase, dita imperial, também aconteceu sob o regime do Padroado, se bem que com outra conotação.

“Atuavam o trono e o altar com ações e motivações específicas, mas, apesar disso, colaboravam conformando um poder de presença eficaz, quase uno, dificultando o entendimento teórico da distinção entre os dois poderes” (CASIMIRO; MEDEIROS, 2012, p. 12).

Essa unidade entre Igreja e Estado foi amparada por um espírito que os movia, o espírito das cruzadas. As guerras de além-mar, sobretudo no continente africano, foram justificadas pelos lusitanos como instrumento de defesa da Cristandade. Na verdade, justifica Azzi (1987), todas as justificativas teológicas e filosóficas sobre guerras de conquista e expansão lusitana eram mecanismos utilizados para acobertarem os reais interesses políticos e econômicos do imperialismo lusitano.

No contexto das terras brasileiras, isso se dava pela justificativa de conversão e domínio do “gentio”. Riolando Azzi afirma que “[...] era através da sujeição do gentio, bem de acordo com o espírito das cruzadas, que a Coroa lusitana se propunha a evangelizar a nova terra brasileira” (AZZI, 1987, p. 100). Cabe mencionar que, também nas Novas Terras, o poder do Estado não foi dissociado do poder social nem do poder da Igreja. Nessa ação colonizadora e conquistadora, Igreja e Império Português estiveram sempre juntos (CASIMIRO; MEDEIROS, 2012).

No que concerne à atividade missionária nas novas terras, ou seja, em relação à atividade dos religiosos, Hoornaert (1994) afirma que as missões, também chamadas de aldeias ou reduções, compuseram um quadro organizatório muito importante na formação do Brasil. A experiência com os aldeamentos, segundo o autor, foi, talvez, a experiência mais válida que partiu da instituição eclesiástica, até hoje.

4.2. UM (DES)ENCONTRO ENTRE CULTURAS

Para além dos interesses políticos e econômicos que temos mencionado, não é possível negar que a atuação missionária dos jesuítas tinha como pretensão salvar a alma indígena em prol de seu maior lema, “Para maior glória de Deus”. Para tanto, os missionários mantiveram-se desejosos de formar o homem em sua completude, ou seja, corpo e alma. Esse pensamento era fruto de um entendimento da humanidade, construído durante a formação nos colégios e seminários, onde o pensamento humanista parecia propagar-se vigorosamente. Levar o cristianismo ao Novo Mundo e apresentar aos nativos o projeto salvacionista indicava que esses homens poderiam ser vistos como “iguais” diante de Deus, mas, somente diante dele, visto que, do ponto de vista humano, eles foram postos em uma condição desigual, inferior.

Embora estivessem motivados a levarem as “boas novas” aos nativos, não podemos afirmar que os padres estivessem preparados para reconhecerem a alteridade indígena, fato que provocou um (des)encontro entre culturas.

Nesse contexto, importa que abordemos o conceito de cultura, termo que nos remete a um complexo significado e que é alvo de inúmeras discussões antropológicas, mas que, segundo Roque de Barros Laraia, torna-se de extrema utilidade “para a compreensão do paradoxo da enorme diversidade cultural da espécie humana” (LARAIA, 2001, p. 07).

Para Linton (s/d), o conceito de cultura oferece duplo sentido. Como termo geral, ela pode ser compreendida como a herança social total da humanidade e, como termo mais específico, significa uma variante da herança social. Compreendida como um todo, a cultura compõe-se de um grande número de culturas, sendo estas particulares de um determinado grupo de indivíduos⁷³. Afirma Linton (s/d) que, sem a presença da cultura para conservar os feitos passados e moldar cada geração sucessiva ao seu padrão, o *Homo sapiens* nada mais seria que um *Simiidae* terrestre, um pouco mais superior em inteligência, mas ainda seria irmão do chimpanzé e do gorila.

Ante os distintos conceitos de cultura que os estudos antropológicos apresentam-nos, tomamos a definição apresentada por Laraia, para quem a cultura é compreendida como “um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Esse processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo” (LARAIA, 2001, p. 47). Segundo o mencionado autor, todas as ações humanas são aprendidas por meio de seus semelhantes, e essas não decorrem de imposições originadas fora da cultura.

As experiências adquiridas por um indivíduo são transmitidas para os demais de modo a criar um perene processo de acumulação, e este processo ocorre, principalmente, por meio da linguagem. Para Linton, o progresso da cultura tem como um de seus principais fatores o uso da linguagem. Com essa capacidade de comunicar-se, o conhecimento adquirido por cada geração pode ser transmitido, como um todo, à geração seguinte (LINTON s/d). Diante desse entendimento, a cultura pode ser compreendida como toda produção humana, material e imaterial, empregada socialmente. É em sociedade que o homem desenvolve técnicas, hábitos e normas transmitidas por suas gerações antecedentes.

⁷³ Para Linton (s/d), em qualquer que seja a sociedade, “a cultura consiste na soma total e na organização de ideias, reações emocionais condicionadas e padrões de comportamento habitual que seus membros adquiriram pela instrução ou por imitação e de que todos, em maior ou menor grau participam”. Como fenômeno essencialmente psicossocial, a cultura está presente no espírito dos indivíduos e, somente por meio deles, pode manifestar-se.

Ante tais discussões referentes à cultura sob a perspectiva antropológica, que nos oferece o suporte acerca do entendimento de cultura em seu sentido mais amplo, cabe-nos, também, recobrar a discussão do conceito apresentado por Bosi (1992) no capítulo que inicia a “*Dialética da Colonização*” e que tem proximidade com as discussões referentes aos jesuítas e seus objetivos missionários e colonizadores. Nesse trabalho, o autor, sob a perspectiva da linguística e da etimologia, recupera o valor semântico das palavras “Colônia, Culto e Cultura” (*colo-cultus-cultura*) estabelecendo as relações entre esses conceitos e desses com a colonização. Segundo o autor, essas palavras derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*.

O verbo *colo*, na língua romana mais antiga, significa “eu cultivo”, mais especificamente, “eu cultivo o solo”. Apesar de, inicialmente, a palavra cultura estar associada ao sentido agrário, ela se apresenta como um futuro verbal (*culturus*), cujo significado é o mesmo que “o que se quer cultivar”. Historicamente, o termo foi expandido e passou a ter sentido não somente na perspectiva social agrária, mas, também, como o que de conhecimento pode ser transmitido para um determinado grupo, a fim de que assegure a convivência social.

Segundo Bosi (1992, p. 16), o significado mais geral que o termo assumiu e que conservamos até os dias atuais é a cultura como “o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional marcado do processo”. Nesse sentido, aproximando-nos da discussão antropológica, podemos compreender a cultura como os ensinamentos transmitidos de uma geração para outra como forma de assegurar a sua sobrevivência.

No que concerne ao passado, temos a forma *cultus*, palavra cujo significado atribuía-se ao campo que já fora trabalhado por sucessivas gerações de lavradores. Para além de trazer uma ação atualizada de *colo*, que é o cultivar através dos séculos, o *cultus* constitui o fruto desse trabalho já incorporado à terra que se lavrou. Outro importante significado desse nome-verbo é, também, o culto aos mortos; segundo Bosi (1992, p. 13), “a primeira forma de religião como lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram”.

Dessa compreensão, emerge o conceito colônia, cujo significado implica o espaço que se ocupa, espaço onde se pode trabalhar o campo. Tornada verbo, temos a palavra Colonizar, cujo significado carrega em si o sentido de “tomar conta”. O que autor mostra-nos é que a palavra colônia bem como o verbo colonizar possuem como raiz e verbo *colo*, de cujas formas participais derivam culto e cultura. Ao expandir o termo, Bosi (1992, p. 15) apresenta-nos a

colonização como “um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais”, ou seja, dominar. O processo de colonização para Bosi reinstaura a dialética em três ordens: do cultivo, do culto e da cultura.

No sistema colonial, afirma Alfredo Bosi,

[...] duas retóricas correram paralelas, mas às vezes tangenciaram-se nas letras coloniais, a retórica humanista-cristã e a dos intelectuais porta-vozes do sistema agromercantil. Se a primeira aproxima a cultura e culto, utopia e tradição, a segunda amarra firmemente a escrita à eficiência da máquina econômica articulando cultura e colo. Posta em rígido confronto, a linguagem humanista e a linguagem dos interesses acordam sentimentos de contradições; mas examinadas de perto, no desenho de cada contexto, deixam entrever mais uma linha cruzada (BOSI, 1992, p. 37).

Sob a perspectiva humanista, para além do sentido sociológico e antropológico que o termo apresenta-nos, percebemos a cultura, do ponto de vista humano, como tudo aquilo que contribui para exercer sobre o homem uma ação transformadora; sempre com o objetivo de levá-lo à perfeição, sendo esta perfeição não precisamente no sentido moral, mas, na sua essência, ou seja, levar a uma perfeição que o faça dar tudo que tenha para dar, para produzir. A cultura, nesse sentido, é fazer com que o homem perfaça-se, aperfeiçoe-se e cumpra a sua natureza, por meio das suas faculdades (memória, inteligência e vontade). É o homem e suas qualidades humanas que dá sentido e significado à cultura, por meio de suas relações com a natureza, com o trabalho e com o outro. A educação é, pois, o fenômeno capaz de transmiti-la e de dar sustentabilidade aos grupos.

Esses significados aproximam-se à medida que tomamos o homem como a terra a ser cultivada, mexida, movida. Embora os objetivos e meios utilizados pelos colonizadores para colonizar a terra e seus habitantes não tenham partido de um reconhecimento pleno do outro, não por ignorar completamente a sua humanidade, mas pela necessidade de justificar os meios de exploração, não podemos recusar que uma das estratégias de modificá-lo foi por meio da “educação/doutrinação” que só seria possível sob o entendimento de “formar o homem completo”, torná-lo verdadeiramente homem, sob a perspectiva do outro.

Do *cultus*, compreendido como a possibilidade de atualizar o passado perfazendo-se pelas mediações simbólicas, vinculando o homem aos seus ancestrais, recobrando e fazendo-lhe reviver importantes conceitos que não poderiam, ou não deveriam ser apagados, deriva o *Culturus*, o que se vai trabalhar. Este trabalho será realizado pelo amplo esforço de fixar o passado nas experiências atuais. Para tanto, a religião antepôs-se como um importante meio

de atualização e de modificação das memórias. Percebemos a próxima relação da cultura, em seu sentido mais atualizado, com as memórias, seja do europeu, seja do indígena. Memórias que se encontram, e uma das quais, numa vigorosa relação de poder, pretensiosamente, aparece com ares de verdade e como única possível de operar sobre o futuro do “novo homem” que ansiava formar.

4.3. OS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS NA AMÉRICA PORTUGUESA

Na segunda metade do século XVI, a introdução da lavoura canavieira, a escravidão indígena e africana, as guerras intertribais, os massacres indígenas, as epidemias e a catequese — esta última sob responsabilidade, principalmente, dos jesuítas — compunham o quadro delineado pelo processo colonizador, processo que carecia de certa organização, que uma atividade missionária poderia proporcionar. A política de aldeamentos⁷⁴, realizada por meio das missões jesuíticas⁷⁵, foi uma estratégia facilitadora de resolução de muitos conflitos e dominação dos nativos. Conforme afirma Sérgio Buarque de Holanda, os jesuítas constituíam uma espécie de "elemento moderador entre as pretensões dos colonos e as prerrogativas ancestrais dos gentios" (HOLANDA, 1972, p. 69).

Antes da implementação do regime das donatarias, é possível dizer que o sistema de organização das comunidades tribais não havia sido modificado e, em quase nada, afetou a unidade e autonomia dos grupos. Foram os brancos que se incorporaram à vida social dos nativos ou se acomodaram às exigências dela, relação que se sustentou até quando se limitaram à exploração do pau-brasil.

Entretanto, a partir de 1533, com a implementação das donatarias, novas relações começaram a se estabelecer, e alguns grupos nativos foram subordinados, paulatinamente, aos interesses de exploração das terras e dos recursos que ela possuía. Essas transformações foram acentuadas com a criação do Governo Geral, em 1549, quando os europeus “transplantaram para os trópicos o seu estilo de vida e as suas instituições sociais” (FERNANDES, 1975, p.

⁷⁴ Originavam-se dos “descimentos” ou “redução” dos indígenas do interior da terra para a zona litorânea. Os descimentos sempre aconteciam por imposição militar, e o missionário acompanhava a tropa. Os indígenas mais “bravos” eram deslocados para as aldeias dos “índios mansos” onde a cruz no meio de uma praça marcou a existência de um aldeamento (HOORNAERT, 1994).

⁷⁵ A chegada da Companhia de Jesus não implicou imediatamente uma política de aldeamentos. O trabalho inicial dos padres foi realizado por meio de pregações itinerantes em que os missionários percorriam as aldeias indígenas levando a pregação. Tratava-se de uma cristianização provisória e superficial. Percebendo as limitações dessa ação missionária, Manoel da Nóbrega criou o plano colonizador, exposto na carta enviada ao Pe. Miguel Torres, em 1558, no qual propunha como uma das estratégias o deslocamento de indígenas de seu território para as aldeias jesuíticas, localizadas no litoral (VAINFAS, 2000). Na impossibilidade de aldear os indígenas, os jesuítas também atuavam com as missões volantes.

22). A submissão do indígena à ideologia dominante do mundo colonial lusitano passou a constituir elemento central da colonização (FERNANDES, 1975), momento em que se intensificaram os conflitos entre colonos e indígenas e, mais tarde, destes com os missionários jesuítas.

No “estilo de vida dos trópicos”, incluía-se a escravização dos nativos⁷⁶, tema de contradições expressas em leis que, ora autorizavam cativar os indígenas para servirem de mão de obra escrava, conforme alvará nas Cartas de Doação das donatárias, acompanhada dos direitos e privilégios, em 1534, ora recomendava o cuidado com os índios, a exemplo do Regimento de Tomé de Souza (1548-9). A questão da mão de obra escrava, segundo Beozzo (1983), constituía-se enquanto o centro da problemática do processo de colonização.

Sob a perspectiva do plano colonizador, devemos compreender que a dilatação do Império estava intrinsecamente relacionada à fé. Em determinadas circunstâncias, quando intencionado que a dilatação do Império ocorresse atendendo aos interesses mercantis, o Estado oferecia prevalente proteção aos colonos, em detrimento dos indígenas. Em outras conjunturas, quando o projeto necessitava de que a ênfase fosse dada à dilatação da fé, o Estado conferia aos missionários a proteção aos indígenas, a fim de que impedissem os abusos dos colonos e mercadores (BEOZZO, 1983).

Os interesses mercantis da metrópole é que definiam as leis de escravização indígena atendendo às imediatas necessidades do projeto colonial. Daí a razão de, em determinado momento, as políticas voltarem-se para a escravização dos nativos e, em outros momentos, de protegê-los dos abusos dos colonos, por meio dos aldeamentos. Nesse ínterim, diante da dificuldade de se encontrar gente para o trabalho e a fim de que as políticas de escravização fossem mais bem vistas aos olhos da Igreja, foi aprovado o cativo dos nativos por meio da “guerra justa”⁷⁷, sobre a qual “abre-se largo caminho dos cativos lícitos, isto é, da

⁷⁶ Segundo Paraíso (1993), nos anos iniciais da colonização, os primeiros escravos não eram destinados à ocupação ou colonização da nova colônia. Os prisioneiros eram enviados a Portugal, e não se sabe se eram conduzidos ao ativo comércio de escravos exercido por aquele país. Para a referida autora, a pequena quantidade enviada parece indicar que se destinavam mais a saciar a curiosidade metropolitana ou a serem símbolos de ostentação de riqueza e prestígio de alguns privilegiados.

⁷⁷ No contexto colonial, a “guerra justa” foi implementada por D. Sebastião por meio de aprovação régia (Lei de 20 de Março de 1570), em que dizia: “Defendo e mando que daqui em diante se não use nas ditas partes do Brasil, dos modos que se até ora usou em fazer cativos os ditos gentios, nem se possam cativar por modo nem maneira alguma, salvo aqueles que forem tomados em guerra justa que os portugueses fizerem aos ditos gentios, com autoridade e licença minha, ou do meu Governador das ditas partes” essa lei permitia o cativo lícito dos indígenas considerados prisioneiros, inimigos da Coroa e resistentes à colonização (VARNHAGEN, 1975, p. 345). Sobre a guerra justa, explica Zeron (2011, p. 58): “convicção generalizada de que a escravidão é consequência legítima das guerras de defesa da população portuguesa e de seus aliados indígenas travadas contra nações indígenas hostis [...] em aplicação da doutrina medieval da guerra justa. Além disso, as guerras dos indígenas entre si engendram prisioneiros destinados aos sacrifícios rituais e à antropofagia, que são cada vez mais amiúde “resgatados” pelos portugueses” (ZERON, 2011, p. 58; BEOZZO, 1983, p. 14-5).

escravização dos índios, debaixo da aprovação real e sob a benção da religião” (BEOZZO, 1983, p. 15).

No que concerne ao tratamento das leis e políticas de proteção ao indígena, o que vemos no contexto colonial é uma clara dualidade no tratamento legal entre os indígenas aliados e os considerados inimigos dos portugueses. Segundo Perrone-Moisés (1992), o que havia, na verdade, eram duas políticas oficiais, uma protetiva para os aliados e outra de conquista para os inimigos.

Assim, um complexo conjunto de leis, provisões e alvarás régios regularizavam as distintas formas pelas quais os indígenas seriam submetidos ao trabalho escravo, entretanto, não sem provocar intensos conflitos entre missionários, colonos e autoridades régias uma vez que a forma como, usualmente, os portugueses reduziam os indígenas à escravidão — de maneira ilegal — interferia diretamente no trabalho catequético dos jesuítas.

De acordo com Santos (2012), os jesuítas foram os primeiros a adotar a prática dos aldeamentos⁷⁸ e os primeiros responsáveis pela criação de aldeias nas proximidades de Salvador, mediante o empenho de Nóbrega e do Governador Geral Mem de Sá. “Sentiam os padres a necessidade absoluta de fixar os índios ao solo para ganharem amor à terra, hábitos de trabalho e os poderem catequizar”, afirma Leite (2004, p. 106) sobre a mobilidade dos jesuítas quanto à criação dos aldeamentos.

Em vista disso, os aldeamentos foram estabelecidos em diferentes locais da costa brasileira, próximos às implantações portuguesas. Os indígenas aldeados, normalmente nômades e de diferentes nações, eram aqueles aliados aos portugueses. Os nativos eram levados de suas aldeias por meio dos chamados “descimentos”⁷⁹, espécie de deslocamentos forçados, e conduzidos a levarem uma vida sedentária. Nesse “confinamento” eram catequizados, doutrinados e utilizados como mão de obra.

Segundo Zeron (2011), os aldeamentos serviam não apenas para regular a vida dos nativos segundo as normas culturais instituídas pelos jesuítas, mas especialmente para afastá-los das influências dos colonos portugueses e das nações ainda não submetidas ao controle

⁷⁸ Os documentos coloniais tendem a distinguir as “aldeias” específicas dos índios dos “aldeamentos” que eram instituídos pelos portugueses e organizados com a presença de índios de uma ou de várias nações. Forros, os indígenas dos aldeamentos só podiam ser utilizados para o trabalho mediante pagamentos de salários, conforme previsto nas leis (ZERON, 2011; ALENCASTRO, 2000).

⁷⁹ Segundo Alencastro (2000), os descimentos tinham um triplo objetivo. Primeiramente, eram criados para proteger os “índios mansos” dos ataques dos “índios bravos”. Em segundo lugar, os aldeamentos circunscreviam as áreas coloniais e impediam a fuga dos escravos negros dos engenhos e fazendas. Por fim, os descimentos de indígenas eram estimulados com o objetivo de manter mão de obra compulsória próximas às vilas e portos. Além desses objetivos, o autor menciona outro domínio importante, em que os descimentos estancavam o movimento migratório das tribos, acentuando a dessocialização dos grupos e os tornando permeáveis à catequese.

jesuítico, capazes de ameaçar o trabalho de conversão. Além dos objetivos missionários, os aldeamentos tinham a finalidade de conter os assaltos aos indígenas, questão que delimitou uma clara oposição e disputas entre os jesuítas e os colonos, a propósito da sujeição ameríndia.

Os aldeamentos jesuíticos teriam, pois, uma dupla finalidade. Ao tempo que realizariam a catequização e conversão do indígena ao cristianismo, “protegendo-o” dos abusos dos colonos⁸⁰, integrariam os nativos à economia colonial. A pretensa “superioridade cristã” frente aos nativos (pagãos) justificava o seu aprisionamento, inculcando neles os elementos morais e cívicos, necessários à integração na empresa colonizadora para atender os seus empreendimentos econômicos, militares, políticos e sociais.

A fim de suprimir as práticas indígenas, sobretudo as relacionadas à antropofagia e às guerras, as leis instituídas pelo governador Mem de Sá⁸¹, assim que tomou posse do governo em 1557, contribuíram com as mudanças esperadas pelos jesuítas nos aldeamentos, pois, como afirmou o Pe. Manuel da Nóbrega⁸² na carta dirigida ao Infante D. Henrique, em 1560, desde a chegada do mencionado governador, o trabalho aumentou de tal maneira que faltaram “operários” para o serviço. Sobre a conversão dos indígenas nos aldeamentos, Nóbrega dá notícias:

[...] depois da vinda deste Governador Men de Sá, cresceu tanto (*a conversão*) que por falta de operários muitos deixamos de fazer muito fructo, e todavia com esses poucos que somos, se fizeram quatro egrejas em povoações grandes, onde se ajuntou muito numero de Gentio, pela boa ordem que a isso de Men de Sá, com os quaes se faz muito fructo, pela sujeição e obediência que têm ao Governador, e em mentes durar o zelo delle se irão ganhando muitos; mas, cessado em breve se acabará tudo, ao

⁸⁰ Quanto à necessidade de mão de obra escrava indígena paralela ao desenvolvimento de uma atividade extrativa na Colônia e as profundas modificações das relações sociais entre colonos e indígenas (ZERON, 2011).

⁸¹ Sobre as leis instituídas pelo Governador Mem de Sá, Simão de Vasconcelos relata: “Consultou os meios do remedio; e resolveo que era necessario por freio aquellas demasias com leis efficazes; e mandou promulgar as seguintes sob graves penas. Primeira, que nenhum de nossos confederados ousasse d'alli em diante comer carne humana. Segunda, que não fizesse guerra, senão com causa justa approvada por elle, e os de seu conselho. Terceira, que se juntassem em povoações grandes, em fórma de rèspublicas, levantassem n'ellas Igrejas, a que acudissem os já Christaos a cumprir com as obrigacões de seu estado, e os cathecumenos a doutrina da Fé; fazendo casas aos Padres da Companhia pera que residissem entre elles, a fim da instruccão dos que quizessem converter-se”. E prossegue: “[...] e se forão reduzindo os barbaros a quatro poderosas aldeas, de S. Paulo, de Santiago, S. João, e Espirito Santo; e começarão a viver com mais policia, accomodando-se aos povos preceitos, fazendo Igrejas, e admittindo Padres” (VASCONCELOS, 1865, p. 139).

⁸² Apesar de denunciar os intensos abusos dos colonos em relação ao trabalho escravo indígena, o posicionamento de Nóbrega em relação à escravidão dos nativos aparece, inicialmente, como essencialmente legalista. Isso porque o padre reconhecia a legitimidade do trabalho escravo, desde que se respeitassem os procedimentos de submissão e o modo de tratamento humano do escravo. Para Nóbrega, o trabalho escravo era um suporte indispensável do trabalho catequético, e a sobrevivência material das missões jesuíticas na Colônia dependia, também, da mão de obra indígena (ZERON, 2011).

menos entretanto que não têm ainda lançadas raízes na Fé e bons costumes (NÓBREGA, 1988, p. 220, grifo nosso).

Em parceria com o Pe. Manoel da Nóbrega, Mem de Sá aplicou uma política dura de submissão e mando. Segundo Serafim Leite, os que não se integravam de bom grado aos costumes cristãos eram forçados a deixar os seus costumes tribais incompatíveis com o cristianismo. Para justificar tal submissão ao regime, bastava aproveitar-se de alguma dessas práticas, a exemplo da antropofagia, já proibida por lei, ou de assaltos às fazendas de moradores, para acusar. Segundo o mencionado autor, “procurava-se que os seus actos de violência não ficassem impunes para que, enfim, prevalecesse o prestígio duma autoridade superior já presente e actuante” (LEITE, 1961, p. 538).

A formação de aldeamentos foi uma estratégia que não somente atendeu aos objetivos mercantis da Coroa, como também facilitou o desenvolvimento das atividades missionárias, pois, conforme as recorrentes queixas dos padres, faltavam missionários para o trabalho. Sobre o assunto, José de Anchieta escreveu ao Padre Geral Diogo Laínes:

Assim não há dúvida, que se acharia muito fruto neles se estivessem juntos, onde se pudessem doutrinar, de que se fez agora experiencia na Baía, onde juntos em umas grandes aldeias por mandado do Governador, aprendem mui depressa a doutrina e rudimentos da Fé, e dão muito fruto, que durará em quanto houver quem os traga a viver naquela sujeição que temos (ANCHIETA, 1988, p. 160)⁸³.

Conhecidas as leis instituídas por Mem de Sá, o Pe. Manoel da Nóbrega, no mesmo ano (1558), encaminhou uma carta ao Pe. Miguel de Torres, apontando seis objetivos que norteariam as ações dos padres nas novas terras, os quais seriam alcançados especialmente nos aldeamentos:

A lei que lhes dão de dar é: (I) defender-lhes comer carne humana, e guerrear sem licença do Governador; (II) fazer-lhes ter uma só mulher; (III) vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; (IV) tirar-lhes os feiticeiros; (V) mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; (VI) fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (NÓBREGA, 1958, p. 79)⁸⁴.

⁸³ Ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de junho de 1560.

⁸⁴ Ao Padre Miguel de Torres, da Bahia, a 08 de maio de 1558. Esta carta constitui o plano de colonização proposto por Manoel da Nóbrega. Para Ribeiro (1995), este severo plano é o documento mais expressivo da política indigenista jesuítico-lusitana.

Nos dois séculos de missão, o método adotado pelos padres permaneceu basicamente o mesmo e, segundo Fabrício Lyrio Santos, consistia em três aspectos: 1) montagem do aldeamento, com a construção da igreja e da residência do missionário em uma aldeia indígena já organizada ou em um novo lugar destinado para isso; 2) a catequese propriamente dita, cujo objetivo era o ensino dos rudimentos da fé e a preparação para o batismo; 3) o “descimento”, ou seja, a condução de novos grupos indígenas para as povoações já estabelecidas, com vistas a concentrar a catequese nesses espaços. Esse método não foi trazido como modelo europeu, mas surgiu da necessidade de adaptar a catequese à realidade local (SANTOS, 2012).

Desde a chegada dos primeiros jesuítas nas terras brasílicas⁸⁵, os padres estabeleceram pequenas escolas elementares próprias para o ensino das letras e da doutrina às crianças indígenas. Entretanto, foi com a política dos aldeamentos que o movimento escolar e catequético intensificou-se. Serafim Leite, fazendo uso das cartas, relata esse crescimento nas diferentes aldeias. Na Bahia, por exemplo, em 1559, havia trezentos e sessenta meninos que já sabiam ler e escrever; no Espírito Santo, eram cento e cinquenta, e, um ano depois, havia trezentos meninos. No aldeamento de Bom Jesus de Tatuapara⁸⁶, no mesmo ano, havia quatrocentos meninos (LEITE, 1938).

A ação catequética poderia ser expressa, inclusive, na forma como se aproximavam dos nativos, com palavras doces ou com castigos; os missionários iam implementando o trabalho:

A própria forma de abordagem e aproximação usada pelos portugueses com o passar do tempo, traduzia em termos palpáveis esta lição: mandavam à frente os missionários, com palavras doces, falando a linguagem do bem; em caso de recusa, punham-se os missionários na retaguarda e falavam a linguagem do mal, a linguagem das armas; uma vez sujeitados os índios, voltavam novamente os missionários da retaguarda, e pregavam a doutrina (PAIVA, 1982, p. 53).

Mediante tais estratégias, os aldeamentos afastavam os nativos dos seus “maus costumes”. Apesar da preocupação em imprimir uma cultura letrada, os jesuítas sabiam que o trabalho inicial era instruí-los nos preceitos cristãos. Inculcar os “bons costumes” implicava extrair deles a antiga mentalidade de “homem pecador”, tarefa que só seria possível pelo ato de instruir educando.

⁸⁵ Cabe notar que os primeiros núcleos “bem sucedidos” de atividade missionária foram a Bahia e São Vicente. Neste último, os jesuítas instituíram escola de ler e escrever, onde incluíam os estudos de gramática latina para os mamelucos mais adiantados (HOLANDA, 1972).

⁸⁶ A onze léguas da cidade de Salvador.

Esse entendimento pode ser confirmado com a afirmação do Padre Azpilcueta Navarro. Em carta escrita em 1550, o padre concordou que o ensino das letras, naquele momento, era o menos importante, diante do trabalho que teriam em fazer para que os índios permanecessem na terra e, especialmente, deixassem os costumes antropofágicos. Ao falar sobre o reforço que estava por chegar à Colônia⁸⁷, o padre esperava que o trabalho rendesse bons frutos e, para além dos ensino das letras, os meninos fossem educados nos bons costumes:

Approve a Deus Nosso Senhor que chegassem os Padres mandados dahi, e esperamos que façam grande fructo com os selvagens como fariam outros si tivessem muita caridade e castidade de par com as forças corporaes para supprir ás necessidades de tantos. As letras são o menos necessario, bem que entre os Christãos e entre mesmo os Gentios conversos, sejam as letras precisas para a solução de casos diversos que entre elles se dão (NAVARRO, 1988, p. 79)⁸⁸.

O interesse primário dos jesuítas era converter a alma indígena, e esse trabalho era de responsabilidade do missionário, homem virtuoso e voluntarista. Um instrumento da vontade divina, cuja missão seria não somente oferecer as condições necessárias para a conversão dos nativos, por meio da educação cristã, mas, também, fazer com que os colonos, aqueles que impediam o avanço do trabalho de conversão, relembassem as regras morais e éticas do cristianismo (ZERON, 2011).

A questão da escravidão do indígena e a política de ajuntamento, sob o entendimento dos inacianos, deve ser compreendida, em primeiro lugar, segundo a perspectiva da ideologia cristã agostiniana, em que o indígena reduzido à escravidão, assim como qualquer outra pessoa, continuaria a ser um homem dotado de alma, pois “o cativo do seu corpo não implica o cativo da alma” (ZERON, 2011, p. 78).

Ao contrário de uma leva de colonizadores portugueses, que negavam a existência de alma nos nativos, como forma de justificar e reforçar a escravização, para os jesuítas, não havia dúvidas de que os indígenas possuíam alma e, por isso, poderiam tornar-se cristãos. As questões que tratam do indígena como pessoa humana estão presentes no conhecido “*Diálogo sobre a conversão do Gentio*”⁸⁹, escrito por Nóbrega em 1556. Nele o padre discute as três

⁸⁷ O segundo grupo que chegou à Colônia em 1550, composto pelos Padres Affonso Braz, Salvador Rodrigues, Manoel de Paiva e Francisco Pires.

⁸⁸ Extrato de uma carta do Pe. João de Azpilcueta Navarro. Da Índia do Brasil a 28 de março de 1550.

⁸⁹ Nóbrega apresenta como interlocutores do diálogo os portugueses Mateus Nogueira, soldado de África e ferreiro de profissão que fora admitido na Companhia de Jesus, no Espírito Santo, por Leonardo Nunes, e Gonçalo Alves, homem leigo que colaborou, também no Espírito Santo, com os missionários jesuítas, entretanto

faculdades agostinianas que definem a alma da pessoa humana, quais sejam: entendimento, memória e vontade. O texto mostra-nos, entre outros aspectos, que os indígenas eram portadores dessas potências e, por isso, capazes de se converterem ao cristianismo. A alma indígena foi criada por Deus para sua glória, e, por isso, eles também poderiam dela desfrutar:

Gonçalo Alves: - Eles têm alma como nós?

Nogueira: - Isso está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória e vontade que todos têm [...] (NÓBREGA, 1978, p. 45).

No que concerne aos aspectos educacionais, para dar conta dessas três faculdades, os jesuítas deveriam ter por preocupação ensinar ao homem o autocontrole, visando à harmonia entre as vontades individuais e os interesses políticos, em busca do “bem comum e da paz” (HANSEN, 2007, p. 25). Um homem a ser cultivado, revolvido, a fim de que pudesse absorver novos valores e normas em prol de interesses distintos dos seus.

Consciente de que o indígena tinha alma e de que este, a partir da doutrina cristã do pecado original, era semelhante aos demais homens pela igualdade natural, Manuel da Nóbrega não tinha por pretensão denunciar em suas cartas a impossibilidade da escravidão. Segundo Zeron, ele buscava apontar as práticas abusivas em relação ao trabalho escravo; referia-se às atitudes violentas dos colonos ou às pregações dos padres que já atuavam na colônia, os quais, em grande parte, não percebiam a humanidade indígena, ainda que escravo ou livre (ZERON, 2011). Sendo eles humanos e, por isso, inteligentes, eram capazes de compreender e se adaptar às relações mercantis de trabalho e aos demais interesses coloniais.

Segundo Paraíso (1993), a apresentação de uma visão pessimista acerca das populações indígenas foi a maneira encontrada pelos colonos, particularmente aqueles desejosos de obter mão de obra abundante e gratuita, de justificar a escravidão. Como vimos, essa consciência apresentada pelos colonos divergia do entendimento jesuítico e impedia o trabalho de conversão dos nativos realizado pelos padres. Para converter o “gentio”, era imprescindível o reconhecimento da sua humanidade, ou seja, homem dotado de alma, e o não reconhecimento disso implicaria a incoerência de todo o trabalho missionário. Sabemos, entretanto, que, subjacente a qualquer método de aproximação com os indígenas, a meta vislumbrada, tanto por colonos como por religiosos, era a implantação do Império Português nas terras americanas.

não entrou para a Ordem. O primeiro acredita e defende a conversão do indígena, o segundo resiste em reconhecer a sua capacidade de conversão (NÓBREGA, 1978).

Sob a perspectiva da defesa indígena contra a escravização⁹⁰, compreendemos que, por melhor que esse projeto pudesse parecer, os aldeamentos foram significativos, senão imprescindíveis para o desenvolvimento de uma ação missionária em prol da evangelização e da doutrinação dos indígenas, submetendo-os a uma forçada obediência. Essa forma de agrupamento alterou significativamente a visão de mundo desses povos, implicando uma transformação de suas práticas culturais, sobretudo aquelas expressas em seus ritos e costumes. Os dogmas e conceitos cristãos introduzidos no mundo simbólico indígena ressignificaram a sua maneira de viver socialmente. Os esforços dos missionários colaboraram para a destruição das influências exercidas pelos pajés e pelos velhos, bem como das instituições tribais nucleares, a exemplo do xamanismo, da antropofagia ritual e da poligamia, entre outras.

Ao forçarem os indígenas a abandonarem as suas tribos conduzindo-os aos novos aldeamentos, os jesuítas também modificaram a estrutura de sua organização habitacional, implicando diretamente a modificação de suas tradições preservadas pela memória do grupo. A carta de Antonio Blasquez apresenta-nos o exemplo:

[...] querem em tudo mudar os seus costumes e começam agora os que já são christãos a fazer casas separadas e de taipas para sempre viverem nelas, porque o seu costume dantes era cada dous ou tres annos renovarem as casas, mudando-se para outras partes (BLASQUEZ, 1988, p. 254)⁹¹.

Para Florestan Fernandes, os ajuntamentos dos indígenas em reduzidos números de aldeias prejudicou o sistema organizatório tribal e introduziu desequilíbrios nas relações entre os sexos e entre o homem e a natureza. Sobre isso, complementa:

Esses aspectos negativos inevitáveis da atuação dos jesuítas assinalam em que sentido operavam como autênticos agentes da colonização e situam suas funções construtivas no plano da acomodação e do controle das tribos submetidas à ordem social criada pelo invasor branco (FERNANDES, 1975, p. 27).

Fernandes (1975) apresenta-nos uma forte crítica quanto à atuação da Companhia de Jesus no trato com os indígenas. Para ele, apesar de sua forma mais branda e dos motivos espirituais que os inspiravam, o trabalho dos jesuítas no Brasil teve um teor destrutivo equiparado ao das ações dos colonos e da Coroa. Coube aos padres a tarefa de agirem como

⁹⁰ Conforme Bula Papal *Sublimis Deus* exarada pelo Papa Paulo III a 02 de junho de 1537.

⁹¹ Cópia de uma carta do Padre Antonio Blasquez, que escreveu da Bahia do Salvador a 10 de setembro de 1559 para o Padre Geral.

agentes de “assimilação dos índios à civilização cristã” (FERNANDES, 1975, p. 26-7). Para o autor, na prática, os jesuítas promoveram a política de destribalização entre os grupos indígenas que se submeteram aos portugueses e com eles se aliavam.

Nesse trabalho missionário, cabe destacar a importância atribuída à educação das crianças, educação que visava a despertar nelas dúvidas concernentes à opinião dos pais e dos mais velhos e da legitimidade de suas tradições tribais, ou seja, visava a retirar delas os elementos constituintes da memória do grupo, condição oportuna que as representações teatrais ofereciam.

4.3.1. O (des)encontro entre culturas: a aculturação

Entre as políticas de aldeamentos e as práticas catequéticas, muitas e necessárias foram as adaptações. Segundo Vainfas, “o sentido dos aldeamentos era, por princípio, radicalmente aculturador” (2000, p. 22). Aldeados, os indígenas foram submetidos ao *modus vivendi* cristão e levados a abandonar quase que inteiramente as suas práticas cotidianas para atender a um modelo de vida totalmente distinto do seu, basta dizer que foram reduzidos⁹², obrigados a sedentarizar, e isso trouxe consequências funestas para sua cultura.

Por outra parte, os europeus, mais precisamente os missionários, por força da necessidade de distanciar os aldeamentos das fazendas e vilas⁹³, viram-se obrigados a se adaptar a muitos dos costumes indígenas. Fosse para sobreviverem nas novas terras, fosse como estratégia de colonização, a convivência com os nativos foi um meio de conhecer e manipular, por dentro, a cultura nativa. Isso torna claro que o fato de os jesuítas terem buscado conhecer de perto a cultura ameríndia e de terem adotado para si práticas dessa cultura não significou a sua completa aceitação.

Podemos dizer que houve um processo aculturador na América Portuguesa, se partirmos do atual entendimento da aculturação como o “Fenômeno pelo qual um grupo de indivíduos de uma cultura definida entra em contato com uma cultura diferente e se adapta a ela ou dela retira elementos culturais” (FERREIRA, 2010, p. 41-42) e se compreendermos o objetivo missionário jesuítico de conhecer a cultura indígena por dentro e dela extrair

⁹² A “redução” foi uma expressão usualmente utilizada para referenciar a fixação dos indígenas nos aldeamentos jesuíticos. O sentido diferenciava-se entre missionários e colonos. Enquanto os primeiros reduziam para a “missão na aldeia”, para os colonos, a meta era reduzi-los à escravidão (VAINFAS, 2000).

⁹³ Os descimentos resultaram na dizimação dos indígenas, mortos, principalmente, por contágio de doenças dos brancos e por guerras. A sucessão de calamidades que ocorriam nas América Portuguesa moveram os jesuítas a distanciar os aldeamentos das vilas e fazendas. Outro objetivo era evitar o escravismo colonial (HOORNAERT, 1994).

elementos, para, somente então, inculcar a doutrina cristã promovendo transformações em ambas as culturas. Esse processo passou, necessariamente, pelo contato entre culturas distintas, ou seja, houve a transmissão de novos valores entre elas, sendo que José de Anchieta teve um importante papel nesse processo ao implementar métodos modernos de evangelização por meio do seus autos.

O que não é possível concordar é que o efeito da aculturação tenha ocorrido apenas sob a perspectiva de uma cultura indígena que tenha passado para a cultura ocidental. O contato entre essas duas culturas obrigou o estabelecimento de novas relações, e, segundo Wachtel, “existe um processo inverso pelo qual a cultura indígena integra elementos europeus sem perder suas características originais” (WACHTEL, 1979, p. 114). Segundo o autor, essa dupla polaridade “confirma que a aculturação não pode ser reduzida à difusão, no espaço e no tempo, de traços culturais arbitrariamente isolados: trata-se de um fenômeno global que compromete toda a sociedade” (WACHTEL, 1979, p. 114), sem perder de vista as suas particularidades.

No contexto colonial, a aculturação é vista como um processo complexo que não pode ser reduzido a generalizações. Tantos quantos forem os exemplos concretos, tantas serão as aculturações (WACHTEL, 1979), fato que nos leva a pensar que o trabalho missionário não pode ser visto genericamente, pois a variedade de tribos indígenas em contato com os missionários, que, por sua vez, vinham de diferentes regiões da Europa, fez de cada missão um trabalho particular, sem desconsiderar, é claro, os principais elementos da formação cristã que compunham a sua universalidade e as condições de tempo e espaço em que elas eram transmitidas.

Ainda sob o entendimento da aculturação como uma “mudança cultural que é iniciada pela conjunção de dois ou mais sistemas culturais autônomos” e como um “fenômeno que não podemos isolar de uma série de outros fenômenos, tais como a incorporação, assimilação, pluralismo, reações adaptativas” (MOURÃO, 1981, p. 279), José Augusto Mourão afirma que o contexto histórico no qual a ação catequética de José de Anchieta estava inserida favoreceu um projeto de aculturação que contou não somente com os esforços dos missionários, mas também com o apoio da sociedade.

Apesar da confluência entre essas duas culturas — europeia e indígena — e, mais tardiamente, do africano, trazido compulsoriamente, vemos predominar na América Portuguesa uma cultura imposta, aquela em que se desejava dominar impondo a cultura aos grupos a serem dominados. Wachtel apresenta-nos dois sistemas de valores condizentes a esse tipo de aculturação. Em suas palavras:

A aculturação imposta revela dois sistemas de valores, o da sociedade dominante e ao mesmo tempo o da sociedade dominada, ao passo que a aculturação espontânea se submete somente aos esquemas e às sanções da sociedade indígena. Na situação propriamente colonial, os membros da sociedade dominada experimentam a intervenção estrangeira como um atentado à sua tradição, e essa agressão pode desencadear determinadas formas de recusa [...] (WACHTEL, 1979, p. 116).

Para Linton (s/d), se considerarmos o mundo como um todo, o tipo de contato que torna possível a aculturação surge mais pela conquista e pelo restabelecimento de grupos vencedores entre os vencidos que por qualquer outro meio.

Nos aldeamentos, os membros da sociedade dominante eram os jesuítas, responsáveis por exercer o poder temporal e espiritual nas aldeias. Apesar do reconhecimento do processo aculturador espontâneo, os documentos coloniais são reveladores de que, no contexto colonial, a aculturação imposta sobrepôs-se à espontânea.

Desde a chegada às novas terras, os jesuítas perceberam na cultura ameríndia muitos elementos a serem erradicados, não sem grandes dificuldades, fato que se revela ainda no primeiro ano de trabalho dos padres, em que Nóbrega afirmou:

[...] porque muito se admiram de como sabemos ler e escrever e têm grande inveja e vontade de aprender e desejam ser christãos como nós outros. *Mas sómente o impede o muito que custa tirar-lhes os maus costumes delles, e nisso está hoje toda a fadiga nossa* (NÓBREGA, 1988, p. 92, grifo nosso).

Anos mais tarde, José de Anchieta abordou os problemas enfrentados pela facilidade que os indígenas tinham em renunciar os “bons costumes” e voltar a praticar os “maus costumes” impressos em sua natureza e expressos em suas manifestações culturais:

Porque como era possível que pudéssemos sofrer tanto tempo, e com tanta alegria, tanta dureza de coração dos Brasis que ensinamos, tão cerrados ouvidos á Palavra Divina, tão fácil renunciando dos bons costumes, que alguns hão desaprendido, tão pronto relaxo aos costumes e pecados de seus maiores, e finalmente tão pouco e nenhum cuidado de sua própria salvação, se a contínuas orações da Companhia nos não dessem mui grande ajuda? (ANCHIETA, 1988, p. 155).⁹⁴

Anos à frente, na *Informação do Brasil* escrita em 1584, a pedido do historiador jesuíta João Pedro Maffei, o mencionado padre aponta as dificuldades que impossibilitavam a

⁹⁴ Ao Padre Geral, de São Vicente, a 1º de junho de 1560.

conversão, e, embora empenhassem em retirar-lhes completamente os seus costumes, os padres resignavam-se a conter os excessos:

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Índios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como terem muitas mulheres; seusinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles há, porque assim moderado quase nunca se embebedam nem fazem outros desatinos (ANCHIETA, 1988, p. 341).⁹⁵

As palavras que se seguem destinam-se a falar do desânimo e das dificuldades em converter os adultos que resistiam a aceitar o Deus dos cristãos. Para Anchieta, os costumes dos indígenas estavam convertidos à sua natureza, e isso nos faz pensar que “arrancar” deles a sua natureza implicaria tirar-lhes a vida, como, de fato, aconteceu com muitos grupos indígenas exterminados. Entretanto, na perspectiva de uma ação, um pouco menos radical, ou seja, poupando-lhes a vida, essa natureza precisava ser moldada, reconstruída, reinventada.

Partindo da busca por formar a humanidade indígena, o homem completo e salvo, os jesuítas fizeram uso de elementos capazes de mudar a sua natureza. Começando o trabalho pelas crianças, viram nelas a *tabula memoriae* em que poderiam imprimir os conteúdos cristãos. Assim, compreendeu o Pe. Ruy Pereira, o qual escreveu acerca das crianças indígenas:

Por se mais esqueçam de seus costumes e modos de folgar, ensinamos-lhes jogos que usam lá os meninos no Reino; tomam-os tão bem e folgam tanto com elles, que parece que toda a sua vida se criaram em isso; *denique* que essa nova criação que cá se começa está tão aparelhada pera nella se imprimir tudo o que quizermos (si hover quem favoreça o serviço de Deus) como uma cera branca para receber qualquer figura, que lhe imprimirem. Não falta mais que virem, meus caríssimos em Christo, a dilatar e estender a vinha do Senhor (PEREIRA, 1988, p. 289).

Embora seu estudo sobre aculturação tenha sido direcionado à América Espanhola, Wachtel afirma que “com efeito, a fidelidade dos índios às suas tradições, exprime sua recusa à dominação espanhola” (WACHTEL, 1979, p. 121). Concordamos com o autor e podemos afirmar que, na América Portuguesa, o mesmo aconteceu. Manter as tradições significava a recusa à imposição de uma cultura. A “inconstância” dos indígenas não significava a volta aos

⁹⁵ Informação do Brasil e de suas Capitánias - 1584.

seus antigos costumes, significou a resistência, a negação à cultura europeia. Sobre isso, escreveu Anchieta, desapontado, ao padre Inácio:

Assim manifestou o fingimento de sua fé, que até então disfarçara, e ele e todos os mais catecúmenos caíram e voltam sem freio aos antigos costumes. Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão do gentio (ANCHIETA, 1957, p. 207).⁹⁶

Na verdade, eles nunca os deixaram. Não era falta de capacidade de aprender, de inculcar os preceitos cristãos, era a capacidade de trazer para si, ou aceitar, os elementos culturais europeus sem abandonar as suas tradições, historicamente transmitidas pela memória dos anciãos. Era a confluência das culturas, manifestada e fortemente conflitante no sistema colonial que as englobava. Poderiam, em algum momento, maravilhar-se com as novidades do Evangelho, mas retornavam às suas práticas por saberem, intuitivamente, que a memória grupal deveria manter-se viva e por verem modificada a sua cultura. Eram coagidos a aceitar elementos de uma cultura estranha, cujo sistema era apropriado para favorecer os brancos e gerar riquezas na economia colonial; cultura onde eles seriam mão de obra escrava e professariam uma religião estranha, em muitos aspectos, contrária às suas reais necessidades materiais e espirituais.

A poligamia e a antropofagia eram costumes inconcebíveis para os cristãos. Não havia outra possibilidade de integrar-se ao mundo cristão senão pelo completo abandono de tais práticas. Antes de virem a ser verdadeiros cristãos, os homens indígenas deveriam abandonar seus antigos costumes. Deixavam por bem ou deixavam por mal. Sob o jugo e a lei cristã, eram convertidos e incorporados à nova religião.

Entretanto, mesmo no lugar de dominador, é necessário lembrar que o pensamento cristão europeu, maiormente na primeira metade do século XVI, também sofreu mudanças e adaptações. Não há como negar os processos de aculturação vivenciados por ambos os grupos, e isso pode ser notado na maneira com que os jesuítas doutrinavam os indígenas e, mais precisamente, nas práticas catequéticas e nas representações teatrais, quando faziam amplo uso dos elementos culturais indígenas como forma de convertê-los ao modo de vida cristão. No processo aculturador, era necessário que o missionário tivesse conhecimentos prévios da organização tribal, sobretudo aquelas concernentes ao seu sistema religioso, antes de nelas intervir, do contrário, correriam o risco de perder o trabalho empregado.

⁹⁶ IR. José de Anchieta – P. Inácio de Loyola. São Vicente, fim de março de 1555.

4.4. DOCTRINA E CONVERSÃO

Perceberam os missionários do novo continente que os sacramentos católicos e o ensino dos rudimentos doutrinários careciam de estratégias específicas. Para Vainfas, a diferença dessas ações residia na concepção de que, para uns, as chamadas idolatrias precisavam ser logo extirpadas, ainda que, para isso, fosse necessário o uso da espada e da fogueira inquisitorial, a exemplo da América Hispânica. Por outra parte, havia os que julgavam que, para destruí-la e, ao mesmo tempo, introjetar a “verdadeira fé”, seria necessário conhecê-la em seus mínimos detalhes (VAINFAS, 1990-91, p. 91).

Na América Portuguesa, os missionários elegeram a segunda opção. Foram viver entre eles, estabelecer alianças, aprender os seus costumes e a forma como se organizavam para, somente então, iniciarem o trabalho. Conforme nos mostra a carta de Manoel da Nóbrega: “Temos determinado ir viver com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingua e il-os doutrinando pouco a pouco” (NÓBREGA, 1988, p. 73). Nóbrega entendia que, para realizar o trabalho missionário, era necessário conhecer de perto o modo de viver dos nativos, como disse Bartomeu Melià, era importante entrar “em lo que constituía el meollo de una cultura” (MELIÀ, 2000, p. 204).

Nóbrega destaca uma aprendizagem fundamental para o plano missionário: a aprendizagem da língua autóctone. Para conseguir doutriná-los, era importante aprender e reconhecer a forma como se comunicavam. Conhecendo a língua, teriam maior facilidade de adentrar a cultura nativa. Sobre isso, escreveu Todorov acerca da colonização dos povos pré-colombianos, o que também se aplica ao contexto da colônia portuguesa: “Sem dominar em profundidade a língua, é impossível compreender a cultura [...]” (TODOROV, 2003, p. 296). Para ele, a aprendizagem da língua nativa pelos missionários excedia o interesse de tão somente servir à propagação da religião cristã. Ela tinha uma importante significação, pois, além de melhor assimilar o outro a si, “começa-se por se assimilar, ao menos parcialmente, a ele” (TODOROV, 2003, p. 322).

Conhecidos o local de trabalho e as pessoas, os padres iniciavam a doutrinação. Sob o entendimento da doutrina, a “Ciência, saber, erudição, ensino; os pontos da fé e da crença da Religião, e assim, os preceitos da moral; discurso moral, pregar doutrina” (SILVA, 1789, p. 457), podemos compreendê-la como a essência do trabalho jesuítico. Esse conceito da palavra Doutrina apresentado por Antonio de Moraes Silva no primeiro dicionário de Língua Portuguesa, produzido e publicado em 1789, no contexto histórico a que nos referimos — período colonial —, apresenta relações com outros importantes termos ligados ao trabalho

religioso e amplamente utilizados nos documentos coloniais, especialmente na epistolografia jesuítica. Nesse dicionário, a doutrina aparece integrada às palavras: catequesi, disciplinável, docilidade, dogma e doutrinar⁹⁷. É importante destacar que esta última está vinculada à palavra educar⁹⁸.

A doutrina abrangia uma teia de significados que confluíam para um mesmo fim, a educação, em sua significação mais ampla, mas com especial atenção para o “doutrinar a mocidade”. O sentido da doutrina estava, pois, em tornar disciplinável, dócil. Trazer o entendimento dos dogmas, da fé e da moral cristã, conduzindo o educando à conversão, cujo significado expressa o fim doutrinário: “mudança de vida para melhor; transformação; mudança para a *verdadeira Religião*” (SILVA, 1789, p. 326).

Consoante ao trabalho inicial, os missionários detiveram o entendimento de que tratavam com gente de pouca ou nenhuma instrução, homens rasos e fáceis de serem doutrinados. Depois de convertidos, conheciam bem os sacramentos da confissão e comunhão — elementos importantes da doutrina — e eram capazes de viver tal qual os cristãos. Sobre eles, Anchieta descreveu:

Depois de Cristãos têm algumas cousas notáveis e a primeira é que são *tanquam tabula rasa* para imprimir-se-lhes todo o bem, nem há dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de ídolos porque não os têm e os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinário com vinhos e outros semelhantes, deixam-no com facilidade e ficam mui sujeitos a nossos Padres como se fossem religiosos e lhes têm amor e respeito e não movem pé nem mão sem eles; compreendem mui bem a doutrina cristã e os misterios da nossa Fé, o catecismo e aparelho para a confissão e comunhão e sabem estas cousas tão bem ou melhor que muitos portugueses (ANCHIETA, 1988, p. 443).⁹⁹

Com tal entendimento, os primeiros padres iniciaram o trabalho com as crianças, consideradas mais mansas e mais fáceis de serem movidas, além de mais capazes de absorverem com rigor os conteúdos cristãos. Dóceis e doutrináveis, as crianças estavam abertas, de corpo e alma, e nelas poderiam ser inscritas as coisas da fé.

Sobre o trabalho empregado nas escolas, Nóbrega expôs o método utilizado na Aldeia de São Paulo (na Bahia) para os irmãos de Portugal. Doutrina e ensino das letras eram as atividades que, conjuntamente, repetiam-se em muitos aldeamentos da Colônia em prol da conversão:

⁹⁷ Doutrinar: Ensinar para formar o entendimento e a moral; doutrinar alguém na fé [...]; que ensina e castiga os erros (SILVA, 1789).

⁹⁸ Educar: Criar; dar ensino e educação; doutrinar a mocidade (SILVA, 1789).

⁹⁹ Informação da Província do Brasil para nosso Padre (1585).

Em começando em São Paulo, que foi a primeira, direi primeiramente a ordem que teve e tem em proceder aqui a escola de meninos que são para isso cada dia uma só vez porque tem o mar longe e vão pelas manhãs pescar para si e para seus paes que não se mantêm d'outra cousa e às tardes têm escola tres horas ou quatro. D'estes ha hi cento e vinte por rol, mas continuos sempre ha de oitenta para riba. Estes sabem bem a doutrina e cousas da Fé, leem e escrevem, já cantam e ajudam já alguns a missa. Estes são já todos baptisados com todas as meninas da mesma idade e todos os innocentes e lactantes. Depois da escola há doutrina geral a toda a gente e acaba-se com *Salve* cantada pelos meninos e as *Ave Marias*.

Depois de uma hora, de noite, se tange o sino e os meninos têm cuidado de ensinarem a doutrina a seus paes e mais velhos e velhas, os quaes não podem tantas vezes ir à igreja e é com grande consolação ouvir por todas as casas louvar-se Nosso Senhor e dar-se gloria ao nome de Jesus (NÓBREGA, 1988, p. 179).

Os jesuítas tinham a esperança de que, ensinando os meninos na doutrina e nos bons costumes, fazendo-os ler e escrever em português, por certo, poderiam transmitir esses conhecimentos também aos seus pais ou, ao menos, poderiam sucedê-los. Esses homens ficavam regozijados ao verem que, através de seus ensinamentos, os curumins deixavam os maus costumes paternos, conforme relato do Padre Antônio Blásquez ao Geral padre Diego Laynes, em 1559, no qual dizia que além de progredirem na doutrina, os pequenos também repreendiam duramente seus pais e os delatavam aos padres quando insistiam em praticar seus “horríveis costumes” (BLASQUEZ, 1988, p. 252).¹⁰⁰

Os procedimentos adotados pelos inacianos a fim de imprimirem os ensinamentos cristãos na memória dos curumins necessitaram de adaptações aos rudimentos da cultura indígena, cujos principais elementos de suas práticas consistiam em associar a oralidade à escrita, conforme é possível observar na carta trimestral do Pe. José de Anchieta,

Duas vezes por dia se reúnem na escola, e todos eles, principalmente de manhã, porque depois do meio dia, cada um precisa de prover á sua subsistência, caçando, ou pescando; e se não trabalham não comem. O principal cuidado que deles se tem, consiste no ensino dos rudimentos da fé, *sem omitir o conhecimento das letras ás quais tanto se afeiçoam, que se nessa ocasião se não deixam seduzir, talvez outra se não pudesse encontrar* (ANCHIETA, 1988, p. 99. grifo nosso).¹⁰¹

Além da importância dada ao trabalho conjunto entre oralidade/escrita, percebemos nas cartas a relevância atribuída aos cânticos. Na carta que escreve sobre “Informação da Província do Brasil” (1585), ao expor as atividades realizadas pelos padres nas Capitâneas, a

¹⁰⁰ Cópia de uma do Padre Antonio Blasquez, que escreveu da Bahia do Salvador a 10 de Setembro de 1559 para o Padre Geral.

¹⁰¹ Carta trimestral de maio a agosto de 1556, de Piratininga.

exemplo da “Baía”, Anchieta expôs o ensino do canto em que, apropriando-se das vivências indígenas, induzia os meninos a cantarem à moda portuguesa. O trecho é representativo:

[...] lhes dizem missa e ensinam a doutrina cristã duas vezes cada dia, e também em cada uma¹⁰² ensinam aos filhos dos Índios a ler, escrever, contar e falar português, que aprendem bem e falam com graça, ajudar as missas, e desta maneira os fazem polidos e homens. Em uma delas lhes ensinam a cantar e tem seu côro de canto e flautas para suas festas, e fazem suas dansas á portuguesa com tamboris e violas, com muita graça, como se fossem meninos portugueses, e quando fazem estas dansas põem uns diademas na cabeça de penas de pássaros de várias cores, e desta sorte fazem tambem arcos, empenam e pintam o corpo, e assim pintados e mui galantes a seu modo fazem suas festas muito aprazíveis, que dão contentamento e causam a devoção por serem feitas por gente tão indomita e barbara, mas pela bondade divina e diligência dos nossos, feitos já homens políticos e cristãos (ANCHIETA, 1988, p. 424).¹⁰³

Anchieta reconhece que os adornos e pinturas corporais, bem como a forma com que expressavam corporalmente eram elementos indispensáveis aos indígenas. Essas manifestações culturais não poderiam ficar à parte do processo educacional, uma vez que tinham a capacidade de despertar neles alegria e comoção. O despertar desses sentimentos e emoções também fazia parte das estratégias de evangelização. Comovidos, os nativos seriam conduzidos mais facilmente à conversão, tornar-se-iam “homens políticos e cristãos”, expressão muito comum nas cartas anchietanas.

Fica bem exposto o papel que os jesuítas deveriam desempenhar no processo de ocupação e colonização do Brasil. A necessidade de criar uma metodologia original a fim de se adaptar à cultura indígena fazia parte do processo de aculturação desses povos, com o objetivo de também adaptá-los ao padrão estabelecido pelo colonizador. Para tanto, não se esquivavam de reproduzir gestos, danças e ritmos indígenas e, em alguns momentos, até de dançar com eles.

A preocupação em salvar os povos indígenas, à luz da concepção de mundo cristã, esteve conexas aos interesses mercantis da Metrópole. Paiva (1982) afirma que o “índio” do Brasil tornou-se apenas um objeto da ação social dos colonizadores e os jesuítas eram importantes instrumentos nesse processo colonizador, pois tinham a capacidade de domesticar a mão de obra para o trabalho.

¹⁰² Anchieta refere-se a uma das três aldeias de indígenas cristãos livres da Bahia: Espírito Santo, São João e Santo Antônio.

¹⁰³ Informação da Província do Brasil para nosso Padre (1585).

Os interesses estão explícitos nas cartas, nos discursos dos padres, em manter a ordem e o bem estar dos aldeamentos e da colônia. Pelo fato de os grupos indígenas viverem em constantes conflitos, os padres faziam uso da doutrina e do ensino como forma de sustentar a ordem e o sossego:

Achei alguns aqui mui habiles e de tal capacidade que bem ensinados e doutrinados podiam fazer muito fructo em a gentildade, para o que temos muita necessidade de um collegio nesta Bahia para ensinar os filhos dos Indios, e alguns temos e nos dariam mais si tivéssemos possibilidade para os recolher e sustentar, que a terra por ser novamente povoada ainda não pode fazer [...]. Este collegio não sómente será bom para recolher os filhos dos Gentios e Christãos para os ensinar e doutrinarem, mas também para paz e socego da terra e proveito da republica (NAVARRO, 1988, p. 98).

As práticas catequéticas e de ensino buscavam satisfazer a realidade local, i.e, a realidade econômica dos nativos, uma vez que, durante o dia, ocupavam-se das atividades para o sustento de suas famílias: pesca, caça ou cultivo de alimentos. Assim sendo, dispunham de tempo somente de manhã ou no fim da tarde. Diante de tal condição, para não perder os alunos, os jesuítas dividiram os horários da catequese em dois momentos: de manhã, atendiam aos curumins, e, à noite, a intenção estava em catequizar os adultos: “quase todos vêm duas vezes por dia à escola, sobretudo de manhã, porque depois do meio dia, cada um precisa de prover á sua subsistência, caçando ou pescando; e se não trabalham não comem” (ANCHIETA, 1988, p. 99)¹⁰⁴. Serafim Leite afirma que, a despeito de algumas variações, em 1559, e desdobrando para os anos posteriores, essa estratégia foi utilizada em todas as aldeias. Assim, expôs a rotina da doutrina e ensino:

Ao romper da manhã tocava-se a campainha (substituindo-a mais tarde o sino) e chamar à missa. Juntavam-se os meninos à porta da Igreja ou dentro do altar-mor. Ajoelhavam-se, repartidos em dois coros iguais, geralmente os meninos de um lado e as meninas a outro. Feito o sinal da cruz e recitando o hino *Veni Creator Spiritus*, entoava-se o Rosário do nome de Jesus.

Começava um cântico:

- *Bemdito e louvado seja o Santíssimo Nome de Jesus.*

Respondia a outro cântico:

E da *Bem-aventurada Virgem, mãe sua, para sempre, amem.*

E assim dez vezes. Depois todos juntos:

- *Glória Patri et Filio et Spiritui Sancto, amem*

[...]

Finda a missa, a que também assistiam os adultos que queriam, retiravam-se esses para suas fainas. Ficavam os meninos; e começava a catequese

¹⁰⁴ Carta Trimestral de Maio a Agosto de 1556, de Piratininga.

propriamente dita.¹⁰⁵

[...]

Acabada a doutrina, repetiam-se as invocações do princípio. Depois dum ligeiro almoço, começava a escola: ler, escrever, cantar e tocar instrumentos, conforme o jeito de cada um.

[...]

No cerrante da noite, tangia-se a Avè-Maria. Numa suave alegria, juntavam-se outra vez os meninos à porta da Igreja. Formava-se a procissão. À frente, a cruz alçada. E todos em ordem e cantando, em voz alta, cantigas santas na própria língua [...]

Concluídas as orações, voltavam da mesma forma até à portaria dos Padres. E, entoando mais uma vez singelas saudações com que começaram o dia Bemdito e louvado seja Santíssimo Nome de Jesus, etc, o Padre os abençoava.

E, suprema oblação do dia, retirando-se para suas casas, algumas vezes os meninos, antes de dormir, ainda ensinavam, ao pé do fogo e da rêde, a doutrina a seus pais [...] (LEITE, 1938, p. 27-29).

A constância de uma metodologia para o emprego das práticas doutrinárias e catequéticas parecia acompanhar os jesuítas independentemente de tempo e lugar. Em 1585, ao escrever sobre as informações da Província do Brasil, Anchieta apresentou os mesmos recursos utilizados em anos anteriores:

Os Padres lhes prègam nas festas principais e lhes ensinam a doutrina cristã duas vezes ao dia, pela manhã acabada a missa em português, e em sua língua, e á tarde, acabados seus serviços, o diálogo da fé e aparelho em comunhão e confissão, e todos, solteiros e casados, mulheres e meninos, respondem às perguntas com grande candura. Os filhos dos Índios aprendem com nossos Padres a lêr e escrever, contar, cantar e falar português e tudo tomam mui bem (ANCHIETA, 1988, p. 444).¹⁰⁶

Ao lado das adaptações referentes à rotina, é possível observar, nas descrições acima, características peculiares das atividades pedagógicas propostas pelos padres. Inicialmente, a compreensão de que a catequese e o ensino das letras eram tarefas indissociáveis tanto pelo gosto dos cânticos quanto pela novidade da escrita, associada à necessidade de introduzir uma lógica do letramento na sociedade colonial, de acordo com os moldes europeus. Para tanto, foi necessário conciliar os elementos da doutrina cristã às atividades pelas quais os curumins apresentavam mais interesse. Conforme afirmou Anchieta, “O principal cuidado que deles se tem, consiste no ensino dos rudimentos da fé, sem omitir o conhecimento das letras, ás quais tanto se afeiçoam, que na ocasião se não deixassem seduzir, talvez outra se não pudesse

¹⁰⁵De acordo com Leite, a catequese ocorria com o Padre ou irmão ensinando as orações mais comuns: “Padre-Nosso, Avè-Maria, Salvè-Rainha e Credo”, além das fórmulas da doutrina cristã. Seguidamente, ocorria o catecismo dialogado, inicialmente em português e, posteriormente, em Tupi (LEITE, 1938).

¹⁰⁶ Informação da Província do Brasil para nosso Padre (1585).

encontrar” (ANCHIETA, 1988, p. 99)¹⁰⁷. É importante destacar que, para o ensino da doutrina, os jesuítas deixaram o latim, considerada a língua sagrada, para aprenderem o tupi. Essa foi mais uma das estratégias de aproximação dos nativos.

Os catecismos em forma de diálogo constituíram-se como uma das principais estratégias de ensino e aprendizagem¹⁰⁸, pois tinham a capacidade de fazer com que as crianças fixassem os conteúdos cristãos na memória. A intenção era fazer com que, desde a infância, fossem introduzidos na memória dos nativos um passado de culpa e a necessidade de reconciliação que só poderiam ocorrer mediante as práticas cristãs. A aprendizagem consistia em estabelecer uma rotina para que as crianças aprendessem a doutrina com o auxílio dos exercícios de memorização a fim de que “fixassem os ensinamentos na cabeça”:

Os meninos que continuam a doutrina nesta povoação e andam na escola são 100, e mais seriam; porém, por não estarem ainda reunidas todas as aldeias, não andam mais; quando se forem congregando, ira também crescendo o número delles. Aprendem mui bem, louvado o Senhor, e estão muito adiantados na doutrina e bons costumes. Vêm cada dia uma vez á escola, aonde se lhes ensina a doutrina e um diálogo onde está recopilado a summa da fé, que o Padre Provincial ordenou e compoz para que, perguntando e respondendo, com maior facilidade lhe ficasse na cabeça. Além da doutrina da manhã e da tarde, que é a todos commum, têm estes meninos especial outra, ás Ave-Maria, onde juntos, ensina um deles aos outros orações e dialogo (BLASQUEZ, 1988, p. 327).¹⁰⁹

Tal estratégia remontava aos ensinamentos de Loyola quando, nos *Exercícios Espirituais*, incentivava a repetição como forma de exercitar a palavra de Deus. Tal qual a prática dos exercícios, as atividades mnemônicas na catequese confirmavam a necessidade de exercitar a memória para uma melhor compreensão dos ensinamentos cristãos. Nisso, vemos a importância dada pelos jesuítas à memória e a sua arte, tão exercitada nos colégios europeus e que, na Colônia Portuguesa, com certas adaptações, fora amplamente utilizada como meio para doutrinar. Sobre o modo como eram trabalhados nas escolas, Rafael Chambouleyron diz-nos:

Este diálogo (entre vários outros), usado inicialmente nas escolas, foi traduzido para o tupi e editado por Anchieta, e versava sobre os mais

¹⁰⁷ Carta Trimestral de Maio a Agosto de 1556, de Piratininga.

¹⁰⁸ Em 1564, o Pe. Luiz da Grã solicitava de Portugal “A doutrina que se ensina por perguntas e respostas”, e, em 1566, falava-se no catecismo em forma de Diálogo do Pe. Braz Lourenço, que ele utilizava em Porto Seguro (LEITE, 1938). Cabe destacar que o método de doutrinação dos indígenas era fundamentado nos “Diálogos da Fé”, composto na língua tupi por Anchieta (VIOTTI, 1966).

¹⁰⁹ Carta do Padre Antonio Blasquez do Brasil, da cidade do Salvador, Bahia de todos os Santos, para o Padre Mestre geral Diogo Laynez e aos mais padres e irmãos da Companhia, de 23 de setembro de 1561.

variados temas, como a criação do mundo, a criação e queda de Adão e Eva, a encarnação e paixão de Jesus Cristo (ao todo nove capítulos). Por meio dele, por exemplo, os meninos tinham que aprender a complexa definição da santíssima trindade (CHAMBOULEYRON, 2008, p. 63).

Os métodos catequéticos estavam estreitamente relacionados aos *Exercícios Espirituais* e buscavam seguir as orientações primeiras de Loyola quando orientava a aplicação das primeiras regras aos mais rudes no entendimento. Tais regras compunham exercícios de memorização, fundamentados na memória como arte, cujo objetivo era ordenar a mente e o discurso do exercitante, livrando-o das distrações e desenvolvendo nele uma consciência do pecado.

Associada ao ensino das letras, sobre a prática dos exercícios, o Pe. Jorge Rodrigues descreveu:

Está já a gente dessa terra desejosa de mandar seus filhos a aprender: quererá Nosso Senhor que se aproveitarão assi no ler e escrever como nos bons costumes, que principalmente pretendemos que saibam e exercitem nossos discípulos. Temos nossos exercícios espirituaes, *scilicet*: oração, lição, etc., que costuma a Companhia [...] Determina o Padre ordenar *in Domino* mais particularmente nosso tempo e os exercícios que nelle se hão de fazer (RODRIGUES, 1988, p. 493).

A intenção era, a partir dos exercícios mnemônicos, que os curumins conseguissem “de cor” recitar as orações e a doutrina aprendida para que pudessem, posteriormente, repassá-las/ensiná-las aos demais, conforme Blasquez declara:

Há alguns que sabem muito bem de cór a doutrina e um dialogo em sua língua, onde está toda a substancia della, e destes se tem ordenado que *altenatim*, quando lhes chegar a sua vez, ensinem por si na sua língua e na nossa a seus companheiros a doutrina cristã (BLASQUEZ, 1988, p. 251).¹¹⁰

Adaptadas aos costumes indígenas, as coisas da fé seriam agora compartilhadas por meio de técnicas de memorização, ou seja, por uma “*ars memoriae*”. O uso dos catecismos dialogados, produzido pelos humanistas aos moldes clássicos, foram recuperados e utilizados enquanto instrumentos de memorização entre os nativos.

Repassar a doutrina cristã aos nativos por meio da memorização era uma tarefa com a qual os padres certamente já tinham afinidade. O cristianismo e o judaísmo são religiões consagradas historicamente como “religiões da recordação”, isso porque, justifica Le Goff

¹¹⁰ Cópia de uma do Padre Antonio Blasquez, que escreveu de Salvador a 10 de setembro de 1559 para o Padre Geral.

(2012), o conteúdo que fundamenta a fé dessas religiões está firmado em atos do passado. Além disso, as Escrituras Sagradas e a própria tradição histórica insistem, em aspectos essenciais, na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental.

A necessidade de repassar os conteúdos da fé bem como a importância em aprendê-los de cor está expressa na carta do Pe. Blasquez:

Estão estes meninos muito adiantados tanto em costumes e boa criação, como na doutrina e cousas da Fé [...] há alguns que sabem muito bem de cór a doutrina e um dialogo em sua língua, onde está toda a substancia della, e destes se tem ordenado que alatenam, quando lhes chegar a sua vez, ensinem por si na sua língua e na nossa a seus companheiros a doutrina christã (BLASQUEZ, 1988, p. 251).¹¹¹

O emprego da doutrina implicava a mudança dos hábitos, implicava a conversão. Quando ela não acontecia por vontade particular do indígena, as mudanças ocorriam por intermédio da coerção. Nóbrega afirma:

A carne humana que todos comiam e mui perto da cidade é agora tirada e muitos tomam já por injúria lembrar-lhes aquelle tempo, e si em alguma parte se comem, são admoestados e castigados por isso; isto em partes onde não poude chegar a doutrina [...] (NÓBREGA, 1988, p. 182).

A sedução pelas letras era proporcional ao gosto pelos cânticos, os quais já faziam parte do cotidiano indígena em suas festas e reuniões. Percebendo tamanho interesse dos nativos, os jesuítas fizeram dessas expressões artísticas um “santo artifício”, tal qual afirma o Pe. Antonio Franco ao escrever a biografia “A vida do Padre Manoel da Nóbrega”:

Vendo elle [Nóbrega] que os Brasis se levavam muito no canto, fez ordenar em solfa as orações e os mistérios da fé, cousa de que os índios muito gostavam e teve este santo artifício effeitos mui notáveis; a aos meminos do Seminario que as cantavam tinham os Índios tanto respeito que punham nelles os olhos como em cousa sagrada (FRANCO, 1988, p. 38).

Nas crônicas de Simão de Vasconcelos, também, vemos o biógrafo de Anchieta destacar no trabalho exercido com os meninos, filhos dos indígenas, a importância dos cantos. Segundo ele, os indígenas punham neles a sua felicidade. Por meio da suavidade do canto, os indígenas teriam as suas almas alcançadas pelo conhecimento celeste:

¹¹¹ Cópia de uma do Padre Antonio Blasquez, que escreveu de Salvador a 10 de setembro de 1559 para o Padre Geral.

[...] Outras vezes hião em procissão da cidade até suas proprias aldeas, levando sua cruz levantada, e cantando as mesmas devações em lingoa brasilica; com summo gosto e alegria dos pais, que de nenhuma cousa mais se prezavão. Nenhuma outra satisfaz tanto a esta gente, como a doçura do canto : n'ella põe a felicidade humana. Chegou a ser opinião de Nobrega, que era hum dos meios, com que podia converter-se a gentilidade do Brasil, a doce harmonia do canto; e por esta causa ordenou se lhe pusessem em solfa as orações, e documentos mais necessarios de nossa santa Fé; porque à volta da suavidade do canto entrasse em suas almas a intelligencia das cousas do Ceo (VASCONCELOS, 1865, p. 227).

A introdução de novos cânticos, ou seja, de cânticos sacros, tinha especial objetivo de fazer com os indígenas abandonassem seus próprios cânticos, ou mesmo os profanos, aprendidos com os colonos. Sobre esse assunto, relata-nos Antonio Franco o que costumava fazer José de Anchieta:

Fes o Padre Anchieta, que estes¹¹² fossem pera os campos de Piratininga; ali continuavam sua escola, ajudando a officiar às Missas com muita destreza em canto de organ, & com instrumentos musicos. De noite se espalhavam pellas cazas de seus parentes a cantar cantigas, & romances santos do Padre Anchieta, contrapostos às cantigas profanas, que elles cantavam em seus vinhos, vicio mui commum nesta triste gente (FRANCO, 1719, p. 235).

Os cânticos tornaram-se meios utilizados para a modificação da memória indígena quando da mudança dos seus cânticos, para os cânticos sacros. Estes, inclusive, produzidos por José de Anchieta. Certamente eram semelhantes aos já usados pelos indígenas, mas que traziam em si a mensagem cristã em detrimento da mensagem transmitida pelos nativos, a qual não sabemos, ao certo, de que se tratava, mas que poderia, por exemplo, falar da sua relação com a natureza ou exaltar os seus ancestrais.

Segundo Serafim Leite (1937), a música, o canto e as danças foram os meios de grande valor psicológico utilizado pelos missionários para a “infiltração do cristianismo entre os índios”. Aproveitando-se desse gosto inato, os padres fizeram inicialmente uso dos ritmos e instrumentos nativos, mas trocavam as letras das músicas. Aos poucos, os jesuítas conduziam os indígenas à prática do cristianismo e aos costumes portugueses. Para o autor, iniciar o trabalho missionário pelo uso dos maracás e taquaras foi a maneira mais hábil de alcançar o que era pretendido: a música como se fazia nos colégios de Portugal (LEITE, 1937).

Tais estratégias não aconteciam de maneira simples, elas eram auxiliadas por um aparato de recursos cênicos e imagéticos, muito caro para as comunidades ameríndias, cujo

¹¹² Alunos indígenas do Colégio da São Vicente de Piratininga.

objetivo era mover sentimentos, impressionar, comover, penitenciar. Ao falar sobre as principais festividades ocorridas em São Paulo de Piratininga, Anchieta apresentou as diferentes formas de comover os fieis, os quais vinham de distintos lugares a fim de participar das celebrações:

Nas festas principais, maximè quando se celebra o Nascimento, a Paixão do Senhor, concorrem a Piratininga de todos os lugares, comarcas, quasi todos muito dias antes; estão presentes aos Divinos Officios e Procissões, disciplinando-se até derramar sangue [...] Também prêgamos a Paixão, infundindo grande devoção e muitas lágrimas nos ouvintes, as quais também derramam em abundancia nas confissões e comunhões (ANCHIETA, 1988, p. 160).¹¹³

O uso do aparato litúrgico pode ser observado na procissão organizada para a festa da Assunção de Nossa Senhora de Agosto, na Bahia, com a presença do Governador Duarte da Costa. O padre¹¹⁴ que escreve a quadrimestral, em 1556, dirigida ao Padre Inácio de Loyola relata que o “negócio” passou assim:

Vinham os meninos com suas roupetas brancas e umas capellas de flores em a cabeça e palmas em as mãos em signal da Victoria que alcançavam do Demonio. Já em estes comenos estavam os Padres aguardando por elles á porta da igreja, onde lhe fizeram os cathecismos com toda a solemnidade e festas que nos podemos. Estando, pois, tudo a ponto de os bautisar, começaram os Padres e meninos a ladainha cantada, não com pequena devoção e lagrimas dos presentes, por ver como a piadosa clemencia do Senhor se dignava de escolher a estes para filhos, nascidos de gente tão bruta e boçal (NAVARRO e outros, 1988, p. 184).

As procissões foram amplamente utilizadas pelos jesuítas como parte de sua ação catequética. Em São Paulo de Piratininga, por exemplo, elas eram realizadas semanalmente. Conforme escreve Anchieta a Inácio de Loyola sobre as práticas catequéticas destinadas aos filhos dos indígenas:

[...] depois de rezarem de manhã as ladainhas em coro na Igreja, a seguir à lição, e de cantarem à tarde Salve Rainha, são mandados para suas casas, e todas as sextas-feiras fazem procissões com grande devoção, disciplinando-se até o sangue (ANCHIETA, 1957, p. 106).¹¹⁵

¹¹³ Ao Padre Geral, de São Vicente, a 1º de junho de 1560.

¹¹⁴ Carta incompleta, não menciona a autoria.

¹¹⁵ Do Irmão José de Anchieta ao Pe. Inácio de Loyola. São Paulo de Piratininga 01 de setembro de 1554.

Segundo Vainfas (2000), os jesuítas apostavam no potencial audiovisual das procissões. Tudo era pensado de forma que convencesse não somente às crianças, mas especialmente aos seus pais. As vestimentas, à moda portuguesa ou indígena, a pintura dos corpos, a forma como cantavam e dançavam atendiam ao imaginário indígena, pois recuperavam naquele momento as vivências passadas, no caso do relato acima, relacionado às cerimônias de recebimento. A cada nova procissão, a cada nova festividade, a memória do grupo era reconstruída por meio de um aparato de imagens que recuperavam manifestações da sua cultura, porém atualizada com a memória cristã que se pretendia fixar. Não por acaso era necessário domesticá-los, e sobre essa domesticação explica-nos Mourão:

Cantar, dançar, representar com ele, sangrar, fazia parte do processo de domesticação do índio. Quando o padre melhorou a música, suavizando-a, retirando-lhe onomatopéias e material bélico, substituindo-os pela cruz, pelos passos cadenciados das procissões, pelas atitudes resignadas e mansas do cristianismo, contribuiu para agrilhoar o índio, reduzindo-lhe o ritmo encantatório e corático, ao som de harmonias feitas mensagens dirigidas já não ao corpo mas ao espírito. Era a domesticação dos barulhos pela introdução da ordem que a harmonia representava (MOURÃO, 1981, p. 281).

As procissões pré-anunciaram o que, mais adiante, caracterizaria o teatro de José de Anchieta. Sempre acompanhada de cantos e danças, alguns desses recursos, a exemplo das danças semi-profanas que se faziam na colônia, foram introduzidos não somente nas procissões, como também na produção literária de Anchieta, em seus autos sacros, a exemplo da “*Dança de dez meninos na recepção do Provincial P. Beliarte*”¹¹⁶ (LEITE, 1937, p. 44).

O dispendioso trabalho dos jesuítas carecia de inúmeras estratégias que não se resumiam apenas às políticas de aldeamentos. Como vemos, foi necessário encontrar meios de converter os indígenas e fazê-los “abraçar de coração a fé em Cristo, na Virgem, nos santos, nos mistérios; fazê-los observar os sacramentos, o batismo, o matrimônio com um só cônjuge, a confissão dos pecados” (VAINFAS, 2000, p. 14).

O teatro que chegou ao novo mundo, sob a responsabilidade de José de Anchieta, foi, assim, a estratégia mais bem empregada como forma de mover, comover e converter alma indígena. Tratava-se de um instrumento dinâmico de propagação da doutrina católica para inserir o gentio no mundo cristão. Os valores nativos precisavam ser expostos como práticas maliciosas, e contra elas os jesuítas deveriam lutar. Luta pela conversão do indígena, homem

¹¹⁶ Ato IV do pequeno auto composto por Anchieta para receber o Pe. Marçal Beliarte, na visita que fez ao Espírito Santo em 1589. Em 1588, sucedendo Anchieta, Beliarte havia assumido o provincialado dos Jesuítas do Brasil (ANCHIETA, 1977).

carente de um conhecimento de mundo cristão, e, por causa dessa carência, justificavam-se as inúmeras práticas de servilismo, dentre elas, a escravização amparada nas prerrogativas de uma justa guerra.

4.5. JOSÉ DE ANCHIETA: UM DRAMATURGO NA AMÉRICA PORTUGUESA

Alguns autores divergem quanto ao ano do nascimento de José Anchieta, estimado entre 1533-1534. Em um artigo publicado na *Revista Brotéria* (1933), Serafim Leite objetivou esclarecer a dúvida solicitando à igreja de La Laguna, cidade de nascimento de Anchieta, a certidão de batismo do padre. A solicitação foi atendida pelo Pároco Sr. Dr. Juan Cerviá y Noguera.

O documento foi publicado por Serafim Leite no mesmo artigo, e, nele, apesar de não constar a data de nascimento de Anchieta, consta a data do seu batismo: 07 de abril de 1534. Segundo o mencionado autor, os pais de Anchieta, por serem cristãos, não esperariam um ano para batizá-lo. Como todos os estudiosos admitem o mês e dia do seu nascimento como 19 de março, Leite (1933) conclui que o padre canarino nasceu a 19 de março de 1534.

Anchieta cursou as primeiras letras em sua terra natal, San Cristóbal de La Laguna, Espanha. No seio dos seus familiares, recebeu boa formação em língua latina e formação religiosa. Em 1548, aos quatorze anos, partiu com seu irmão mais velho¹¹⁷, Pedro Nuñez, para Coimbra, onde foi recebido no recém-fundado Colégio das Artes¹¹⁸. Segundo Ramalho (1998), pela boa formação que tiveram, Pedro Nuñez, em grau mais adiantado, foi matriculado diretamente na Faculdade de Cânones, dispensando a sua passagem pelo Colégio das Artes. Sobre a formação de Anchieta, Antonio Franco afirma:

Não tinha elle em sua vida cursado outras escolas mais que as de Rhetorica, & parte de Philosophia em Coimbra; com tudo na Theologia moral, &

¹¹⁷ Anchieta era o terceiro dos dez filhos que sua mãe, D. Mencia Diaz de Clavijo y Larena, teve no segundo matrimônio com o escrivão real Juan de Anchieta. No primeiro casamento, ela teve dois filhos. Pedro Nuñez era o mais velho por parte de mãe (VIOTTI, 1989).

¹¹⁸ Fundado por D. João III, o Colégio das Artes, anexo à Universidade de Coimbra, iniciou as suas atividades em 21 de Fevereiro de 1548. Segundo Américo da Costa Ramalho, embora não haja registros da frequência de Anchieta na Universidade, as informações existentes sobre as Artes em Santa Cruz e sobre o Colégio das Artes possibilitam-nos fazer uma ideia aproximada de seus estudos em Coimbra. De acordo com o referido autor, podemos inferir que José de Anchieta tenha sido aluno do Colégio das Artes por meio dos seguintes fatos: “Pelo *Processo Apostólico de Lisboa. Arquivo Secreto Vaticano* (ASV), Congr. Rit. ANCHIETA, nº 307, 2ª p., depoimento do padre Álvaro de Pires, S. J., foi Anchieta colega de aula de D. Jorge de Ataíde. Diogo de Teive, no processo inquisitorial a que foi submetido em 1550, arrola como testemunha de sua ortodoxia esse seu aluno.” [Essa informação é tirada do livro *Anchieta, o Apóstolo do Brasil*, do padre Hélio Abranches Viotti, S. J., que, para o processo de Diogo de Teive, cita Mário Brandão, *A inquisição e os professores do Colégio das Artes*, vol. I, Coimbra, 1948, p. 672-673] (RAMALHO, 1998; VIOTTI, 1966).

especulativa eram tam versado, & certo, como se toda a vida versara as Universidades (FRANCO, 1719, p. 253)¹¹⁹.

No tempo em que esteve em Coimbra, segundo Ramalho (1998), no período mais brilhante daquela escola, Anchieta manteve contato com um considerável número de poetas e humanistas latinos, a exemplo de George Buchanan, professor e dramaturgo escocês, e Diogo de Teive, presos em 1550, pelo tribunal da Inquisição, acusados, dentre outras razões, por apresentarem tendências reformistas, além de Inácio de Moraes, o jurista Manuel da Costa, entre outros. Destes, ao menos Diogo de Teive¹²⁰, reconhecido professor de retórica e excelente dramaturgo, foi professor de Anchieta, o que indica que este teve uma formação humanista aprofundada (RAMALHO, 1998). Segundo Miranda (2000), não podemos dissociar a presença de Anchieta em Coimbra da ação pedagógica que aqueles ilustres mestres desenvolviam no novo Colégio. Assim, presume-se que Anchieta esteve envolvido e pôde participar ativamente da produção do conhecimento que se organizava no chamado Renascimento.

No Colégio das Artes, Anchieta obteve destaque como um dos melhores alunos. Teve contato com teatro de tema religioso e conheceu as peças bíblicas produzidas por seu principal mestre, Diogo de Teive. Viotti (1966) e Ramalho (1998) afirmam que Anchieta ficou conhecido entre os colegas como “canário de Coimbra”, uma alusão feita à ave e à sua terra de origem. Ramalho (1998) questiona-se como foi possível, entre os 1.500 alunos, Anchieta ter tido essa reputação. Ele encontra razão no fato de, possivelmente, o título ter sido obtido por uma vitória num concurso, uma vez que as competições entre os escolares eram frequentes, e, como um bom latinista, Anchieta distinguia-se dos demais colegas (RAMALHO, 1998).

Ainda em Coimbra, Anchieta conheceu a nova Ordem fundada por Inácio de Loyola e, em 1551, decidiu ser um dos missionários da Companhia de Jesus. A 08 de maio de 1553, em virtude de uma doença¹²¹ de que fora acometido, antes de finalizar o seu curso de Artes,

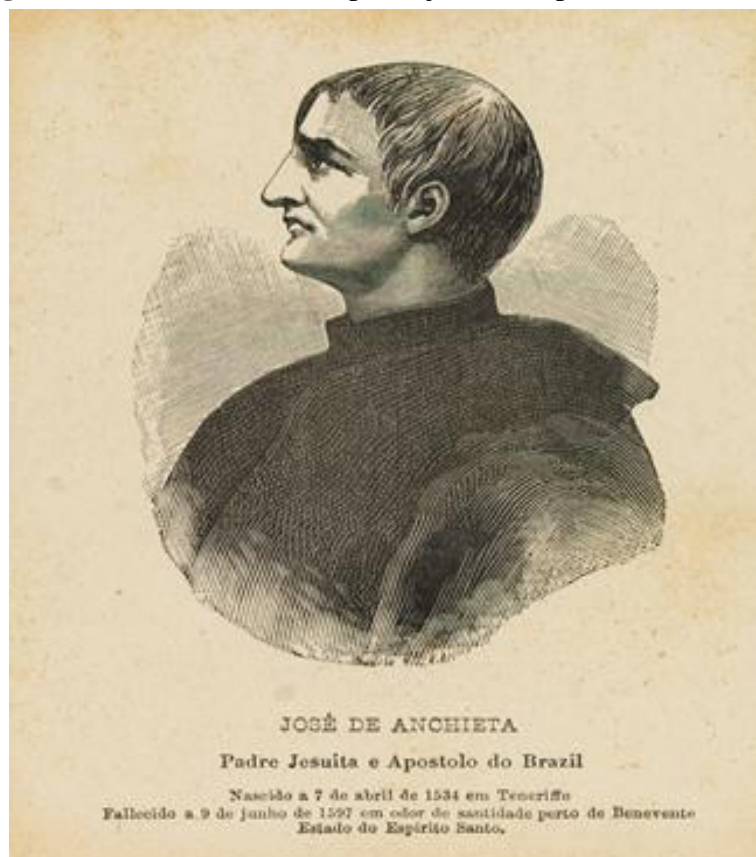
¹¹⁹ Livro Segundo, no qual se referem às maravilhosas vidas, & virtudes de muitos Religiosos, que aqui forão Noviços, e fundarão a Santa província do Brasil, 1719. (manuscrito microfilmado) Biblioteca Nacional de Portugal (BNP).

¹²⁰ Diogo de Teive foi professor de Anchieta nos anos de 1548 a 1550. Suas peças tinham como principais conteúdos os temas bíblicos, a exemplo de Golias (CARDOSO, 1997; HERNANDES, 2008).

¹²¹ Anchieta precisou interromper seus estudos por ter desenvolvido uma deformidade na espinha dorsal. Segundo Viotti, a doença foi adquirida por consequência dos grandes esforços que fazia, ajudando nas missas, às vezes, dez por dia, jejuando e orando por longos períodos. O autor complementa, mediante estudos feitos nos escritos de um de seus biógrafos, Sebastião Beretário, que o problema foi agravado por uma tuberculose ósteo-articular, localizada na coluna vertebral. Entretanto, Viotti (1996) e Cardoso (1997) afirmaram que, sobre esse segundo problema, não há unanimidade entre os autores.

embarcou de Lisboa com destino à América Portuguesa a fim de recuperar-se nas novas terras que tinham fama de ambiente saudável.

Figura 2 - José de Anchieta: padre jesuíta e apóstolo do Brasil



Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: arquivo digital

Anchieta embarcou na terceira expedição jesuítica em companhia do superior da Ordem e chefe da expedição, Pe. Luis da Grã, e dois sacerdotes, Brás Lourenço e Ambrósio Pires. Além destes, também foram enviados os irmãos estudantes João Gonçalves¹²², Antônio Blásquez e Gregório Serrão. Segundo Viotti (1966), todos eles possuíam algum tipo de enfermidade, o que nos conduz a afirmar que, além do desejo missionário, certamente almejavam tratar as suas doenças. Esses homens compunham a frota do segundo Governador Geral do Brasil¹²³, Dom Duarte da Costa, e, nas novas terras, auxiliariam Manoel da Nóbrega e seus companheiros no trabalho missionário e, por conseguinte, no projeto colonial.

¹²² No tempo em que veio para o Brasil, Anchieta ainda não tinha sido ordenado padre, era ainda um noviço, chamado pelos companheiros de irmão. Sua ordenação ao sacerdócio ocorreu no Brasil, em 1566. Ascendeu ao grau de professo, pronunciando os seus votos definitivos, em 1577 (VIOTTI, 1989). Como exigência para a sua ordenação sacerdotal, Anchieta complementou seus estudos (humanísticos, teológicos e filosóficos) na América Portuguesa.

¹²³ A frota foi composta por uma nau e três caravelas. Levava cerca de 260 pessoas, dentre elas, a terceira leva de Jesuítas, os seis mencionados no texto (VIOTTI, 1989).

Os jesuítas aportaram nas novas terras em 13 de Julho de 1553, e, em pouco tempo, Anchieta já confessava a melhora da saúde. O noviço compartilhou as boas novas com seus irmãos enfermos de Coimbra. Na carta de 1554, ele diz:

Por outras cartas vos tenho já escrito de minha disposição, a qual cada dia se renova, de maneira que nenhuma diferença há de mim a um são [...] sei dizer que se o Padre Mirão quiser mandar-vos a todos os que andais opilados e meio doentes, a terra é mui bôa e ficareis mui sãos (ANCHIETA, 1988, p. 73-74).¹²⁴

Logo nos primeiros dias, os missionários iniciaram as suas atividades. Anchieta, sempre que pôde, esteve ao lado de Nóbrega, então nomeado Provincial da Companhia de Jesus. Acerca do seu trabalho, escreveu Simão de Vasconcelos:

Aqui deu principio Ioseph ao fervor de seus grandes intentos. Começou logo elle, & os companheiros a por a caza em forma de Collegio, pregando, ainda os que nam eram Sacerdotes, abrindo classes de ler, escrever, grammatica, & fazendo os mais ministérios da Compahia, com mesma perfeçam de muitos, sendo de dez sómente o numero doas que estavam, & chegaram de novo (VASCONCELOS, 1672, p. 18).

Anchieta não somente exerceu o trabalho educativo, por assumir com o seu Provincial a liderança do primeiro colégio dos jesuítas na América Portuguesa, estabelecido em Piratininga, no ano de 1554, o chamado “Colégio de São Paulo”¹²⁵, como também atuou politicamente, intermediando conflitos entre os próprios indígenas, entre indígenas e colonizadores e por lutar ao lado de Mem de Sá contra invasores, a exemplo dos franceses. Em 1563, no Armistício de Iperoig, ofereceu-se como refém dos Tamoio em prol da pacificação entre os indígenas e portugueses e derrota dos franceses.

Tratou rapidamente de aprender a língua nativa e, antes de 1556, já tinha redigido a “*Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*”, tornada obrigatória em 1560 por Luis da Grã. Essa gramática foi um instrumento facilitador da aprendizagem da língua nativa para os missionários que chegavam à Colônia. Na mesma carta enviada aos seus irmãos de Coimbra, Anchieta apresenta seu trabalho inicial:

¹²⁴ Aos Irmãos Enfermos de Coimbra, de São Vicente, 1554.

¹²⁵ Neste colégio, Anchieta ensinou o latim, ou seja, as humanidades, a estudantes da Companhia e alunos de fora até o ano de 1563. Também ensinou catecismo e primeiras letras às crianças indígenas (VIOTTI, 1966). Cabe lembrar que, no primeiro momento, os colégios foram criados com o principal objetivo de formar missionários para atuarem nas missões.

Quanto á língua eu estou adiantado, ainda que é mui pouco, pera o que soubera se me não ocupara em ler gramatica; todavia tenho coligido toda a maneira de dela por arte, e pera mim tenho entendido quase todo seu modo [...] só eu me aproveito dela e aproveitar-se-ão os que de lá vierem e souberem gramatica (ANCHIETA, 1988, p. 74).¹²⁶

Outras produções foram criadas para o bom andamento do trabalho. Escreveu os *Diálogos da Fé*, texto no qual organizou a maior parte da Doutrina Cristã, composto em língua tupi, e, ainda, alguns catecismos, “*Instrução para o batismo*”, “*Instrução para assistência aos Índios em perigo de morte*”, e um “*Confessionário*”. Também em tupi — além de outas línguas, como o castelhano, latim e português — compôs canções e autos sacros com o fim de evangelizar e divertir indígenas escravizados, ou forros, das aldeias cristãs (VIOTTI, 1966). Todas as produções eram divulgadas entre os padres e amplamente utilizadas na educação dos indígenas. Além dos trabalhos diretamente dirigidos à doutrina e catequese, Anchieta ainda compôs poemas, a exemplo do louvor à virgem “*De Beata Virgine Dei Matre Maria*”¹²⁷, e uma epopeia, “*De Gestis Mendi de Saa*”, ambos escritos em 1563. Sobre os seus escritos, escreveu Afrânio Peixoto:

Não importa a versão; taes versos e autos tupís, no original, exerceram sua utilidade, de edificação. Rezas e mistérios na língua dos Indigenas, como orações, catecismo, letras, foram a taboada em que começou a soletrar a civilização (PEIXOTO, 1988, p. 34).

Embora não mencione quais, o Padre Antonio Franco afirma que Anchieta ainda fez tradução de cantigas profanas que se propagavam em Portugal. Embora as tenha traduzido, o interesse era dar-lhes ares de santidade, certamente com adaptações cristãs.

Como era mui destro nas quatro lingoas Portugueza, Castelhana, Latina, e Brasilica, traduzio em todas ellas em romances pios, & mui engraçados as cantigas profanas que andavam em uso. Donde se seguio fazer esquecidas as profanas, ouvindose cantar pellos caminhos, as que elle tinha posto em suave, & santo metro (FRANCO, 1719, p. 233).

Tais adaptações foram consideradas por Cardoso (1997) como um traço original de Anchieta. Para o mencionado autor, as canções populares adaptadas constituíram num importante recurso apostólico de moralidade pública e “elevação da cultura”. Anchieta

¹²⁶ Aos Irmãos Enfermos de Coimbra, de São Vicente, 1554.

¹²⁷ Este poema fora escrito no tempo em que Anchieta esteve refém entre os Tamoios, como voto de consagração à virgem. Conta Simão de Vasconcelos que Anchieta escrevera o poema na areia da praia. Enquanto fazia os versos, ia decorando-os a fim de transcrevê-los para o papel no momento oportuno. “O feito mnemônico dos metros facilitava a passagem” (ABREU, 1988, p. 25).

escolhia, principalmente aquelas que lhes pareciam mais atraentes pela música e que mais facilmente caíam no gosto popular, com melodias já conhecidas pelos indígenas e colonos.

Embora muitas das produções anchietanas tenham se perdido ou foram modificadas ao longo do tempo, pelas cópias e traduções a que eram submetidas, as que permaneceram, dentre elas, as cartas e outros documentos com informações históricas acerca da gente da terra e da sua organização social, têm servido aos historiadores e demais pesquisadores da história colonial como importantes subsídios para suas pesquisas e colaborado com a escrita e reescrita da história do Brasil.

Anchieta tornou-se o quinto provincial do Brasil no ano de 1578 e ocupou o cargo, na Bahia, por pouco mais de dez anos. No tempo em que esteve à frente do trabalho missionário, visitou continuamente as províncias, os engenhos e os aldeamentos, participando, inclusive, de expedições com vistas a promover os descimentos. Segundo Viotti, durante o seu provincialado fundou no Espírito Santo as aldeias de Reritiba, de Guarapari e dos Reis Magos. No Rio de Janeiro, fundou a aldeia de São Barnabé no Rio Macacu e, em São Paulo, participou da fundação das aldeias de Marueri e de Guarulhos (VIOTTI, 1966).

Ao ser substituído por Marçal Beliarte, em 1587, Anchieta mudou-se para o Espírito Santo e lá assumiu o cargo de superior da Residência de São Tiago, bem como das aldeias subordinadas a ela. Foi nessa capitania que produziu a maioria de suas obras literárias para instrução dos indígenas. Para Viotti, por mais tempo que lhe custassem as contínuas viagens e, por vezes, o tempo em que ficara acamado recuperando das suas enfermidades, em momento algum, o padre renunciara às suas atividades literárias (VIOTTI, 1966).

Entre os missionários das novas terras, Anchieta apresentava qualidades singulares. Era exímio orador, tinha uma memória privilegiada e sabia adaptar-se ao seu auditório, atingindo o coração dos ouvintes. Qualidades certamente adquiridas pelos estudos e exercícios constantes no Colégio das Artes.

Apesar da sua formação clássica e humanista, a realidade com que se deparou nas novas terras brasílicas exigiu de Anchieta certa originalidade em suas produções literárias. As peças por ele produzidas durante o seu apostolado nas novas terras não poderiam ser latinas, visto que o seu público, tanto de indígenas quanto de colonizadores, era, em sua maioria, inculto. Por isso, a fim de obter maior alcance em sua atividade missionária, optou por apresentar em seus escritos um estilo popular, “uma espécie de Gil Vicente simplificado, e em tupi, castelhano e português” (RAMALHO, 1997, p. 222). Cabe mencionar que, das influências sofridas por Anchieta no seu tempo de estudante no Colégio das Artes, destacam-

se, principalmente, as obras de Gil Vicente. Muitas das suas ideias e expressões estão presentes na obra anchietana, tanto nos autos quanto nas poesias e sermões.

4.5.1. O teatro nas terras brasileiras

A prática teatral não era novidade para os jesuítas. Na Europa, desde a fundação da Ordem e dos primeiros colégios, os jesuítas faziam amplo uso dos recursos cênicos como parte constituinte do currículo de seus estudantes. As representações eram recursos para as práticas oratórias, como forma de expor os conteúdos aprendidos, sendo também, importante artifício das comemorações. Sua obrigatoriedade já se fazia presente nas *Constituições da Companhia* e perdurou no texto da *Ratio Studiorum*.

Reconhecida a sua importância não somente como recurso educacional, mas como meio de distrair e alegrar o público, os documentos atestam a prática teatral na América Portuguesa, antes mesmo da chegada dos missionários jesuítas¹²⁸. O teatro fora trazido nas naus portuguesas, visto que, como é possível observar na obra de Carlos Francisco Moura, no século XVI, tripulações e passageiros representavam a bordo comemorações religiosas e divertimentos tradicionais, comuns em Portugal (MOURA, 2000). Podemos deduzir, por esses registros, que o teatro não foi trazido para a América Portuguesa pelos jesuítas, entretanto foi por meio de José de Anchieta que as representações teatrais tornaram-se importantes ferramentas de doutrinação e catequese da sociedade colonial.

Os autos “poucos decentes” estavam presentes no contexto colonial e eram representados até nas igrejas com o especial objetivo de distrair o público. O teatro de Anchieta, iniciado por meio de uma encomenda feita pelo padre Manoel da Nóbrega, motivou a representação da primeira peça de cunho religioso substituindo as peças leigas, com o objetivo de moralizar e doutrinar os indígenas e colonos. Foi o próprio Anchieta quem escreveu sobre a razão do auto:

E por impedir alguns abusos que se faziam em *autos* nas igrejas, fez um ano com os principais da terra que deixassem de representar um que tinham, e mandou-lhes fazer outro, por um Irmão, a que ele chamava Pregação Universal [...]. E a gente movida com muita devoção ganhou o jubileu, que era o principal intento da obra (ANCHIETA, 1984, p. 18).

¹²⁸ Leite (1938) afirma que o teatro foi introduzido no Brasil pelos colonos. Estes representavam nas igrejas alguns autos à moda portuguesa, organizados ali mesmo, ou mais provavelmente, vindos de Portugal.

A respeito do assunto, temos notícias também do Padre Simão de Vasconcelos, que escreveu:

De hũa das comedias he força fazer aqui menção. Em S. Vicente afim de impedir as indecências que se cometião em actos representados na Igreja, introduzio co aplauso dos moradores da Villa, & parecer do Padre Nobrega seu superior, hum acto seu, muito devoto, a que chamava Pregaçam universal, porque servia pera todos, Portugueses, & Indios; & constava de huma, & outra lingoa, porque de todo fosse entendido: A este concorria a gente toda; representatavase na vesporas de Iubileo da festa de Iesu, porque tambem a volta do acto fosse universal o ganho de suas indulgencias (VASCONCELOS, 1672, p. 26).

No primeiro século da colonização, as representações teatrais apresentavam características muito peculiares. As condições sociais e materiais da colônia não comportavam, sem dúvida, as tragédias clássicas representadas nos colégios europeus. Segundo Cardoso, “Nosso teatro, tanto de aldeias indígenas como de vilas de colonos, em todo o século XVI, conservava-se profundamente popular, como Anchieta o criou” (CARDOSO, 1977, p. 57). Em uma sociedade marcada pela oralidade, o teatro vinha a ser um inexorável elemento pedagógico, o qual, longe de ser estruturado segundo as rigorosas regras dos colégios europeus, foi moldado ao contexto ameríndio, compondo um novo veículo cênico.

A linguagem verbal e visual persuadia com grande força, uma vez que os jesuítas não mediam esforços em compor um cenário teatral rico em música, cantos, enfeites, belos vestuários e primorosa eloquência. A finalidade desse teatro era alcançar o indígena, mas também outros moradores das novas terras, colonos, degredados, soldados e pequenos comerciantes. Por essa razão, as composições eram revestidas de um caráter popular, compatível com a capacidade de compreensão do público ao qual se destinava.

Tinham a finalidade de representar os dramas bíblicos, vinculando-os às práticas culturais nativas em que as imagens de Jesus, Maria, anjos, demônios e demais personagens presentes no cristianismo eram assimilados, sempre que possível, aos heróis dos mitos tupis como forma de aproximação ou de, sobretudo, demonizar os costumes e hábitos indígenas. Segundo Clarice Cortez, “o objetivo era incutir a concepção cristã do Universo, despertando-lhes a consciência para a percepção do eterno conflito entre o bem e o mal simbolizados em Deus e no Diabo [...]” (CORTEZ, 2000, p. 347). Esse conflito foi amplamente explorado no contexto cristão do Velho Mundo devidos às elaborações sobre a demonologia e nitidamente expresso nos conceitos de bem e mal. A América Portuguesa constituía o espaço ocupado pela

presença do Diabo e de seus ajudantes, os demônios. Era preciso apresentá-los aos nativos.

Nesse sentido, não podemos deixar de considerar que o teatro de José de Anchieta, como arte dramática ou catecismo, é, segundo Hernandes (2008, p. 11), “um acontecimento histórico”, ao ser compreendido como representação pedagógica, como aula de catequese; possui enredo, argumento e conteúdo próprio para atender a um público específico. O teatro anchietano é uma representação cênica situada no tempo, a qual, para aproximar-se dele, faz-se necessário “considerá-lo na ordem dos acontecimentos e dos efeitos” (HERNANDES, 2008, p. 11). Cabe ainda dizer que, de modo algum, José de Anchieta manifestou-se contra a sociedade colonial, o seu alvo denunciatório foi a cultura indígena. Nela, os diabos travestiam-se da cultura tupi, enquanto os anjos e santos representavam a cultura do colonizador (SUESS, 1997).

5. OS AUTOS ANCHIETANOS: CONFLITOS E SENTIDOS

Ao poder pela memória corresponde a destruição da memória.

(LE GOFF, 2012, p. 423)

As análises realizadas neste capítulo têm por objetivo primordial buscar nas produções literárias de Anchieta, especificamente em seus autos, elementos que expliquem uma forte relação entre a reconstrução da memória coletiva dos grupos indígenas — tal qual mostramos em capítulos anteriores — e o teatro anchietano, no qual a retórica imbrica-se à concepção de mundo dos indígenas e, de alguma maneira, convencem-nos e os transformam.

Buscamos nos autos Anchietanos os discursos que mencionam os diversos traços da cultura ameríndia, os quais foram, propositadamente, associados à idolatria e à demonização. Por meio dos elementos retóricos e dos recursos imagéticos, os discursos buscavam convencer os indígenas de que eram pecadores e tentavam modificar as suas ações, mas não inteiramente a sua natureza. Representados, em sua maioria, na língua tupi e portuguesa, os autos protagonizados pelos próprios indígenas convenciam-lhes de algo até então desconhecido por eles, a ideia de pecado “materializada” em seus “maus costumes” e a necessidade de salvar as suas almas.

Ornamentadas de aparatos que tentavam conquistar os indígenas, as representações teatrais objetivavam alcançar a imaginação, para então, alcançar a razão do seu público. A imaginação, contudo, deveria ser alcançada por meio dos estímulos aos sentidos, especialmente do visível e do audível, sensibilidades que conduziriam o indígena à consciência da morte, do pecado. Por meio do terror e do pavor do inferno que lhes eram incitados, esses homens eram levados ao convencimento da fé cristã.

A despeito da indissociabilidade do texto artístico, para efeito didático, tentamos fragmentar o objeto. Assim, apesar de reconhecer os notórios aspectos artísticos e estéticos da obra anchietana, o objetivo é analisar os aspectos pragmáticos, ou seja, o que de confluência e de contradição manifestava-se no teatro de Anchieta e de que modo seus autos tentaram promover uma reconstrução da memória coletiva dos grupos indígenas, o que implicaria, de certa forma, no silenciamento de suas primeiras memórias.

A respeito de uma análise crítica sobre a qualidade estética¹²⁹ e literária dos textos anchietanos e dos demais documentos aqui analisados, deixamos a quem de fato possa fazê-la, os críticos e estudiosos da literatura.

5.1. OS AUTOS – APROXIMAÇÕES

“O homem é um animal dramático”. Esta afirmação de Hessel e Raedrs (1972, p.14) tem importante significado, especialmente quando os autores a complementam, declarando que o gosto humano por uma encenação é vislumbrado desde os grupos mais primitivos, e ressaltam que é justamente nos momentos mais memoráveis da vida em família, da comunidade, da religião que ele se alarga.

Nos documentos elaborados pelos jesuítas, é comum a menção ao gosto que os ameríndios tinham pelo canto, pelas danças e por tudo que envolvia a imagem. Como vimos, antes mesmo de serem introduzidas as peças teatrais nas terras brasílicas, os festejos religiosos eram permeados por recursos cênicos e contavam com a participação das crianças a fim de incitar a comoção dos adultos. Os jesuítas eram conscientes desse gosto nativo e fizeram amplo uso desses recursos como fortes elementos de conversão e doutrinação. Ao explorarem essas tendências naturais dos habitantes da terra, os jogos dramáticos incutiam não apenas a moral católica, mas o respeito aos principais dogmas da Igreja (AZEVEDO FILHO, s/d).

O teatro, amplamente trabalhado nos colégios jesuíticos europeus, no século XVI, foi transplantado para a Colônia, com características distintas em sua forma e conteúdo. Entretanto, apresentava um objetivo comum: o convencimento e a moção dos afetos da alma, que, no contexto da América Portuguesa, era, principalmente, indígena e carecia de salvação. Esses espetáculos, apesar da distância no tempo, afirmam Hessel e Raedrs, eram “dirigidos para a imaginação e a sensibilidade, simultaneamente vivas e simples nos indígenas, verdadeiras crianças, crianças por vezes perversas, infelizmente” (HESSEL; RAEDRS, 1972, p. 15).

Para despertar os afetos do público, Anchieta fazia uso do seu conhecimento em retórica, adquirido no Colégio das Artes, em Coimbra. Lá teve a oportunidade de estudar seus fundamentos e de se dedicar aos momentos de declamação e emulações e vê-la expressamente

¹²⁹ Embora o nosso foco de análise não seja a estética (como valor literário), sabemos que ela é fundamental. No que concerne à estética cênica, esta possui grau variável, a exemplo da moção dos afetos. O despertar da emoção por meio do teatro tem o seu importante valor estético correspondente.

nas representações teatrais, inclusive compondo. O jovem canarino não desprezou seus estudos no colégio conimbricense, ao contrário, adaptou-os ao contexto do Novo Mundo e soube aplicá-los à conjuntura social, de acordo com as finalidades de catequização pensadas pelos jesuítas.

Anchieta elaborou textos para serem representados como verdades ao público a quem desejava persuadir. O ato de persuadir, que compete à retórica, tem próxima relação com a memória, uma vez que incumbe a essa a apreensão das palavras. É pelo ato de recordar as palavras que o bom orador estabelece relação entre palavra e imagem. Segundo Crevier, “A memória é sinal de engenho principalmente em os meninos: são duas as suas virtudes, compreender facilmente, e fielmente reter: é muito necessária ao orador, cujo trabalho todo é vão se as outras partes se não contém nela, como em seu espírito” (CREVIER, 1786, p. 445). A memória é o lugar onde as palavras são reservadas. Retórica e Memória foram elementos indissociáveis do teatro anchietano.

Junto à embarcação do segundo Governador Geral, Duarte da Costa, o canário de Coimbra, trazia consigo grandes expectativas de aproveitar os seus conhecimentos e habilidades poéticas desenvolvidas no Colégio das Artes¹³⁰, nas florestas tropicais da Nova Terra um favorável cenário tropical que, composto por um palanque adornado por cortinas e diversos enfeites naturais, tornava-se um espaço ideal para as encenações para a população nativa. Para Serafim Leite, era nas Aldeias dos jesuítas que se formava o cenário com mais originalidade para as representações teatrais, pela “candura nativa” e por serem realizadas ao ar livre. Segundo ele, “um palanque, umas cortinas singelas a servir de pano de boca... e como fundo, não pintado, mas real, a floresta virgem, exuberante, com as suas árvores serenas, frondosas e altivas, decoradas pela natureza [...] ambiente maravilhoso e maravilhado [...]” (LEITE, 2004, p. 409).

Tanto as poesias líricas quanto os autos anchietanos, também compostos de partes líricas, necessitaram de amplo esforço de pesquisadores para que fossem reorganizados e apresentados da forma que hoje nos são disponibilizados¹³¹. Os autos, especialmente, foram

¹³⁰ Diante da grande facilidade que tinha para com a poesia latina, Anchieta obteve grande destaque entre os melhores alunos da classe, razão pela qual recebeu dos colegas o título de “canário de Coimbra” em alusão à sua Pátria (VIOTTI, 1989; RAMALHO, 1998).

¹³¹ Cabe mencionar que os autos e poesias de José de Anchieta foram inicialmente analisados em 1929, pelo Pe. José da Frota Gentil S.J. No *Archivum Romanun Societas Jesu*, códice do Opúsculo Poético 24, Gentil encontrou um manuscrito, em grande parte, produzido por José de Anchieta. Trazido para o Brasil em forma de cópia fotográfica, em 1930, pelo mesmo padre, o documento ficou sob os cuidados dos estudiosos padres Serafim Leite (SJ) e Armando Cardoso (SJ). No ano de 1947, essas cópias foram emprestadas à tupinóloga Maria de Lourdes de Paula Martins a fim de que fossem traduzidas para o português, resultando na publicação de um livro com seus principais textos “José de Anchieta: Poesias”, em ocasião do IV centenário da fundação de São Paulo. A esse manuscrito, Maria de L. de Paula Martins chamou de “O Caderno de Anchieta”, uma vez que a maioria

elaborados em circunstâncias muito específicas, normalmente para atender a festejos ou para receber algum ilustre visitante (autos de recebimentos)¹³², ou relíquias insígnias, ou imagens valiosas de santos.

Em razão disso, os manuscritos sofreram toda sorte de mudanças e adaptações, nem sempre realizadas por Anchieta¹³³, haja vista que eram doados pelo autor a fim de que fossem representados em outras partes da Colônia. Dessa forma, muitos foram perdidos, e aqueles encontrados apresentavam-se incompletos, misturados, confusos e, em grande parte, sem autógrafos. Coube aos especialistas, especialmente ao Padre Armando Cardoso SJ (1977) e à tupinóloga Maria de Lourdes de Paula Martins (1954), a tarefa de recuperá-los e reconstituí-los.

Segundo Cardoso (1977), são doze o número de autos escritos em terras brasílicas que restaram do Pe. Anchieta¹³⁴. Oito deles foram escritos durante o período em que morou em Reritiba, capitania do Espírito Santo, ocasião em que desempenhou maior atividade dramática. Eis os títulos¹³⁵ na íntegra apresentados por Cardoso, que não os apresenta em ordem cronológica: *A Pregação Universal; Na Festa de São Lourenço; Auto de São Sebastião; Diálogo do P. Pero Dias Mártir; Na Aldeia de Guaraparim; Recebimento que Fizeram os Índios de Guaraparim ao Padre Provincial Marçal Beliarte; Dia da assunção, quando levaram sua imagem a Reritiba; Recebimento do Administrador Apostólico P. Bartolomeu Simões Pereira; Recebimento do P. Marcos da Costa; Quando no Espírito Santo se Recebeu uma Relíquia das Onze Mil Virgens; Na Vila de Vitória ou de S. Maurício; e Na Visitação de Santa Isabel.*

O primeiro auto produzido por Anchieta e apresentado nas novas terras foi também o auto de maior repercussão na Colônia: *O Auto da Pregação Universal* foi composto por

dos textos nele escritos é de autógrafo do padre. A autora acredita que Anchieta guardou o referido caderno por muitos anos, no período aproximadamente de 1578 a 1595. Pelo que vemos, esses estudiosos debruçaram-se em um amplo e dificultoso trabalho de tradução e pesquisa histórica e etnográfica (ANCHIETA, 1954, 1977).

¹³² Dos autos produzidos por Anchieta, percebemos maior expressividade nas peças elaboradas para as festas de recebimento; momento em que a Aldeia ou os alunos dos colégios organizavam-se para receber visitantes ilustres com procissões, saudações dialogadas, coros cantados, tudo isso acompanhado de muitos adereços.

¹³³ Os jesuítas não tinham a preocupação de se tornarem escritores ou artistas e, por isso, não viam necessidade de assinar os seus textos redigidos, por vezes, em parceria. Em diversas circunstâncias, foram reescritos e adaptados, de sorte que o que nos restaram foram muitos fragmentos de poemas, autos e diálogos, muitos deles anônimos. Cabe mencionar que os padres tinham o costume de copiar as peças que provocavam maior efeito entre os nativos, a fim de que fossem representadas em outros lugares (HESSEL; RAEDRS, 1972; HERNANDES, 2008).

¹³⁴ Dos doze autos escritos, dois são trilíngues, quatro, bilíngues, e seis, monolíngues—três em tupi, dois em espanhol e um em português. O tupi está presente em oito autos, o português, em sete, e o espanhol, em cinco (BERARDINELLI, 2000). Algumas datas e nomenclaturas dos autos variam entre os estudiosos, Martins (1954), Hessel e Haeders (1972) e Cardoso (1977). Optamos por considerar as apresentadas por Cardoso, pelo fato de seus estudos fornecerem os principais suportes, material e histórico, para as nossas análises.

¹³⁵ Os títulos dos autos são os apresentados pelo Pe. Armando Cardoso (ANCHIETA, 1977).

Anchieta a pedido do Pe. Nóbrega para a ocasião da comemoração natalina em São Paulo de Piratininga, nos anos de 1561, em São Vicente. A fim de atender a um grande público — colonos portugueses e indígenas — Anchieta esmerou-se em escrevê-los em três línguas, tupi, português e espanhol. O auto foi representado em toda a costa brasílica com diversas adaptações, sendo a de São Vicente e a de São Lourenço as mais conhecidas, segundo Cardoso (1977).

Na festa de São Lourenço foi uma peça criada para a ocasião das festividades em louvor ao padroeiro da aldeia indígena que levava o mesmo nome, São Lourenço, hoje conhecida por Niterói, a 10 de agosto de 1587¹³⁶. O auto foi uma adaptação do Auto da *Pregação Universal*. Anchieta acrescentou a ele novos personagens, condizentes ao contexto festivo, dentre eles, São Lourenço, um dos protetores da Vila, o qual, diferentemente da *Pregação Universal*, é apresentado como mártir, em vez de Jesus.

O *Auto de São Sebastião* é a peça que Cardoso (1977) relaciona ao auto mencionado por Fernão Cardim em suas epístolas e, por isso, acredita que tenha sido escrito em 1584¹³⁷. Embora tenha o autógrafo de Anchieta, desse auto restou em seu caderno apenas um excerto, o qual, segundo Cardoso, encaixa-se no IV ato de uma peça.

O *Diálogo de Pero Dias Mártir* é a quarta peça escrita por Anchieta apresentada por Cardoso (1977). Segundo o autor, esse auto foi apresentado na cidade de São Vicente ou Salvador, em 15 de junho de 1575 ou 1592. Tinha como objetivo homenagear os padres mártires, mortos por João Capdeville em setembro de 1571 quando, juntos com Pero Dias, chefe do grupo, rumavam para o Brasil outros 14 jesuítas, dos quais doze foram mortos. O acontecimento foi narrado pelos dois que sobreviveram. Desde 1574, a morte desses homens passou a ser celebrada, motivando Anchieta a escrever em seu caderno algumas composições sobre eles, inclusive, Pero Dias. O auto corresponde a uma composição lírica e foi intencionalmente escrito para ser representado a um auditório culto, em que o público fosse capaz de compreender conceitos mais elaborados de Teologia e Sagradas Escrituras (CARDOSO, 1977).

Na Aldeia de Guaraparim foi criado por ocasião da fundação da aldeia, provavelmente em dezembro de 1585¹³⁸. Constitui o auto mais longo escrito originalmente em língua tupi. Segundo Cardoso, muito provavelmente pelo fato de os indígenas da recém “criada” aldeia

¹³⁶ Martins (1954) apresenta o ano de 1583, ou pouco anterior.

¹³⁷ Cf. Cardim em *Tratados da Terra e Gente do Brasil*.

¹³⁸ Cardoso (1977) tem dúvida quanto ao ano em que a peça foi apresentada, mas acredita ter sido em 1585. Martins (1954) apresenta-nos outras possíveis datas. Para ela, a peça foi representada em 1589 ou entre os anos de 1590-1594.

não terem ainda o conhecimento do português, “É o auto mais indianista do teatro Anchietano” (CARDOSO, 1977, p. 18).

Para a ocasião da visita do Provincial Marçal Beliarte à Aldeia de Guaraparim, no Espírito Santo, Anchieta compôs um pequeno auto intitulado *Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao Padre Provincial Marçal Beliarte*. Encenado em 1589, o auto foi conservado inteiramente em autógrafo. Segundo Cardoso (1977), esse auto é representativo por conter valiosas informações da cultura ameríndia. Ele apresenta, inclusive, repetições de algumas estrofes do auto *Na Aldeia de Guaraparim*.

Dia da Assunção, quando levaram sua imagem a Reritiba, encenada provavelmente em agosto de 1590, é o sétimo auto de Anchieta e foi escrito no período em que era provincial. Foi representado por ocasião da entrada da imagem da Assunção na capela da aldeia. Exceto o IV ato da peça, Cardoso (1977) afirma que os demais encontram-se juntos, em um mesmo fascículo autógrafo de Anchieta.

Recebimento do administrador apostólico Padre Bartolomeu Simões Pereira ou *Auto da Crisma* foi representado em fins de 1591 ou princípio de 1592; foi criado também em razão de uma visita, a anunciada no título, do Pe. Bartolomeu Simões Pereira. O objetivo do padre era percorrer as aldeias indígenas do Espírito Santo para crismar os índios batizados. O auto segue o mesmo estilo do auto representado em honra ao Pe. Marçal Beliarte e ganhou o gosto do provincial visitador.

Recebimento do Padre Marcos da Costa, encenado em Reritiba, em 1596, foi escrito por Anchieta para receber o então Nomeado Superior do Espírito Santo. Segundo Cardoso (1977), os autos de recebimento tinham o objetivo de despertar nos visitantes o interesse pelas missões indígenas. Apesar de mais curtos do que os autos anteriores, o auto pretendia causar uma boa impressão ao Pe. Marcos Costa, homem culto, que nunca havia convivido em ambientes humildes como aquele com o qual havia se deparado (CARDOSO, 1977).

Quando no Espírito Santo se recebeu uma relíquia das onze mil virgens, ou *Auto de Santa Úrsula*, apresentado no início de 1585 ou 1595, sendo esta última a data mais provável, foi representado na Vila da Vitória, no Espírito Santo, por ocasião do recebimento de mais uma relíquia das onze mil virgens, levada para a igreja de São Tiago, em Vitória, coincidentemente no lugar onde Anchieta foi sepultado, em 1597. O auto foi representado no adro da igreja e abordava acontecimentos históricos relacionados aos ataques franceses e ingleses, que, segundo Cardoso (1977), tanto podem ter sido os ataques de Eduardo Fenton, em 1583, como os de Tomás Cavendish, em 1592, sendo este o mais provável acontecimento

a que se refere o auto. Esse auto inclui a conhecida canção da Cordeirinha Linda e seria uma adaptação do outro encenado em São Vicente.

Na Vila da Vitória ou *Auto de São Maurício* foi apresentado no ano de 1595, também na Vila de Vitória, no Espírito Santo. A pedido da Confraria de São Maurício, Anchieta elaborou a peça a ser apresentada no dia do santo, 22 de setembro, em agradecimento a São Maurício pelos livramentos dados àquela capitania (epidemias, secas, ataques de indígenas inimigos e corsários franceses e ingleses). Segundo Viotti (1966) e Cardoso (1977), é o mais extenso auto escrito por Anchieta e a peça mais bem elaborada por ele. Destinada aos colonos, não apresenta elementos da cultura indígena e, por essa razão, foi escrita somente em português e castelhano.

A pedido da confraria da Santa Casa de Misericórdia de Vila Velha para a celebração da sua festa da visitação, a 02 de Julho, Anchieta escreveu seu último auto em maio de 1597, um mês antes da sua morte. *Na visitação de Santa Isabel* foi escrito somente em castelhano e apresentado em Vila Velha, Espírito Santo. Esses foram os doze autos escritos por Anchieta para a evangelização dos indígenas e colonos.

Organizados cronologicamente, os autos, possivelmente, foram escritos na seguinte ordem:

Quadro 1 - Cronologia dos autos escritos por José de Anchieta

AUTO	ANO EM QUE FOI REPRESENTADO PELA 1ª VEZ	LOCAL	IDIOMA(S)
Auto da Pregação Universal	25 de Dezembro de 1561	Vila de São Paulo de Piratininga	Tupi Português Espanhol
O Diálogo de Pero Dias Mártir	1575 ou 1592	São Vicente ou Salvador	Espanhol
Auto de São Sebastião	1584	Rio de Janeiro	Tupi
Na Aldeia de Guaraparim	1585	Aldeia de Guaraparim, Espírito Santo	Tupi
Na festa de São Lourenço	1587	Aldeia de São Lourenço (atual Niterói)	Tupi Português Castelhano
Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao Padre Provincial Marçal Beliarte	1589	Aldeia de Guaraparim, Espírito Santo	Português Tupi
Dia da Assunção, quando levaram sua imagem a Reritiba	1590	Reritiba, Espírito Santo	Tupi
Recebimento do administrador apostólico Padre Bartolomeu Simões Pereira ou Auto da Crisma	1591 / 1592	Aldeia Indígena do Espírito Santo	Português Tupi
Quando no Espírito Santo se recebeu uma relíquia das onze mil virgens, ou Auto de Santa Úrsula	1595	Vila da Vitória, Espírito Santo	Português
Na Vila da Vitória ou Auto de São	1595	Vila de Vitória, no Espírito	Português

Maurício		Santo	Castelhano
Recebimento do Padre Marcos da Costa	1596	Reritiba, Espírito Santo	Português Tupi
Na visitação de Santa Isabel	1597	Vila Velha do Espírito Santo	Espanhol

Fonte: elaborado a partir de Cardoso (1977)

Sobre a criatividade e autoria, não se pode negar que o teatro de José de Anchieta apresenta características do teatro de Gil Vicente (1465-1536?)¹³⁹, porém, adaptadas às peculiaridades do Novo Mundo. O padre teve a oportunidade de conhecer as obras vicentinas no Colégio das Artes, em Coimbra. Sobre estilo, não podemos acusá-lo de ter criado um teatro exclusivamente medievalista, uma vez que são notórias as características de um pensamento moderno. Citemos como exemplo a utilização de línguas vulgares em suas composições e, especialmente, a diversidade de elementos indigenistas que foram adaptados ao mundo cristão católico.

No Colégio das Artes, Anchieta teve uma formação humanista, entretanto, ele conheceu o teatro medieval e seus temas cristãos. Sábado Magaldi reconheceu que as especificidades da América Portuguesa impossibilitaram qualquer tipo de produção pré-estabelecida e considerou não ser exagero reconhecer o “sêlo de brasilidade em sua estrutura tôska e primitiva. O esforço da aculturação nesse empreendimento gigantesco de trazer os índios para a crença cristã moldou a forma de um nôvo veículo cênico [...]” (MAGALDI, 1962, p. 12-3). Ou seja, elementos medievalistas e humanistas foram usados, mas faz mister atribuir um caráter novo à produção de Anchieta, uma vez que uma nova intenção, um novo lugar e novos olhares estavam já anunciando o barroco português e brasileiro.

Claro está que as obras anchietanas tinham por objetivo apresentar o anúncio católico, sob a égide da conquista, e, para isso, os jesuítas eram bem modernos. Contudo, não é nossa pretensão classificar o teatro de José de Anchieta como medieval ou renascentista, ou mesmo pré-barroco. Pretendemos encontrar nele informações sobre as características estilísticas do autor, quais estratégias simbólicas e imagéticas foram as mais recorrentes na sua obra e de que modo ele tentou modificar o outro.

Segundo Vainfas (1990/1991), no teatro de José de Anchieta vemos a penetração de elementos de uma cultura colonizadora, tanto na cultura material, quanto em relação à religiosidade absorvida por traços do catolicismo popular. Fato é que um dos personagens centrais das peças anchietanas é o diabo, ou *Anhangá* para os indígenas. Anchieta sabia que a

¹³⁹ Característica de um teatro popular, composto por variedade de línguas, além de semelhança em sua forma e métrica. Em ambos os autores, a presença do diabo e de seus comparsas faz-se quase que obrigatória, bem como a presença de anjos e a personificação da morte, de fé, do temor, entre outros.

crença em espíritos maus exercia forte influência sobre o modo de viver indígena. Materializados em forma de animais, ou compondo o imaginário do grupo, esses “seres” amedrontavam sobremaneira os nativos. Associá-los ao diabo dos cristãos foi uma forma de fazê-los, também, conhecer outros personagens do mundo espiritual do Velho Mundo. Junto aos seres malévolos, faziam-se presentes outros seres capazes de destruí-los, os anjos. Destes últimos personagens da realidade católica, afirma Cardoso (1977), Anchieta fez grande uso como um meio de familiarizar o indígena com o conceito da luta do bem contra o mal.

5.2. A ESCOLHA DOS AUTOS

Dos autos escritos por José de Anchieta, selecionamos três. Não por acaso, mas porque esses autos foram apresentados aos indígenas, os quais tiveram efetiva participação, e, por terem sido compostos especificamente para doutriná-los, além de terem sido representados, originalmente, em lugares diferentes da Colônia, oferecendo-nos a capacidade de perceber as suas peculiaridades.

Deles extraímos importantes respostas aos questionamentos levantados no projeto, sendo os principais: Qual foi a metodologia usada para que os conteúdos cristãos fossem impressos na memória indígena? Em que medida os elementos da cultura ameríndia foram vinculados às composições anchietanas como estratégia de aproximação e convencimento do público nativo? O teatro anchietano foi elemento pedagógico de reconstrução da memória indígena?

Sobre esse último questionamento é importante esclarecermos o entendimento do termo “reconstrução” da memória. Ao fazermos uso dele, partimos do entendimento de que os grupos indígenas possuíam uma memória consolidada, criada e mantida pelas diferentes manifestações culturais e repassada para as gerações mais jovens por meio de seus líderes, os guardiões da memória coletiva grupal. Com as diferentes estratégias de doutrinação utilizadas pelos missionários jesuítas, os quais introduziam elementos da cultura europeia aproveitando-se, em muitos aspectos, da própria cultura ameríndia — como podemos constatar nos discursos dos autos anchietanos — tem-se como resultado a reconstrução da memória dos nativos que se viram forçados a introduzir em sua forma primeva de viver e pensar conceitos de um mundo distinto do seu, o mundo cristão, porém adaptados ao universo cultural indígena. Os conceitos cristãos foram introduzidos no imaginário indígena aproveitando-se dos elementos culturais ameríndios pré-existentes. Diante da impossibilidade de apagá-los completamente do lugar que ocupavam no imaginário nativo, eles foram ali reconstruídos.

A fim de respondermos às perguntas selecionamos os autos: Auto da Pregação Universal (1561-1562); Na Aldeia de Guaraparim (1585(?)-1594)¹⁴⁰; e Na festa de São Lourenço (1587). Os dois primeiros autos escolhidos são produções originais¹⁴¹ de José de Anchieta. O terceiro auto é uma importante adaptação do primeiro uma vez que os atos principais são praticamente os mesmos.

Para a análise das peças, seguimos como fonte basilar a edição de Armando Cardoso¹⁴², por considerarmos ser completa e atual. Entretanto, não nos abstermos do uso de outras referências, especialmente a edição da professora Maria de Lourdes de Paula Martins (1954)¹⁴³ e, em menor proporção, a edição preparada pelo Prof. Eduardo de Almeida Navarro (2006)¹⁴⁴. Por não termos a intenção de apresentar análises de cunho técnico ou linguístico, os trechos dos autos foram transcritos apenas em língua portuguesa.

Na impossibilidade de transcrevê-los na íntegra, uma vez que alguns autos possuem mais de trezentos versos, a exemplo da Pregação Universal, mencionamos os versos que nos possibilitaram uma análise mais aprofundada das categorias anunciadas, isto é, que nos remetiam ao trato da memória indígena e europeia e aos elementos que as compunham, sem perder de vista o contexto histórico-político-social em que foram escritos. Além disso, preocupamo-nos em apresentá-los de maneira que o leitor tivesse, apesar de não completamente, uma percepção de sua totalidade, sem comprometermos o seu entendimento, despertando-lhe o desejo de buscar realizar a leitura completa do que hoje dispomos desses autos.

5.3. ORGANIZAÇÃO DOS AUTOS ANCHIETANOS

Como instrumentos pedagógicos, os autos de Anchieta foram, em grande parte, inspirados nos costumes indígenas, sendo o mais comum o cerimonial de recebimento de pessoas ilustres que chegavam às aldeias. A respeito disso, Cardoso (1977) realizou uma importante análise dos atos de uma peça teatral anchietana comparando-os com a maneira

¹⁴⁰ Por haver contradições entre as datas de representação deste Auto, pois pode ter sido representado entre os anos de 1585-1594 (CARDOSO, 1977; MARTINS, 1954), optamos por considerá-lo na ordem cronológica como sendo, dos autos analisados nesta pesquisa, o último.

¹⁴¹ Inclusive, inspiraram grande parte das demais peças, das quais Anchieta, por vezes, recuperava atos completos ou apenas versos.

¹⁴² As referências de página remetem sempre a edição de Anchieta (1977) com introdução, notas e tradução versificada do Pe. Armando Cardoso.

¹⁴³ Ref. à obra Anchieta (1954) com tradução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins.

¹⁴⁴ Apresenta uma nova versão dos autos “São Lourenço” e “Auto de Guaraparim”.

como ocorriam as cerimônias de recebimentos¹⁴⁵: inicialmente, um encontro distante do povoado com acompanhamento festivo, geralmente por um caminho muito bem enfeitado pelos nativos por onde os visitantes seriam conduzidos com grande festa; seguidamente, acontecia o encontro do visitante com os chefes indígenas, estes lhes cumprimentavam com “a grande saudação”, também chamada de “saudação lacrimosa”, e apresentavam os diálogos sobre os acontecimentos vivenciados pelo saudoso hóspede em sua viagem, não sem grandes sentimentos e choro dos nativos, especialmente das mulheres, conforme relata Gandavo:

Quando alguém os vai visitar as suas aldeas depois que se assenta costumam chegarem-se a ele algumas moças escabeladas, e recebem-no com grande pranto derramando muitas lágrimas perguntando-lhe (se he seu natural) onde andou, que trabalhos foram os que passou depois que dahi se foi. Trazendo-lhe à memória muitos desastres que lhe podéram acontecer buscando em fim pera isto as mais tristes e sentidas palavras que podem achar para provocarem o choro (GANDAVO, 1980, p. 126).

No terceiro momento, ocorria a discussão pelos chefes, ou seja, se o visitante era bom para que deixassem viver, ou mal, para lhes darem a morte. Em qualquer uma das decisões, havia festejos com danças, músicas e cantos. Se o visitante fosse homem bom, no dia seguinte, ocorria o discurso do principal, o qual, no alvorecer do dia, realizava uma espécie de pregação pelo povoado a contar os trabalhos e toda sorte de dificuldades que o visitante teria enfrentado para ir visitar-lhes.

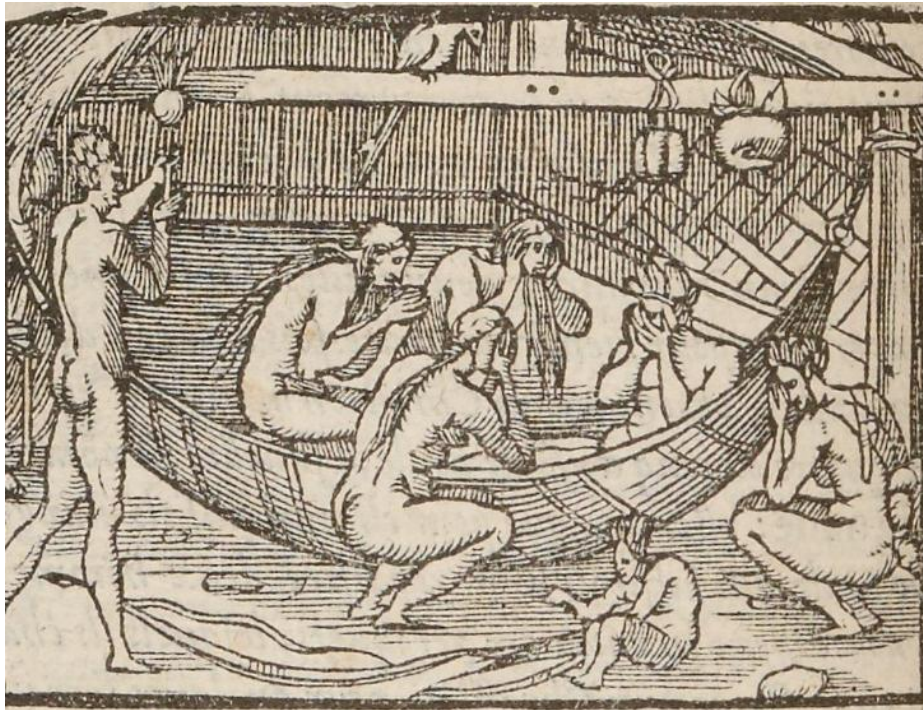
Fernão Cardim, no seu *Tratados da Terra e gente do Brasil*, dá-nos pistas de como ocorriam os recebimentos, já com a intervenção dos missionários. Segue a ampla, porém importante descrição:

Chegámos á aldêa á tarde; antes della um bom quarto de legua, começaram as festas que os indios tinham aparelhadas as quaes fizeram em uma rua de altíssimos e frescos arvoredos, dos quaes saiam uns cantando e tangendo a seu modo, outros em ciladas saíam com grande grita e urros que nos atroavam e faziam estremecer. Os cunumis, com muitos mólhos de frechas levantadas para cima faziam seu motim de guerra e davam sua grita, e pintados de várias cores, nusinhos, vinham com as mãos levantadas receber a benção do padre dizendo em portuguez, ‘louvado seja Jesus Cristo’. Outros saíram com uma dança d’escudos á portuguesa, fazendo muitos trocados e dançando ao som da viola, pandeiro e tamborile frauta, e juntamente representavam um breve dialogo, cantando algumas cantigas pastoris. Tudo causava devoção debaixo de taes bosques, em terras estranhas, e muito mais por não esperarem taes festas de gente tão barbara. Nam faltou anhangá, que

¹⁴⁵ Sobre os rituais de recebimentos indígenas com as saudações lacrimosas (GANDAVO, 1980; CARDIM, 1980; LÉRY, 2007; MÉTRAUX, 1979). Entre as cartas Jesuíticas (NAVARRO, 1988; ANCHIETA, 1988).

saiu do mato; [...]. A esta figura fazem os índios muita festa por causa de sua fermosura, gatimanhos e trejeitos que faz; em todas as suas festas mettem algum diabo, para ser deles bem celebrada (CARDIM, 1980, p. 145).

Figura 3 - Saudação Lacrimosa (*Singularités de La France Antarctique*, André Thevet, 1558).



Fonte: Biblioteca Digital Mundial

Dada a importância do momento pelos indígenas, Anchieta estruturou os seus autos de maneira que aproveitassem, ao máximo, os elementos desse cerimonial e tivessem um melhor entendimento e participação ativa dos nativos. A intenção era aproveitar-se do cotidiano de seu público de modo que os presentes pudessem se reconhecer em cada ato representado. Assim, os autos foram divididos em três partes, sendo a primeira e a última líricas, e a segunda parte, dramática, que correspondia ao núcleo central da peça. De modo geral, as peças eram estruturadas em quatro ou cinco atos, divididos da seguinte forma: iniciava-se no porto ou a certa distância do povoado para onde seguiam com um desfile festivo ou procissão por um caminho muito bem enfeitado, acompanhado por cantos, danças e músicas até o adro da igreja (I Ato).

No adro da igreja, local que, simbolicamente, correspondia à taba, lugar de pouso do visitante na cerimônia indígena, aconteciam os diálogos. Nesse lugar, ocorria a parte central do auto, a luta do bem contra o mal, normalmente uma trama entre o diabo ou demônios contra o visitante, o qual, com a ajuda de um anjo ou santo, era protegido. Nesse momento, acontecia a “reforma espiritual” da aldeia ou vila, por meio do arrependimento e conversão. O

regozijo da vitória manifestava-se por meio de cantos e danças, antes de ocorrer a despedida (II e III atos).

A despedida, correspondente ao ato final (IV ato), ocorria por meio de uma conclusão moral dos sermões, em forma de exortação, com profundo sentimento lírico e religioso. No contexto da cerimônia indígena, esse momento remetia ao diálogo do principal (pajé ou xamã) percorrendo as aldeias pela madrugada a elogiar o bom visitante. O segundo ato poderia desdobrar-se em uma cena diferente, resultante da primeira, implicando em um quinto ato.

Nas peças em que ocorria o quinto ato, este passava a ser o ato final e era o momento mais esperado pelo auditório, uma vez que era composto por cantos, danças e música, com vistas a promover no público a sensação de alegria, elemento importante para aproximação das práticas religiosas (CARDOSO, 1977). Não sem antes terem experienciado, por meio do temor que os atos II-III despertavam-lhes, um momento de purgação dos seus “pecados”, simbolicamente representados nos/pelos personagens. Eram as suas vivências cotidianas, as suas memórias sendo demonizadas.

Os autos anchietanos são reveladores de muitos aspectos da cultura ameríndia. Embora Anchieta tenha destacado em suas peças os elementos intoleráveis à concepção de mundo cristã, ou seja, apesar de os versos e as representações serem pensados com o fim de diminuir as crenças indígenas e exaltar as crenças cristãs, podemos observar o interesse por parte do dramaturgo em converter os indígenas ao cristianismo aproveitando-se dos recursos culturais e simbólicos do universo ameríndio a fim de não distanciá-lo completamente de sua forma primeira de pensar. Fez isso por meio de elementos retóricos e das boas técnicas mnemônicas de associar o conteúdo do discurso aos lugares e às imagens cristãos (céu/inferno; anjo/diabos/demônios).

Não por acaso, as representações teatrais eram organizadas de modo a representar os ritos cristãos da forma mais assemelhada possível aos ritos religiosos indígenas. As danças e musicalidades constituíam em elementos indispensáveis às cenas, uma vez que se tratavam de elementos que compunham o cotidiano dos grupos. Os ritos eram quase que integralmente acompanhado de celebrações.

5.4. AUTO DA PREGAÇÃO UNIVERSAL

Essa foi a primeira peça dramática criada por Anchieta a pedido do Pe. Nóbrega, para comemoração do Natal na nova Vila de São Paulo de Piratininga, provavelmente entre 1561-

1562¹⁴⁶. Foi chamado de “Universal” por ser destinado a um público variado, não somente composto por portugueses, mas também por indígenas. Por essa razão, foi escrito nas três línguas usadas no Brasil: tupi, português e espanhol (CARDOSO, 1977). O auto foi representado em toda a costa do Brasil,¹⁴⁷ por muitos anos, e teve adaptações diversas, sendo a principal, o Auto de São Lourenço. Armando Cardoso expõe particularmente a representação de 1576, em S. Vicente, quando relatos afirmam ter ocorrido o fenômeno da suspensão da chuva¹⁴⁸.

Dividido em cinco atos, *O Auto da Pregação Universal* tem como tema central a história do pecado original, que é representado por meio de uma parábola: um moleiro (Adão) perde sua veste de Domingo (a Graça de Deus), roubada por um ladrão (o demônio). Os personagens são:

- Adão - Moleiro
- Guaixará - Diabo
- Aimbiré - Criado do Diabo
- Anjo
- Doze homens brancos - pecadores
- Doze meninos índios

Na primeira parte, é representado o tema central, ou seja, o moleiro tem a sua veste de domingo roubada por um ladrão. Esse se torna um desgraçado até ter a sua veste recuperada pelo seu neto (Jesus). Em seguida, no segundo ato, ocorre um diálogo tupi entre os diabos, que mostram o mal que fizeram por toda a colônia e, naquele momento, pretendem corromper a aldeia por meio de pecados. O anjo protetor expulsa-os da aldeia e convoca os indígenas à vida cristã com a graça dada por Jesus e por sua mãe, Maria. Segue colocando os Reis Magos no presépio, em sinal de vitória, encontrando o menino Jesus.

¹⁴⁶ Anchieta estava por volta dos seus 27 anos e ainda era irmão, ou seja, não havia sido ordenado sacerdote.

¹⁴⁷ Foi apresentado inicialmente na Vila de São Paulo de Piratininga e, anos mais tarde, por volta de 1576, sabe-se que fora apresentado na Vila de São Vicente (com o evento da suspensão da chuva), Cidade do Rio, Aldeia dos Reis Magos no Espírito Santo, entre outros lugares (CARDOSO, 1977).

¹⁴⁸ O fenômeno da suspensão da chuva foi narrado por Quirício Caxa na “*Vida e Morte do Padre José de Anchieta*”. Segundo esse biógrafo, Anchieta possuía habilidades proféticas, e cita, como exemplo, o ocorrido no momento da encenação da Pregação Universal. Ele relata: “[...] E estando tôda a gente junta, sobreveio uma grande tempestade, e sôbre o teatro se pôs uma nuvem negra e temerosa, que começou a lançar de si algumas gotas de água grossas. Com isto se começou toda a gente a inquietar e a levantar. Acudiu o irmão José dizendo que se aquietassem que não era nada. Fêz-se a obra, que durou três horas, com muita quietação, devoção e lágrimas, e, depois da gente recolhida em suas casas, descarregou a nuvem com tão grande tormenta de vento e água que a todos fez espantar e louvar ao Senhor” (CAXA, 1957, p. 50).

No terceiro ato, acontece o desfile dos doze pecadores que, acorrentados, são conduzidos ao palco pelos diabos que narram as suas misérias ante o presépio a fim de que sejam atendidos. Ao fim, os prisioneiros são soltos. A quarta parte da peça é comovente, com a participação dos doze meninos, os quais, tocando e dançando, exaltam a alegria e ofertam as suas vidas cristãs a Jesus e Maria. Por fim, é retomada a alegoria inicial cantada e mimada em que o neto do moleiro (Jesus) juntamente com a sua mãe, filha do moleiro (Maria), faz-lhe uma nova veste (graça de Deus) com os trabalhos da salvação, restituindo-lhe a alegria e graça perdidas.

5.4.1. Primeiro ato (cantado e mimado)

Assentado sobre um saco de farinha, muito abatido e envergonhado, encontra-se Adão. O diabo Guaixará entra algumas vezes na cena para expor a veste por ele roubada. De fora da cena, o narrador a recita ou narra.

(Excertos da cena)

Já furtaram ao moleiro
o pelote domingueiro

Era homem muito honrado,
quando logo lhe vestiram.
Mas depois que lho despiram,
ficou vil e desprezado.
ó que seda e que brocado
perdeste, pobre moleiro,
em perder o teu domingueiro

A mulher que lhe foi dada,
cuidando furtar maquiias,
com debates e porfias
Foi da culpa maquiada
ela nua e esbulhada,
fez furtar ao moleiro
o seu rico domingueiro.

Toda bêbada do vinho
da soberba, que tomou,
o moleiro derrubou
no limiar do moinho.
acodiu o seu vizinho
Satanás, muito matreiro
E rapou-lhe o domingueiro

Com o pelote faltar,
cessarão todas as festas.
Foi contando com as bestas
Para sempre trabalhar.
S'isto bem quisera olhar,
O coitado do moleiro
Não perdera o domingueiro

Anchieta aborda uma importante temática, que, para o europeu, era motivo de ampla discussão, a nudez indígena. As suas cartas são representativas, uma vez que nelas o padre costumava aludir ao modo de viver indígena, que, apesar das influências europeias, parecia perseverar:

Os Índios da terra de ordinário andam nus e quando muito vestem alguma roupa de algodão ou de pano baixo e nisto usam de primores a seu modo, porque um dia saem com gorro, carapuça ou chapéu na cabeça e o mais nú; outro dia com sapatos ou botas e o mais nú, outras vezes trazem uma roupa até a cintura sem mais outra cousa. Quando casam vão às bodas vestidos e à tarde se vão passear somente com o gorro na cabeça sem outra roupa e lhes parece que se vão assim mui galantes [...] mas homens e mulheres, de ordinário andam nus e sempre descalços (ANCHIETA, 1988, p. 434).¹⁴⁹

Entretanto, com a prática da doutrina, os padres pareciam alcançar os objetivos desejados, pois, segundo o próprio Anchieta: “Doutrinados, os indígenas começaram a vestir-se [...] porque ainda que seu natural seja andarem nus, já agora todos os que se criaram com a doutrina dos Padres andam vestidos, e têm pejo de andarem nus [...]” (ANCHIETA, 1988, p. 389).¹⁵⁰

A temática do auto, “o moleiro que perde o seu pelote”, convida o indígena a refletir, ao mesmo tempo, sobre a sua salvação e sobre a sua nudez. Com o intento de convencê-lo da importância de se cobrir, a veste toma importância capital na peça. Ela é comparada ao bem mais precioso que o homem poderia possuir: a graça de Deus. O homem nu é um homem perdido e a perda da graça (veste), incitada pelo diabo, implica o cessar de algo a que o indígena atribuía grande importância, as suas festas. A honra está associada à vestimenta, e a desonra, à nudez.

Cabe mencionar que a culpa pela qual Adão perde a sua vestimenta é, em grande parte, atribuída à sua mulher, Eva, apresentada como provocadora e ambiciosa. Em decorrência do seu mau comportamento e da sua influência sobre o homem, este se vê caído em desventura (nu) ao perder a sua graça (pelote).

5.4.2. Segundo ato (diálogo entre os diabos e o Anjo)

Guaixará e Ambirê (diabos) intencionados a perverterem a aldeia com pecados, são expulsos pelo Anjo da Guarda. O diálogo entre os diabos personificados na figura de dois chefes tamoió apresenta a clara intenção em conquistar os indígenas para si, i.e., para seus “maus costumes”, mas encontram dificuldades por conta da ação dos padres e da ilustre presença de um anjo, comparado a umas das mais belas aves admiradas pelos indígenas.

¹⁴⁹ Informação da Província do Brasil Para Nosso Padre - 1585.

¹⁵⁰ Informação dos Primeiros Aldeamentos da Bahia.

Aimbirê:
(*excertos*)

Os Tamoios em magote
lá ardem no antro feroz
Só alguns temiminós
vivem junto ao sacerdote
escutando a sua voz.

Guaixará:
Vai e fazer pecador
em nossos laços tombar.
Caia logo seu vigor
e deixando ao Criador
venha a nós confiar.

Aimbirê:

Eu, mau amigo, na taba
os escravos vou prender,
sem pacto algum me reter.
Despejarei a igaçaba,
cauinar é meu prazer.

Oh! que será que vejo?
Parece azul Canindé
Ou uma arara em pé.

Guaixará:
É um anjo o que entrevejo,
guarda dos escravos é.

A fala de Aimbirê busca convencer o público de que, embora tenha perdido alguns dos indígenas para os sacerdotes, muitos deles ainda estavam a seu serviço, perdidos no pecado. O que nos chama a atenção no diálogo entre os dois diabos é a aparição de um belo pássaro, sobre o qual os indígenas possuíam grande admiração, a arara canindé. A ave apreciada pelos indígenas foi associada por Guaixará à figura de um anjo, o protetor do homem perdido. Nesse sentido, percebemos a eficácia retórica do discurso em que o próprio diabo, diante de tamanha beleza da ave, convence-se de que esta é um anjo. A representação do anjo cristão em forma de uma ave tão contemplada pelos indígenas foi a forma encontrada por Anchieta para apresenta-lhes a ideia de um conceito cristão (anjo) por meio de um conceito de “belo” para o indígena. O canindé/anjo tinha por objetivo cativar o seu público, encher os seus olhos. Trata-se do poder retórico de dar vida ao discurso, pois, como nos afirma Alexandre Júnior:

[...] uma das maiores artes, faculdades ou dons da proclamação oratória é transformar os ouvidos das pessoas em olhos, e fazer com que elas visualizem ou literalmente vejam aquilo de que estamos a falar; fazer também com que neles a palavra seja empaticamente eficaz e produza o efeito desejado (ALEXANDRE JUNIOR, 2010, p. 22-23).

Segundo Berardinelli (2000), nos autos anchietanos, dois tipos de personagens necessitam persuadir melhor que os outros, são eles, os anjos e os diabos. Estes últimos precisam convencer mais ainda que os anjos, pois são os grandes sedutores das almas. Cabe aos diabos a acusação dos erros dos homens.

Quanto à capacidade de mobilizar o público, perfazendo os seus sentidos, as falas que se seguem são representativas:

Aimbirê:
(*excertos*)

Não sei, mas frequentemente
Eu induzo meus fregueses
A tudo o que é indecente

Guaixará:
Oh! não teria fim isso
Até o sol poente
Pecadora é toda a gente
Se não lhes faltasse o siso,
Nos maldiriam de frente.

Aimbirê:
Oh! é assim? Que alegria!
arrasto comigo a todos
ao inferno de mil modos,
para a nossa companhia.

Convocação aos ouvintes:

Anjo:
Já, enfim,
Evitai o que é ruim:
Desterrai a velha vida,
Feio adultério, bebida
Mentira, briga, motim,
Vil assassínio, ferida

Confiai no criador,
Aceitando a sua lei,
Com sujeição, com amor.
Do Padre vosso instrutor,
À doutrina obedecei.

O indivíduo reconstrói a sua memória por meio da relação com o outro, mas, também, por meio da imagem, dos sentimentos e das percepções que ele tem do ambiente em que vive no presente e que lhe proporcionarão condições de atualizar o passado. Segundo Gontijo e Massimi, é por meio da memória que se estabelece o conhecimento de si, e essa “potência memorativa possui uma dimensão ética, pois, à medida que é feita a memória de algo, é sugerido um comportamento e um estado afetivo diante do que é lembrado” (GONTIJO; MASSIMI, 2012, p. 163).

A fala de Aimbirê induzindo os seus fregueses (indígenas) à prática de indecências e ameaçando arrastá-los para o inferno provoca o temor no público. Esse medo pode ser revertido em esperança mediante a fala do Anjo, ao convocá-los a abandonarem a “velha vida” e a aceitarem os ensinamentos dos padres, por meio da fiel obediência à doutrina. Os ensinamentos morais que o teatro anchietano pretendeu mostrar ao homem indígena despertavam nele sentimentos e percepções capazes de reconstruírem suas memórias, trazendo à tona lembranças de seus antepassados, atualizadas como forma incorreta de viver: “Feio adultério, bebida, mentira, briga, motim, vil assassínio, ferida”. O homem que merecia a salvação e o apoio do anjo protetor deveria abandonar tais práticas e aceitar a lei do Criador, mediante a doutrina dos padres.

A bela fala do anjo busca promover no público arrependimento e a plena aceitação à doutrina cristã. Mover os afetos dos ouvintes é uma estratégia retórica utilizada nos sermões dos padres, que são, também, trazidas para o discurso das representações teatrais. Tanto no sermão quanto numa encenação, a intenção é convencer o outro ao arrependimento de sua

antiga vida de pecado, mediante a dedicação à nova vida promovida pela experiência cristã. Além disso, a arte do convencimento legitima o domínio do pensamento europeu diante do Outro. No estudo que faz sobre as analogias nos sermões, Pécora (2005) afirma que as palavras de um pregador são fundamentais para mover o público individual e coletivamente. Segundo o autor:

Movê-lo, aqui, significa basicamente, em termos individuais reorientá-lo na direção da finalidade cristã inscrita na natureza divinamente criada; em termos de ação coletiva e institucional, implica dizer que o sermão deve estar apto a formular hipóteses para uma política pragmática e legítima a ser conduzida pelos Estados católicos na história (PÉCORA, 2005, p. 30).

Não somente o sermão, mas todo o discurso das falas dos personagens foi pensado por Anchieta para atingir a finalidade catequética e moralizante. Embora com adaptações muito peculiares ao contexto em que estava inserido, Anchieta conhecia eficazmente as técnicas retóricas aprendidas com seus mestres em Coimbra e soube delas retirar proveito. Imagem e memória são elementos da retórica que se fundiam no teatro anchietano e eram assimilados pelo indígena por meio do temor, mas, também, pela beleza com que se apresentavam e encantavam.

A forma como eram produzidos os personagens, suas vestimentas, pinturas e associação ao belo (anjos e santos) e ao feio (diabos e demônios) transmitiam ideias e projeções do mundo cristão para o público; um conhecimento que estava distante das concepções de mundo ameríndio que via, diante do audacioso jogo de imagens, suas tradições e costumes ameaçados e suas memórias sendo reconstruídas.

5.4.3. Terceiro ato

No terceiro ato, ocorre a declamação de doze homens brancos. Estes estão presos pelos diabos e são arrastados por uma corda puxada à frente por Guaixará e, ao fundo, por Aimbirê. Após as declamações, os laços que os prendem são desfeitos, deixando-os livres. Os diabos fogem furiosos.

(3º Luis Fernandes)¹⁵¹
 A Luis Fernandes mesquinho
 Valei, Mãe c' o Filho Amado!
 Ando sempre embriagado
 Ensopando-me no vinho
 Do deleite do pecado.
 Mês estou muito espantado
 Pelo inferno tragador,
 e pecando a meu sabor,
 nunca vivo descansado,
 pois sempre vivo em temor

Com caráter universal, ou seja, dirigido tanto aos indígenas quanto aos brancos, a presença de homens brancos no auto era parte estratégica como forma de mostrar que também os colonos viviam em pecado e necessitavam da doutrina dos padres para se livrarem do “inferno tragador”. O homem branco era pecador e necessitava arrepender-se dos seus pecados.

Intencionados em manter os indígenas escravizados e já habituados a muitos modos do viver indígena, esses cristãos, para surpresa de Anchieta, convenciam os nativos a se distanciarem dos missionários. Em carta escrita em 1554, o padre havia notado o problema que teria com alguns cristãos e já denunciava as suas práticas:

[...] porquanto uns certos cristãos[...] não cessam, juntamente com seu pai, de empregar contínuos esforços para derrubar a obra que, ajudando-nos a graça de Deus, trabalhamos por edificar, persuadindo aos próprios catecúmenos com assíduos e nefandos conselhos para que se apartem de nós e só a eles, que também usam arco e flechas como eles, creiam e dêem o menor crédito a nós, que para aqui fomos mandados por causa da nossa perversidade [...] E são cristãos, nascidos de pais cristãos! (ANCHIETA, 1988, p. 56).¹⁵²

A participação de homens brancos cristãos nos autos anchietanos tinha a finalidade catequizadora, para reconhecerem que haviam desvirtuado da doutrina. Representados nas peças, era a forma de se reconhecerem, também, pecadores.

5.4.4. Quarto ato (Dança dos doze meninos)

Louvor e devoção são demonstrados nesta cena. A participação dos meninos tem a finalidade de comover o público. Cada menino recita uma quintilha:

¹⁵¹ Cada homem pecador recita uma décima. Os quatro primeiros representam personagens históricos. Além de Luis Fernandes, são os outros. 1ª Francisco dias; 2ª Pedro Guedes; 4ª Pedro Colaço.

¹⁵² Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga.

1°
 Vimos a nos visitar,
 Bom menino, Deus eterno;
 Vós nos queirais ajudar
 Para poder escapar
 Do grande fogo do inferno
 7°
 Eu detesto o mau caminho
 e desejo vossa lei.
 Vinde e nela vós me erguei,
 vós que sois meu senhorzinho:
 e meus vícios matarei.

5°
 Cá estou à vossa frente,
 em vós confiante, enfim.
 Vinde, ó meu Senhor Clemente!
 Oh! amai-me intimamente
 e apoderaí-vos de mim!
 12°
 Sou tamoio! Longamente
 Eu vivi em sobressalto.
 Com vossa lei hoje à frente,
 Quero ser bom finalmente:
 Vinde pôr-me lá no alto!

Não à toa, as crianças foram as escolhidas para encenar o quarto ato, que tem por finalidade a convocação e súplica do perdão, mediante o arrependimento. Para tanto, contritas, as crianças demonstram sinais de ternura e clamam ao “senhorzinho” que as aproxime dele “Vinde pôr-me lá no alto”. Não somente pela bela oratória, mas, também, pela imagem que as crianças representam — dispostas e bem ornadas — o autor dá à cena certa leveza, e propicia ao público adulto a capacidade de perceber que o arrependimento e a confissão são aceitos por Jesus quando, diante dele, as pessoas se dispõem como crianças. A imagem dos pequenos tem importante significado retórico, pois, como afirma Alexandre Júnior:

Os retóricos antigos sabiam bem que um auditório pode ficar indiferente ao discurso de um orador, mas nunca à expressão de uma imagem. Daí, os oradores usarem com tanta frequência a imagem e a pintura para tocarem o coração das pessoas, na convicção de que a mente se deixa mover mais depressa e com maior profundidade pelas coisas que ferem os olhos do que pelas que entram nos ouvidos (ALEXANDRE JUNIOR, 2010, p. 25).

As crianças foram o principal alvo do trabalho missionário e educacional dos jesuítas, portanto, a cena com esses personagens, tanto nesse como em outros autos, foi a forma encontrada por Anchieta de sensibilizar o público. Nota-se que a participação dos pequenos está sempre associada à catarse, ou seja, a purificação do homem, seu arrependimento e reconhecimento de seus pecados, pecados estes sempre associados às ações e costumes cotidianos dos ameríndios.

5.4.5. Quinto ato (Adão recupera sua veste)

O ato é encenado com o moleiro Adão ao lado do presépio, de frente para os assistentes. Ele ouve e, às vezes, faz mímicas do canto ou récita do narrador:

<p><i>(exertos)</i> Já tornaram ao moleiro o pelote domingueiro</p> <p>O diabo lhe furtou o pelote por enganoso. Mas, depois de muitos anos, um seu neto lho tomou; por isso carne tomou dum filha do moleiro, por pelote domingueiro.</p> <p>Ditoso foste em achar, pobre moleiro tal filha, A ele foi concedido e por isso nu nasceu, e depois, quando cresceu, foi de púrpura vestido e na cruz todo moído, porque tu, pobre moleiro, cobrasses teu domingueiro</p>	<p>que, com nova maravilha, tal neto te foi gerar; que do pano do tear de tua filha, moleiro, te tornou o domingueiro.</p> <p>Trinta e três anos andou sem temer nenhum perigo moendo-se como trigo, até que o desempenhou Com sangue resgatou para o pobre do moleiro o pelote domingueiro.</p> <p>Já'gora podes sair com pelote damascado, d'alt'abaixo pespontado que a todos pode cobrir Já podes bailar e rir e dar voltas em terreiro com tão fresco domingueiro.</p>
--	---

O quinto ato tem a pretensão de mover os afetos indígenas explicando metaforicamente o plano salvacionista em que Jesus, encarnado e em sacrifício, devolve a veste (graça) ao moleiro, ou seja, ao homem pecador, restituindo-lhe a sua salvação e, com ela, a alegria tão cara ao homem indígena, “Já podes bailar e rir e dar voltas em terreiro [...]”. Anchieta finaliza o auto retomando o drama vivido pelo moleiro e traz ao conhecimento dos espectadores dois importantes momentos para o cristão, o pecado original e a redenção da humanidade, por intermédio da filha (Maria) e do sacrifício do “neto do moleiro”, Jesus encarnado, morto e ressuscitado.

5.5. O AUTO DE SÃO LOURENÇO

O *Auto de São Lourenço* é uma variante do *Auto da pregação universal*. Nessa representação, o ato principal foi adaptado ao cenário do Rio de Janeiro, com a inclusão de cenas novas e novos personagens. A peça tem como tema central o diálogo dos diabos, personificados na figura indígena. Composto em sua maior parte na língua tupi, o auto de São

Lourenço foi representado pela primeira vez na Aldeia dos Temiminó de Ararigboia, na Capela de São Lourenço, núcleo da atual cidade Niterói, a 10 de agosto de 1587¹⁵³. Teve como principais cenários o Porto da Aldeia e o adro da capela. Os personagens são:

Guaixará – chefe dos diabos

Aimbirê }
Saravaia } criados de Guaixará

Tataurana }
Urubu }
Jaguaruçu }
Caborê } companheiros dos diabos

Valeriano }
Décio } imperadores romanos

São Sebastião – padroeiro do Rio de Janeiro

São Lourenço – padroeiro da aldeia de São Lourenço

Velha

Anjo

Temor de Deus

Amor de Deus

Cativos e Acompanhantes

Escrito em línguas tupi, portuguesa e castelhana, este auto foi dividido em cinco atos. No primeiro ato, é apresentado um canto sobre o martírio de São Lourenço¹⁵⁴. Os segundo e terceiro atos são compostos de diálogos. No segundo, dialogam três diabos intencionados a perverterem a aldeia por meio de seus pecados (maldades), são eles: Guaixará (principal),

¹⁵³ Para Maria de Lourdes de Paula Martins (1954), a data foi em 1583; Para Hessel e Raeders (1972), o auto foi apresentado em 1586. Viotti (1966) apresenta as mesmas informações de Armando Cardoso, ou seja, 1587.

¹⁵⁴ Diácono do Papa Xisto II, São Lourenço foi morto por volta do ano 258 d.C, no governo do Imperador Valeriano, perseguidor dos cristãos. Atado a corrente de ferros, o mártir foi açoitado, esfolado e queimado em uma grelha. São Sebastião, considerado um santo guerreiro pela Igreja, foi morto a flechadas, por volta do ano 286 d.C, tempo em que Diocleciano era o Imperador romano.

Aimbiré e Saravaia (criados de Guaixará)¹⁵⁵. São Lourenço, São Sebastião e o Anjo prendem os diabos e libertam a aldeia do mal.

No terceiro ato, após o aprisionamento dos diabos pelo Anjo, é encenado o diálogo com os imperadores, Décio e Valeriano, os quais, assim como São Lourenço, são submetidos à morte pelo fogo. A convite do Anjo, a tortura aos imperadores é realizada pelos diabos.

No quarto ato, é realizado o enterro de São Lourenço. O Anjo aparece acompanhado de dois personagens alegóricos, o Temor de Deus e o Amor de Deus. Ambos realizam um sermão com vistas a despertarem no público a reflexão sobre a vida e seu fim e as recompensas que o homem pode alcançar se seguir a Cristo. A peça é finalizada com o quinto ato, momento em que é encenada uma dança, em procissão, de doze meninos indígenas em louvor a São Lourenço.

5.5.1. Primeiro ato (canto ao martírio de São Lourenço)

(Excertos)

Por Jesus, meu salvador,
morto por minha maldade,
asso-me sobre esta grade,
com fogo do meu amor

Bom Jesus, quando te vejo
em a cruz, por mim chagado,
eu por ti, vivo e queimado.
mil vezes morrer desejo

No primeiro ato, São Lourenço demonstra seu grande ato de fé não se importando em tornar-se mártir por amor a Deus. O Santo entende que a sua morte na grelha não é menor do que o sofrimento de Jesus na Cruz e, por essa razão, entrega-se para ser queimado.

A representação da morte de São Lourenço na grelha pôde remeter o indígena a suas cerimônias de moqueamento, momento em que o corpo do inimigo era queimado e tornado cinza a fim de ser repartido entre o grupo¹⁵⁶ ou apenas grelhado e comido, conforme relata na carta de 1551 o irmão Corrêa, “[...] outros tomam os mortos e chamuscam-nos como porcos e guizam aquella carne e comem-na [...]” (CORRÊA, 1988, p. 125). Essa cerimônia, no entanto, toma sentido novo, pois o que para o índio era o momento de vingança, no contexto cristão,

¹⁵⁵ Os nomes dados ao diabo e seus servos correspondiam a nomes de chefes indígenas: Guaixará era um chefe tamoio, aliado aos franceses. Foi derrotado pelos soldados de Mem de Sá em 1567. Aimbiré tentou matar Anchieta quando esteve refém em Iperoig, em 1563. Saravaia foi considerado pelos portugueses como um traidor, pois se fazia de espião dos franceses. Os companheiros dos diabos eram todos chefes tamoios vencidos pelos portugueses. Costumavam ser representados nos autos como símbolos da traição e arrogância e inimigos dos cristãos.

¹⁵⁶ Na ocasião de reunirem diversas aldeias aliadas, o morto poderia, também, ser compartilhado numa espécie de sopa rala, onde se achava diluída a sua carne (CASTRO, 2002).

era a genuína capacidade de entrega por amor. São Lourenço, não por vingança, mas por fé e devoção, entrega-se à grelha.

A estratégia persuasiva consistia em pensar num discurso cristão a partir do repertório de imagens e significados indígenas. Por meio desse aparato imagético, de um teatro que combinava elementos indígenas e europeus, os missionários introduziam a universalidade do mundo cristão, *a priori*, desconhecido pelo público que pretendia alcançar. O interesse era aproximar o indígena do cristianismo, fazer-lhe gostar da nova religião que lhe era apresentada, pois “mais do que fazer o índio compreender a religião era preciso fazer com que gostasse dela. E a forma mais directa de fazer gostar da religião era antropomorfizar anjos e diabos, à mistura com Nossa Senhora e S. Sebastião [...]” (MOURÃO, 1981, p. 281).

5.5.2. Segundo ato¹⁵⁷ (diálogos)

No segundo ato, vemos a apresentação de um monólogo, no qual Guaixará, o principal entre os diabos, fala das mudanças ocorridas depois da chegada dos padres. O diabo toma para si a responsabilidade de todos os costumes indígenas. Consideramos ser o ato mais importante da peça, por colocar o indígena diante do “espelho”, ou seja, por dispor o indígena diante de seu modo de viver, porém de forma invertida, com intenções de convencê-lo de que os seus costumes, representados cotidianamente em seu modo vida, e preservados pela memória coletiva do grupo¹⁵⁸, eram atos pecaminosos.

A fala de Guaixará, que se segue, expõe importantes elementos da cultura indígena, com fins de ridicularizá-los, e enaltece os europeus e a fé cristã.

¹⁵⁷ O segundo ato dessa peça apresenta diálogos semelhantes aos do segundo ato do *Auto da pregação Universal*. Neste auto, porém, Anchieta incluiu novos personagens (São Lourenço, São Sebastião e Saravaia) e fez adaptações em algumas falas. Na primeira fala de Guaixará os versos são idênticos. Para fins da análise é a parte de maior transcrição.

¹⁵⁸ No contexto em que aborda a “Legitimação da Memória”, Montesperelli, corrobora com o pensamento de Ernest Renan (1882/1993), para quem a memória coletiva é compreendida “como a consciência da tradição histórica compartilhada numa comunidade e como vontade de continuar essa herança. É um recurso indispensável para que exista uma nação. Nesse sentido, esta é, em primeiro lugar, uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios realizados e aquilo que todavia se está disposto a realizar. Pressupõe um passado, mas se resume no presente através de um fato tangível: o consenso, o desejo claramente expresso de continuar vivendo juntos” (MONTESPERELLI, 2004, p. 29, tradução nossa).

Guaixará
(fala completa)

Molesta-me a boa gente,
fazendo-me crua a guerra,
o povo está diferente:
quem o mudou de repente,
para danar minha terra?

Como eu, no mundo quem há?
eu sou bem conceituado,
eu sou diabão assado
que se chama guaixará,
em toda terra afamado!

Agradável é meu modo:
não quero ao índio vencido
não o quero destruído.
Remexer o povo todo
é somente o que eu envido.

É boa coisa beber,
até vomitar cauim.
É isto grande prazer,
isto só, vamos dizer
isto é glória, isto sim

Nesta fala, Guaixará, muito seguro de seu papel, incomoda-se com a “diferença” comportamental de “sua gente” que, convertida, causou-lhe prejuízo. Isso nos faz pensar que, com a introdução do cristianismo nas aldeias indígenas tornando o povo “diferente”, aconteceram mudanças dos antigos costumes que os diabos almejavam preservar. Não conformado, Guaixará afirma que, como ele, não há ninguém. Seu papel é controlar as aldeias, e isso ele faz “remexendo o povo” e as convencendo a agirem conforme o seu querer, o qual, basta dizer, era o mesmo “querer do indígena”.

Quanto à última fala do diabo, segundo o qual “é boa coisa beber, até vomitar cauim [...]”, é da boca de um diabo que sai, i.e, é um diabo que denuncia uma expressão significativa da cultura ameríndia, o uso do cauim. Devemos recordar que os indígenas faziam uso dessa bebida para lembrar o passado. Bebiam para não se esquecerem das coisas que os padres insistiam em lhes apagar. Para Viveiros de Castro (2002), era aí que residia o problema da cauinagem, prática pela qual os jesuítas desenvolveram completa aversão uma vez que tinham consciência da sua relação com tudo o que desejavam abolir. Algumas dessas ações que deveriam ser suprimidas são anunciadas por Guaixará na fala que segue:

É bom dançar, enfeitar-se
e tingir-se de vermelho;
de negro as pernas pintar-se,
fumar e todo emplumar-se
e ser curandeiro velho.

Enraivar, andar matando
e comendo prisioneiros,
e viver se amancebando
e adultérios espiando,
não o deixem meus terreiros.

Para tal,
vivo ao lado do pessoal,
fazendo-me acreditar.
os tais padres afinal
vêm agora me expulsar,
pregando a lei divinal.

Tenho fé
em meu ajudante, que é
meu mór colaborador,
Queimado no mesmo ardor,
o grande chefe Aimbirê,
dos índios perverso.

Guaixará convoca os nativos a recordarem os seus costumes, a forma de se vestirem, as suas práticas guerreiras, a antropofagia e a poligamia e busca convencê-los de que é ele o responsável por tais atos. A oratória de Guaixará desperta no público a rememoração de suas tradições mantidas pela memória coletiva do grupo “As palavras tornam-se assim em modos de ver, visualizar, rememorar ou imaginar, não só na dimensão imagística de descrição ou écfrase, mas também na das imagens que as próprias palavras suscitam e sugerem” (ALEXANDRE JÚNIOR, 2010, p. 26).

O diálogo entre os diabos reitera os “maus costumes” indígenas, ressalta o papel das velhas e de suas práticas, condenando-as ao inferno. Além disso, provoca o esquecimento do povo, das “novidades cristãs” que os padres ensinavam, corroborando para o entendimento que os jesuítas tinham sobre a inconstância dos nativos.

Aimbirê:
(exertos)

Alegaram-se ao me ver,
Me abraçaram e hospedaram
e o dia inteiro passaram
a dançar, folgar, beber .
e as leis de Deus ultrajaram

Em suma fiquei contente;
de ver a depravação;
tranqüilizei-me, eles dão
aos vícios de toda a gente
abrigo no coração

Guaixará:
(excertos)

Perdi alguns, é verdade,
que a Mangueá foram ter
com os Padres da cidade.
Não gosto quando evade
um tupi do meu poder

Guaixará:

E que meios aparelhas
que lá os têm enleiado?

Aimbirê:

Trouxe, aos Tapuias, de velhas
de Magueá umas parelhas...
E assim fiquei descansado
As velhas são más de fato:
fazendo suas magias
exaltam as fantasias,
lançam a Deus desacato
e a mim encham honrarias.

Os Tapuias, por folgar,
não vieram à nossa feira.
Passaram a noite inteira
em feitiços e a dançar,
antes de ir para a fogueira

Como sabemos, Aimbirê e Guaixará eram chefes tamoio, inimigos dos portugueses e dos tupinambá, representados para os indígenas como “espíritos malfazejos” (HERNANDES, 2008, p. 37). Foram apresentados por Anchieta como espíritos maus que pervertiam toda a aldeia. O diálogo seguro dos diabos convence o público de que, apesar das intervenções dos padres, ainda eram recebidos e respeitados entre as aldeias e contavam com o apoio de figuras representativas no grupo, “as velhas” as quais, com as “magias”, honravam os diabos.

Novamente nesse auto, Anchieta usa a imagem de personagens mal quistos pelos indígenas associada aos seus costumes.

São Lourenço, juntamente com São Sebastião e o Anjo, dialogam com Guaixará:

(excertos)

S. Lourenço:
Quem és tu?

S. Lourenço:
Aqui, na minha mansão,
que buscais por essa via?

Guaixará:
Guaixará, o cauçu,
sou o grande boicininga,
o jaguar da caatinga,
eu sou o andirá-guaçu
canibal, demo que vinga

Guaixará:
Amamos a indiaria!
queremos-lhe a sujeição,
é toda a nossa porfia.

S. Lourenço:
E ele, é?

Ama-se sinceramente
o que é próprio de verdade...

Aimbirê:
O grão tamoio Aimbirê,
sou jibóia, sou socó,
sucuri taguató,
demônio-luz, mas sem fé
tamanduá atirabebó!

S. Sebastião:
Quem nalgum tempo ou idade
vos entregou essa gente
para vossa propriedade?
Deus Senhor,
com santidade e amor,
alma e corpo lhes formou.

Com o objetivo de promover o temor, os diabos são encarnados em feras selvagens já conhecidas e temidas pelos indígenas. Cabe lembrar que esses diabos são os chefes indígenas, portadores de uma cultura que Anchieta buscou difamar. São Lourenço, o santo cristão, é o defensor dos homens perdidos, pertencentes a Deus, e, por isso, os diabos não podem requerer as suas almas.

Após ampla discussão entre diabos, santos e anjos acerca do pecado, da condição da alma indígena, Anchieta aborda a temática da conversão por meio da confissão e do arrependimento. A confissão era um importante sacramento da doutrina cristã, amplamente defendido pelos padres em suas correspondências. Fizeram dela um costume, conforme nos afirma Anchieta a respeito de escolares: “Aqui se prossegue os estudos com os nossos que são recebidos para escolares, e com alguns de fora, os quais continuam suas confissões (como é costume) [...]” (ANCHIETA, 1988, p. 188)¹⁵⁹. Diante da dificuldade em fazer com que os indígenas permanecessem na fé, a confissão tornou-se o meio de aproximar o fiel do sacerdote, e este, por sua vez, tinha o poder de conhecer e gerir a vida dos convertidos.

¹⁵⁹ Ao Geral Diogo Lainez, de Piratininga, março de 1562.

(excertos)

S. Lourenço:

Mas existe a confissão,
Remédio Senhor da cura.
Os índios que enfermos são
Com ela se curarão,
E a comunhão os segura.

Quando o pecado lhes pesa,
Vão-se os índios confessar.
Dizem: “Quero melhorar...”
O Padre sobre eles reza
Para o seu Deus aplacar.

O interesse era fazer com que os indígenas começassem a reconhecer muitos de seus comportamentos como pecados. Por vezes, eram incentivados a se confessarem sem mesmo terem noção desses novos conceitos cristãos que lhes eram apresentados.

Mediante a confissão e o arrependimento, os fieis têm a proteção dos santos. São Lourenço convoca-os a usufruírem desse cuidado:

S. Lourenço

(*exertos*)

Alegrai-vos,
filhos meus e levantai-vos,
Para proteger-vos, eu
Aqui estou; vim do céu

Ao pé de mim ajuntai-vos:
dou-vos todo auxílio meu!
Esta taba iluminando
Ao vosso lado eu estou
Jamais daqui me afastando.
Pois de guardar deste bando
O Senhor me encarregou.

Cada um de vós, do Senhor,
teve um anjo em proteção,
que vos dá todo o vigor
e ao diabo com seu furor
expulsa do coração

Amam vossa alma,
guardando-a,
Compadecendo-se dela:
Eternamente amparando-a,
Já a tornam santa e bela,
De seus vícios extirpando-a

A necessidade do abandono dos vícios era condição imprescindível para que o convertido apropriasse-se da doutrina cristã e se reconhecesse como filho de Deus. Ao vencer os diabos, São Lourenço, padroeiro da Aldeia, assegura ao povo cuidado e proteção. Após adentrar o mundo cristão, o fiel torna-se submisso e dependente de Deus e de seus santos.

5.5.3. Terceiro ato (diálogo com os imperadores, prisão e morte)

Neste momento, o Anjo ordena aos diabos que executem a condenação dos imperadores. A execução é feita aos moldes indígenas. Come-se o corpo, e se muda o nome.

<p>Aimbirê (excertos)</p> <p>Pronto! Irei Executar vossa lei, Reunir a minha laia. Vem beber, ó Saravaia! Vamos, hoje fendei As cabeças desta arraia!</p>	<p>Saravaia: (excertos) A quem vamos nós comer?</p> <p>Aimbirê: Inimigos de Lourenço</p> <p>Saravaia: Esses vis chefes que venço? Eu muitos nomes vou ter Muitos os nomes que penso</p>
---	---

O ato prossegue com os diálogos entre os diabos e imperadores com fortes referências às práticas antropofágicas, realizadas pelos diabos. Décio e Valeriano são afogados e, depois, assados, para serem comidos, tal qual nas cerimônias indígenas. Com uma concepção invertida, os imperadores morrem pelas mãos dos diabos, os seres maléficis, levando o público ao entendimento de que os rituais antropofágicos e, por conseguinte, de nomeação são práticas próprias de seres maus e pecaminosos.

5.5.4. Quarto ato (sermões do Temor e Amor de Deus)

Após o despertar do pecado, da atribuição da cultura indígena a tudo o que é ruim e da convocação ao arrependimento, ocorre a conversão. Convertido, o indígena tem nova vida, uma vida de obediência aos preceitos cristãos. A devoção e o louvor aos santos tornam-se estratégias para despertar a comoção que vem pelo temor (pecado) e pelo amor (devoção):

<p>Temor de Deus (excertos)</p> <p>Pecador, como te entregas a teus vícios, tão obsceno? Tu deles estás tão pleno, engulindo, tão a cegas a culpa, com seu veneno?</p> <p>Veneno de maldição tragas, sem nenhum temor,</p>	<p>e, sem sentir dor, a carnal deleição “engoles com grão sabor”</p> <p>Fel beberás, sem medida, pecador desatinado, tu’alma em fogo encendida. Esta será a saída do deleite do pecado</p> <p>Então tua alma será</p>
--	---

Sepultada no inferno,
Onde morte não terá;
Mas viva se queimará,
“com seu fogo sempiterno!”.

Amor de Deus
(excertos)

Todas as coisas criadas
conhecem seu Criador,
e todas lhe têm amor,
pois deles são conservadas,
cada qual em seu vigor.

Pois com tanta perfeição,
O seu saber te formou
Homem capaz de razão,
De todo teu coração
“ama a Deus que te criou”

Doou-te uma alma imortal
E capaz do Imensurado,
Por que fosses ancorado
Naquele bem eternal,
Sem futuro e sem passado.

O Temor e o Amor de Deus tornam-se personagens simbólicos nesse último ato. A personificação de dois sentimentos humanos traz ao público o despertar de emoções. O temor de Deus expõe os pecados aos quais o homem está sujeito e o efeito deles: “o fogo sempiterno”, ou seja, o inferno. Por outro lado, o Amor reconhece o pecador como criatura divina, conhecedora de seu criador, que é capaz de amar racionalmente. As falas desses dois personagens trazem a reflexão sobre os caminhos existentes para a alma humana, a qual, se possuir em sua consciência o temor e o amor de Deus, pode desfrutar da vida eterna.

5.5.5. Quinto ato (dança dos doze meninos índios)

2º

Rejeito o viver antigo:
em pagés não confiando,
nem dançando, nem girando,
curandeirismo não sigo.

6º

Com tuas bênçãos potentes,
Curaste enfermos do povo:
Teus filhos estão doentes,
Só querem leis deprimentes...
Oh! vem curá-los de novo.

11º

Aos que te mataram dáis
por pena, o fogo infernal.
Tu, na glória divinal,
já para sempre estarás.
Como tu, Deus Pai, em paz,
Tenhamos no coração.
junto a ti, em seu torrão,
Vida longa nos darás

O auto é concluído com a representação de crianças felizes a arrependidas, as quais anunciam a “rejeição ao viver antigo” em prol da vida eterna junto a Deus Pai. O alcance da vida eterna está condicionado ao abandono de suas antigas práticas, comumente abordadas no discurso teatral: a desmoralização dos pajés, a negação de seus rituais religiosos e, com eles, as suas manifestações corporais. No discurso, observamos que a cura vem de Deus e não dos xamãs, como criam os indígenas: “Teus filhos estão doentes / Oh! Vem curá-los de novo”.

5.6. NA ALDEIA DE GUARAPARIM¹⁶⁰

Segundo Leite (2004), os primeiros aldeamentos do Espírito Santo foram formados em 1555 e eram povoados, em grande parte, por Temiminó e Tupiniquim, além de Goitacá. O autor afirma que, nos anos de 1560 e 1570, houve vários conflitos entre os indígenas, que deram margem aos descimentos e à formação de novos aldeamentos cristãos.

A aldeia de Guaraparim foi formada em 1558 quando a família de Maracajaguaçu, líder indígena temiminó, começou a se estabelecer no local por orientação do Donatário da Capitania, Vasco Fernandes Coutinho. Desde então, os jesuítas começaram a frequentar a região e, em 1585, fundaram residência na foz do Rio Guaraparim, e construíram uma igreja dedicada a Sant'Ana (padroeira da aldeia). Na ocasião da inauguração, Anchieta produziu um auto em louvor à santa (LEITE, 2004).

Na Aldeia de Guaraparim foi o auto mais longo escrito por José de Anchieta exclusivamente em língua tupi. Foi representado pela primeira vez na aldeia no mesmo ano em que fizeram a edificação da casa e da igreja, em 1585¹⁶¹. A encenação tem como cenário o Porto de Guaraparim, diante das imagens da Imaculada Conceição e de Sant'Ana, que são levadas em procissão até a igreja, local onde a peça prosseguirá no adro. São os personagens:

- Diabo 1: Anhanguçú (chefe dos diabos)
- Diabo 2: Tatapitera ou Arongatu
- Diabo 3: Canguçu ou Caumondá
- Diabo 4: Moroupiaroera ou Boiçu ou Anhangobi, com três vítimas
- Alma de Pirataraka
- Anjo

A peça é também dividida em cinco atos. Inicialmente, dez meninos cantam ou recitam louvores a Maria Imaculada, filha de Sant'Ana. Seguidamente, aparecem os demônios a dialogarem com intenções de destruírem a aldeia. No terceiro momento, acontece o ataque dos diabos à alma de Pirataraka acusando-a dos muitos males que havia cometido. A alma contesta argumentando que recebera o perdão de Deus por meio do arrependimento e da confissão e invoca Nossa Senhora. Um anjo a salva, expulsa os demônios e mostra a proteção à aldeia. No quarto ato, ocorre a despedida das imagens por meio de uma cantiga, e, por fim, os dez meninos dançam e cantam em louvor a vitória de Maria.

¹⁶⁰É o único auto que se conservou na íntegra, sem supressão de suas partes. Por essa razão, serviu de modelo para a reconstituição e composição estrutural dos demais autos (PIRES, 1993).

¹⁶¹O título foi dado por Maria de Lourdes de Paula Martins. Conforme já foi mencionado, a referida autora aponta que o auto foi representado em dezembro, entre os anos de 1589-1594.

Martins (1954) afirma que, nessa peça, Anchieta apresenta uma personagem original para o teatro indígena, a Alma, o que indica um avanço no processo de catequese. No mais, esse auto é marcado por intensos ataques aos elementos da cultura ameríndia, a exemplo da antropofagia, da poligamia e das cauinagens.

5.6.1. Primeiro ato

No porto, antes da procissão, dez meninos, cinco de cada lado, cantam ou recitam diante das imagens de Sant'Ana e N^a S^a da Conceição, que estão ao centro.

2º (excertos)

O meu peito apaixonado
aspira à tua beleza.
Odiarei o pecado,
e, imitando-te a grandeza,
fugirei do que é errado

4º (excertos)

Suportando a noite escura
nós éramos infelizes.
Assim tu vens com ternura
trazer de Deus a luz pura,
desfazer os nossos deslizes

O ato já se inicia com uma fala enaltecadora à imagem de Sant'Ana. As crianças, contritas, reconhecem que são pecadoras e que Deus pode perdoá-las “desfazendo os seus deslizes”.

5.6.2. Segundo ato (trama dos diabos)

Neste ato, vê-se o diálogo entre os diabos: Anhaguçu, o demônio da noite; Tatapitera, o que estimula a discórdia; Caumondá, o demônio responsável pelas beberagens, e Boiuçu, o incitador de brigas¹⁶². Sobre as velhas, líderes influentes, eles dialogam:

Anhaguçu:
Eia tu, Tatapitera
Quem hoje devoraremos?

Tatapitera:
Alguma velha megera
Que rixa e pecado gera,
Nós no fogo a queimaremos!
Sempre estão, como praguentas
Pedindo mortes violentas
Cruéis e sem fim palreiras

Elas não cessam seus ditos,
Estão sempre discutindo:
Os seus discursos malditos
Erguem calúnias e mitos
Aos parentes ferindo

Não joeiram, são briguentas;
Não perdoam, são grosseiras;
a aldeia não pecaria.

Boiuçu:

¹⁶² Sobre as características e cada diabo (BERNARDES, 2000).

Esses sacerdotes querem
Dá-los a Deus mas em vão.
Oh! Embora eles esperem
De fato estes me preferem
E trazem no coração

Não preciso de guerreiros:
Eles já vivem quebrando
Cabeças em seus terreiros
A seus próprios compaheiros
Até festejam sorrando.

Transviada mocidade
Eu tenho em minha chefia
e velhos
de muita idade
se eu deixasse à vontade

“Eis aqui estes meus braços:
Com dolo abraçam os maus
Erguem-se contra os devassos,
Para esmurra-los nos braços
Para espancá-los com paus”.

É importante lembrar, conforme afirmou Jaques Le Goff (2012), que, nas sociedades ágrafas, os “homens-memória” — os quais, no contexto ameríndio, seriam os pajés, xamãs e mesmo “as velhas”— são os depositários da história “objetiva” e da história “ideológica” do grupo. Nessas sociedades, como vimos no capítulo II, a memória coletiva ordenava-se em torno dos mitos de origem, ligados à magia religiosa, amplamente manifestada pelos grupos. As mulheres mais velhas detinham forte influência sobre as decisões grupais, e, por essa razão, Anchieta insistia em desconstruir o papel que exerciam perante o grupo.

Em uma carta quadrimestral endereçada ao Pe. Loyola, em 1556, os padres apontavam a influência dessas mulheres nas aldeias e chegaram a reconhecer que, se essas lhes ajudassem na doutrina, poderiam ter mais credibilidade perante o grupo, porém não conseguiam o apoio que desejavam e, por isso, desacreditavam no trabalho que realizavam com elas:

[...] porque as aldeias regem-se cá pelas velhas feiticeiras e com ellas se toma o conselho da guerra, e si ellas quizessem persuadir ao mais a que viessem á doutrina sem duvida que se fizera mais proveito e hovera mais numero de Indios; mas é tudo pelo contrário, que totalmente estrovam a que não ouçam a doutrina e sigam nossos costumes, e por isso se tem cá por averiguado que trabalhar com ellas é quase em vão (NAVARRO e outros, 1988, p. 186)¹⁶³.

Segundo Raminelli (1996), na forma de organização dos tupinambá, o papel social do homem está intimamente relacionado ao canibalismo e à vingança. O papel da mulher é secundário, pois ela exerce funções “amilitares”. Entretanto, o autor afirma que causam estranheza as imagens das cerimônias de canibalismo europeias produzidas nos primeiros anos da colonização (acrescentamos à fala do autor as cartas e outras produções textuais anchietanas, a exemplo dos próprios autos) com forte participação feminina. Para Raminelli,

¹⁶³ Letras quadrimestres de Setembro de 1556 a Janeiro, do Brasil, da Bahia do Salvador, para nosso Padre Ignacio. É importante considerar que, no período em que foi escrita a carta, os padres não tinham conhecimento da morte de Inácio de Loyola, em julho de 1556.

essa percepção “contraria a predominância masculina no comando da guerra e da vingança”. Segundo o autor, os europeus conceberam as mulheres como protagonistas dos rituais antropofágicos. Isso nos leva à compreensão do fato de as cartas jesuíticas e do próprio Anchieta ter atribuído importância às “velhas”, pois as consideravam como as responsáveis e influenciadoras desses rituais.

Esse sentimento misógino do europeu advinha da associação das mulheres às práticas de feitiçaria, às bruxas feitiçeras. Eram elas capazes de conduzir o homem às paixões e a todo tipo de pecados. Basta mencionarmos o pecado original, em que o homem, Adão, foi tentado por sua mulher, Eva. A respeito das “velhas”, segundo Raminelli (1996), os europeus viam-nas como “encarnação do vício, aliadas e privilegiadas de Satã”.

Embora os europeus tentassem diminuir a figura feminina perante os indígenas, e, de fato, não era ela a protagonista dos rituais antropofágicos, a mulher desempenhava, sim, um importante papel social. Para Ronald Raminelli, frente ao canibalismo, a sua posição não era de neutralidade:

[...] negando ou afirmando a participação, há sempre referência à mulher. Entre os tupinambás, o prisioneiro, desde a entrada na aldeia, fica subordinado à esfera feminina. Depois da recepção, o ‘contrário’ se liga ao grupo por intermédio de uma mulher que se torna sua companheira, servindo-o, vigiando-o. No momento do sacrifício, elas pintam a vítima e o *ibirapema*¹⁶⁴, preparam o corpo para o consumo e participam do festim (RAMINELLI, 1996, p. 101).

A guerra e o sentido da vingança era o motor da sociedade Tupinambá. Grande parte de seus rituais e costumes estavam intimamente relacionados ao ato de guerrear; os rituais antropofágicos, as cerimônias de nomeação, a produção e consumo do cauim, do nascimento à morte do homem indígena, a guerra estava presente em suas tradições e memórias.

A vingança não era assim um simples fruto de temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas; ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória, por sua vez, que não era outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do corpo social (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 233-34).

Os indígenas não guerreavam por conquista de terras ou por apropriação dos bens dos grupos rivais. O sentido da guerra alcançava questões cosmológicas, a vingança por meio da devoração dos inimigos assegurava àquele que vingou a “imortalidade” do grupo e a honra de

¹⁶⁴ Espécie de tacape utilizado pelos Tupinambá em seus rituais antropofágicos.

seus antepassados. Pois, como nos afirma Viveiros de Casto (2002, p. 226), “A vingança guerreira estava na origem de todos os maus costumes”. Nas cauinagens e nas práticas guerreiras, a cosmogonia desses povos alicerçava-se.

5.6.3. Terceiro ato (diálogo com a Alma)

No terceiro ato, Anchieta explicita a genuína conversão da alma. Conversão no sentido mais simples da palavra, da mudança de mente, *metanóia*, no sentido grego. Pirataraka é a alma de um indígena recém-convertido que se dispôs a adotar uma nova religião e, com demonstrações de conhecimento doutrinário, arrependida, cumpre os rituais cristãos necessários à sua salvação.

Nota-se que a alma tinha pleno conhecimento da vida sacramental, foi homem batizado e, portanto, já cristão. Segundo os preceitos cristãos, o batismo é o ritual de iniciação na Igreja de Cristo. Segundo Serafim Leite (1965), o batismo dos adultos era ação mais dificultosa do que o de crianças, isso porque implicava uma renúncia pessoal e completa dos seus costumes, uma vez que eram incompatíveis com os costumes cristãos, “renúncia nada fácil em quem se tinha criado e inveterado nesses costumes”. Nota-se que a primeira abordagem do diabo Canguço à Pirataraka é, justamente, relacionada a esse primeiro sacramento, “Sim, ter-te-á batizado [...]”. E, quando acusada de ter cedido às tentações mundanas, defende-se justificando-se por um outro sacramento, a confissão, “[...] essas ações tenho feito, mas delas me arrependi [...]”.

Pirataraka conhece o plano cristão de salvação pelo arrependimento, catarse e perdão “Sejam embora os pecados mui grande e numerosos, se são todos confessados, serão todos perdoados: não serão a Deus odiosos”. Observamos nesse ato um fato importante, Anchieta usa a alma como um instrumento catequético, mostrando aos indígenas a capacidade de abster-se de um passado “pecaminoso” para a plena e atual vivência do cristianismo. A catequese tem a sua importância nos autos anchietanos porque, também, é ato persuasivo.

Alma:	
Onde será meu caminho?	Mas não sei se eu adivinho
Jesus! talvez eu me engano.	Meu destino soberano
Para o céu eu me encaminho	
Os diabos acusam Pirataraka	com meus parentes benditos
	Muito me disciplinei
Canguço:	
Sim, ter-te-á batizado	O meu pecado me manchou

o padre te abençoando.
Tu porém foi malvado,
ofendendo ao Deus amado
e a tentação aceitando

Alma:
Sim, perfeito!
Essas ações tenho feito:
mas delas me arrependi;
ao padre eu as repeti,
e, segundo o seu preceito,
a penitencia cumpri.

O céu futuro visando
e chorando meus pecados,
e os afastando e matando,
meu Senhor morto invocando,
eles me foram perdoados.

Moroupiaroera:
Da força de nossa mão
Queres em vão escapar:
Aqui te vim destroçar.
Os fogos te guardarão
E neles te vais assar.

Alma:
Não! todos os meus pecados
lamentando, os repeli:
foram todos confessados
e em penitência pagados
que integralmente cumpri

Eu fiz jejuns prescritos,
guardei a divina lei,
pratiquei atos bonitos

e me tirou toda a luz;
mas o meu Senhor Jesus
em seu sangue me lavou
e absolveu com sua cruz

Sejam embora os pecados
mui grande e numerosos,
se são todos confessados,
serão todos perdoados:
não serão a Deus odiosos

Porém se um índio esconder
Embora uma só ação,
Não dará Deus o perdão
E seu não irá mais ser:
Cairá em vossa mão

Assim sabendo a doutrina,
Não escondi coisa alguma...

Anhanguçu:
Meus olhos de Anhanguçu
viram quem as escondera...
Olha Moroupiaroera!
Ajuda-me Caùçu!
Queima-o Tatapitera!

Alma:
Tupansy,
lembra-te de mi!
Vem, que me estão atacando!

Venha o anjo venerado
guarda-me deles aqui,
e afugentar esse bando.

Compete ao Anjo expulsar os diabos e emitir o discurso moralizante para a aldeia. Mais uma vez, a vitória do Anjo sobre os diabos ilustra o poder do bem contra o mal. E, com vistas a alcançar o entendimento do público, retoma os valores catequéticos:

Anjo:
Obedeçam co'afeição
os índios ao bom Jesus
e o ponham no coração.
Tendo-o consigo, serão
na verdade, sem deslises.
Assim voamos felizes
à glória eterna dos céus

Anjo

aceitos na eterna luz.

Alma:
Ouçam pois o que tu dizes
e cumpram a lei de Deus,
afasto-a da velha vida.

Já enfim,
evitai o que é ruim:
desterrai a velha vida,

Expulsa seja a maldade
aqui de Guaraparim!
Acabe a malignidade
para só a Divindade
nela dominar sem fim!

Amo a vossa alma, guardando-a
cá estou, pois me é querida,
e nesta festa guiando-a,
com a graça embelezando-a,

feito adultério, bebida,
mentira, briga, motim,
vil assassínio, ferida.

Confiai no Criador,
aceitando a sua lei,
com sujeição, com amor.
Do padre, vosso instrutor
à doutrina obedecei.

Para Mourão (1981), além de uma produção do saber, o discurso catequético é um saber-fazer, e a difusão do saber está relacionada à sua prática. Podemos chamar essa prática de pedagogia, que, por sua vez, é mais que uma difusão, pois, para o mencionado autor, ela comporta uma dimensão persuasiva. Para se fazer eficaz, o discurso didático posiciona um conjunto de processos de persuasão que visam a obter a adesão completa do receptor.

Anchieta insistia na questão da deterioração dos costumes indígenas porque sabia que esses costumes compunham as suas tradições; tradições que se transmutavam em atos religiosos, muito embora não as reconhecesse como religião. Eram, pois, o impedimento para a conversão. E, na falta de uma religião que pudessem combater, os jesuítas encontraram nos seus costumes o cerne da degradação da sociedade tupinambá. Quando o anjo convoca o público a “desterrar a velha vida” abandonando as práticas por ele elencadas, “feito adultério, bebida, briga...”, ela tenta retirar dos indígenas as suas referências de vida. A “sujeição ao criador” torna-se a nova e única maneira de se tornar homem salvo, e o entendimento da doutrina é indispensável para que alcancem tamanha graça.

Na luta entre o bem e o mal, o anjo é o vencedor e instaura a ordem por meio da obediência e da doutrina. Essa luta torna-se constante nos autos anchietanos e envolve quase toda a trama. A nítida oposição entre o bem e o mal demonstra um caráter moralizante que Anchieta parece ter recuperado do teatro medieval.

5.6.4. Quarto ato (despedida das imagens): récita ou canto de um ou mais atores

No ato recitado por crianças, os pequenos eram enfeitados com plumas e pintados de diversas cores. As flautas e maracás davam ao cortejo características dos indígenas que atraíam mais facilmente a atenção do público.

De bons hábitos haver
regozija-se nossa alma,
a assim vivendo se acalma:
pois Jesus a virá ver,
visitando-a com calma

De seu Filho sendo amigo
Tupansy, Santa Maria,
nos encontra em seus abrigos;

assusta nossos inimigos,
afasta-os de nossa via

Santa Maria presente,
tenha-a nosso coração;
na virtude dela atende
amando-a profundamente,
rumo à gloriosa mansão.

5.6.5. Quinto ato (dança dos dez meninos)

(*excertos*)

2°
Vamos depressa, sorrindo,
Vamos suplicar a ela
Que hoje nos dê, toda bela,
A Jesus, seu filho lindo.

4°
Maria que é toda amor,
sem pecado original,
em ventre virginal
concebeu nosso Senhor

7°

Contra nós ela não quer
que se erga nossa maldade
para que a felicidade
nos seja eterno prazer.

10°

Pois eu quero muito amar
Jesus, o meu Senhorzinho.
Queira ser meu amiguinho,
sempre de mim lembrar.

Em cumprimento de uma função performativa e catártica, o último ato explicita a nova forma de viver da alma convertida. A conversão do homem não é um momento simples, ela pressupõe estratégias discursivas, uma pedagogia adequada e o entendimento dos elementos doutrinários e catequéticos para que haja a mudança de vida que se espera. “A conversão é uma forma de obediência passiva que no contexto das descobertas se presta a manipulações de vária ordem”, ela consiste em, antes de tudo, “abominar os usos e costumes dos progenitores” (MOURÃO, 2000, p. 757-758). Manipulações, inclusive, da memória do outro uma vez que, ao se converter, o sujeito prossegue a sua vida assumindo elementos da memória alheia, inculcando signos, leis e percepções até então estranhas ou incompreensíveis para si, mas que, por uma mudança de entendimento, passa a direcionar um novo *modus vivendi*, uma reconstrução de suas memórias, em detrimento da memória de seus antepassados. Devemos, também, pensar que o ato de conversão não corresponde apenas à mudança de vida, ele representa a entrada e assimilação ao mundo cristão católico. Convertidos, os indígenas reconheciam-se cristãos.

5.7. O EUROPEU E O OUTRO – MOÇÃO DOS AFETOS E RECONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA INDÍGENA

Para Santo Agostinho, o encontro da alma com Deus reside justamente na memória: “Eis o espaço que percorri através da memória, para Vos buscar, Senhor, e não Vos encontrei fora dela” (AGOSTINHO, 1973, p. 213). Sem a memória, o conhecimento de Deus e o encontro do homem com o seu criador é inviável, isso porque os sentimentos que os aproximam, a exemplo da felicidade e do amor, não poderiam existir na pessoa humana sem que deles tivesse qualquer noção, ou seja, sem que deles tivesse experimentado e guardado na memória. É, pois na memória que o homem encontra-se com Deus. E, com certeza, os religiosos, prevalentemente os jesuítas, sabiam disso.

No estudo que apresentam sobre a memória, Dalmaz e Neto expõem o caráter reconstrutivo dessa e afirmam: “Toda vez que nos lembramos de algo estamos reconstruindo e adicionando alguma informação àquele arquivo de memória” (DALMAZ; NETO, 2004, p. 30). Os pesquisadores enfatizam a importância que as experiências e emoções podem ter para a estabilização e reconstrução da memória. Para eles:

O conteúdo emocional das memórias também afeta a maneira como são armazenadas e, portanto, a sua evocação, a facilidade com que são lembradas. Por exemplo, as pessoas recordam especialmente bem eventos acompanhados de elevada emocionalidade (DALMAZ; NETO, 2004, p. 31).

Ao nos reportarmos ao contexto indígena, poderíamos perguntar: mas como é possível que os indígenas tenham vivenciado determinadas emoções sem que tivessem conhecimento dos conteúdos cristãos? De fato, não vivenciaram, mas, sabidamente, os jesuítas adaptavam tais conteúdos ao contexto ameríndio de forma que, apesar de novos, eles eram introduzidos e reconstruídos na memória indígena, a ponto de convencê-los a mudar as suas práticas. Crianças e adultos eram “ensinados”, por meio da doutrina e do medo, presentes nos conteúdos dos autos, a reconhecerem que as suas tradições lhes conduziram ao inferno. Anchieta expõe os argumentos utilizados para convertê-los:

Logo começámos a ajuntar os meninos e meninas do lugar, com os quais também se achegavam algumas mulheres e homens, e lhes começámos a ensinar as cousas da fé, anunciando Nosso Senhor Jesus Cristo áqueles que dele nunca haviam ouvido, e os rapazes aprendiam de boa vontade; de maneira que em espaço de uma semana estavam aptos para receberem o santo batismo, se estiveram em terra de Cristãos, aos quais em público e em particular admoestávamos, especialmente que aborrecessem o comer carne

humana porque não perdessem suas almas no inferno, ao qual vão todos os comedores dela e que não conhecem a Deus seu Creador, e eles nos prometiam de nunca mais comê-la, mostrando muito sentimento de ter mortos, sem este conhecimento, seus antepassados e sepultados no inferno (ANCHIETA, 1988, p. 211).¹⁶⁵

Temor e sujeição eram as palavras de ordem para aniquilar os “maus costumes” que impediam a conversão dos indígenas. Os ajuntamentos, como vimos, facilitavam o processo de doutrinação. Serafim Leite (2004) chega a afirmar que, no fim do século, por volta de 1593, nas aldeias dos padres, quase não havia trabalho de conversão por falta de gentio, a não ser com os que eram buscados no sertão. Os padres sabiam da importância de aldeá-los, pois como não se fixavam em nenhum lugar, longe dos padres, facilmente retomavam os seus costumes “porque eles se hão feito indispostos para todo bem, dispersando-se por diversas partes, onde não podem ser ensinados e assim tornam-se aos costumes de seus pais [...]” (ANCHIETA, 1988, p. 189)¹⁶⁶, escreveu Anchieta sobre os indígenas de Piratininga.

Anos à frente, na carta que escreveu, em 1584, Anchieta estava convencido das melhores estratégias para sujeitá-los ao cristianismo.

Todos estes impedimentos e costumes são mui faceis de se tirar se houver têmor e sujeição, como se viu por experiencia desde o tempo do Governador Mem de Sá até agora; porque com o os obrigar a se juntar e terem igreja, bastou para receberem a doutrina os Padres perseverar nela até agora, e assim será sempre, durando esta sujeição, havendo residencia dos mestres com eles os não deixem cair por sua natural frieza, e os incitem cada vez a maiores cousas, como se vê agora que são muitos amigos de vir á missa todas as festas, e alguns pela semana, confessarem-se muitas vezes e serem muito capazes da santíssima Comunhão, para a qual se aparelham com muita devoção, jejuando e disciplinando-se á véspera [...] (ANCHIETA, 1988, p. 341-2).¹⁶⁷

O medo do inferno era o fator motivador da conversão. Anchieta tinha consciência disso e soube agir pedagogicamente, pelo teatro ou pelo ensino nas escolas e igrejas, com intenções de mobilizar o indígena, por meio de uma autorreflexão de seus costumes convencendo-os de que eram “pecadores”. Relembrar o passado era condição indispensável para repensar as suas práticas e modificá-las.

A seleção ou descarte de determinadas lembranças podem ser motivadas pelo conteúdo emocional de nossa memória. Esse conteúdo independe de condição social e

¹⁶⁵ Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, janeiro de 1565.

¹⁶⁶ Ao Geral Diogo Lainez, de Piratininga, março de 1562.

¹⁶⁷ Informações do Brasil e de suas capitanias - 1584.

material, pois é próprio do ser humano. Intimidados, os indígenas pareciam se adequar aos novos conceitos cristãos, pois eram movidos emocional e fisicamente.

Quanto mais emoções provocadas em um determinado evento, especialmente se acompanhada de imagens visuais, a exemplo das representações, maior a capacidade de evocação e lembrança. Sobre essa questão, Paolo Rossi afirma:

[...] as imagens visuais ‘fortes’ são construídas em função de uma memorização a longo prazo [...]. Diversamente de outras imagens ocasionais, essas ficam para sempre alcançáveis sem que seja preciso, para isso, exercitar aquela *reminiscência* que deve rebuscar, ‘quase por meio de silogismos’, no grande armazém da memória (ROSSI, 2010, p. 78).

Podemos observar nos autos que os principais sentimentos a serem despertados no público ameríndio, por exemplo, estavam associados ao medo e ao pavor, ou a prazeres amplamente vivenciados em seu cotidiano, como as danças e as músicas. Não por acaso, o teatro foi utilizado no Novo Mundo como instrumento capaz de alterar a memória dos ameríndios, atualizando os conceitos de uma cultura que era exterior ao indígena, a cultura dos cristãos, mas que, por meio de noções comuns à sua cultura, foi adaptado e atualizado provocando uma memória forjada, a que podemos chamar de uma “memória reconstruída”. Quem sabe, uma memória cristã “euro-ameríndia”.

Essa memória era justificada no reconhecimento de que os povos cristãos, assim como os hebreus, convertiam-na em uma “religião da memória”, a qual, segundo Montesperelli, (2004) obteve uma influência, inclusive, sociológica amparada na memória do pacto entre Deus e o povo; memória que se constitui como um elemento básico de “coesão social e de legitimação”.

O conceito inicial do europeu em relação ao indígena está associado à figura demoníaca. A relação demônio/indígena parece ser o par norteador do processo de cristianização do homem indígena que, para tanto, associava os aspectos inferiores da capacidade humana, a exemplo do desconhecimento de Deus, a tudo o que remetia a cultura ameríndia. Trouxeram o diabo do Velho Mundo e o apresentaram à América portuguesa.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002), os padres jesuítas entendiam que o problema dos índios, i.e, a dificuldade em convertê-los aos bons costumes, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas e remissas. Essas duas potências, ao serem movidas pelo novo entendimento cristão, trariam os indígenas a uma “nova vida”.

A estratégia era, então, o convencimento pela palavra. Os jesuítas sabiam da importância que os nativos davam à palavra e, de posse desse conhecimento, os padres provocavam calorosos diálogos públicos em que os pajés eram confrontados e persuadidos. A carta de 1549, escrita por Nóbrega é representativa, pois nos fornece importantes informações acerca do conhecimento que tinham e faziam de Deus e da importância da oratória para o convencimento. Para conhecimento, cabe a longa descrição:

Procurei encontrar-me com um feiticeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam todos para os curar em suas enfermidades; e lhe perguntei em virtude de quem fazia elles estas cousas e se tinha communicação com o Deus que creou o Ceu e a Terra e reinava nos Ceus ou acaso se comunicava com o Demonio que estava no inferno? Respondeu-me com pouca vergonha que elle era Deus e tinha nascido Deus a apresentou-me a um que havia dado a saude, e que aquelle Deus dos céus era seu amigo e lhe apparecia freqüentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios; e assim dizia muitas outras cousas. Esforcei-me vendo tanta blasphemia em reunir toda a gente, gritando em vozes altas, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquillo que elle tinha dito: e isto, com ajuda de um língua, que eu tinha muito bom, o qual fallava quanto eu dizia em alta voz e com signaes do grande sentimento que eu mostrava. Finalmente ficou ele confuso, e fiz que se desdisse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria por elle a Deus que lhe perdoasse: e depois elle mesmo pediu que o baptisasse, pois queria ser christão [...] (NOBREGA, 1988, p. 95).

A memória cristã europeia, sob o amparo da escrita, foi amplamente transmitida pela oralidade e pela imagem, como tão claramente vimos nas epístolas, nos debates entre os padres e os líderes indígenas e no teatro, promovido principalmente por José de Anchieta. O convencimento do homem indígena de que ele era “pecador” e carecia de salvação foi inculcado por estratégias, dentre as quais, entendemos ser o teatro o recurso mais bem elaborado para tal feito.

A transmissão dos conceitos cristãos por meio do teatro, entendido como “a grande arte de convencer”, implicou na reestruturação do imaginário indígena. Como resultado, vemos a reconstrução da memória coletiva ameríndia, subsidiada pela tentativa de silenciamento de suas primeiras memórias, que deveriam ser transmutadas aos novos conceitos cristãos, provocando a atualização de uma nova memória.

Os esquecimentos e silêncios da história podem nos revelar os mecanismos de manipulação da memória coletiva, por parte de classes, grupo, e indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Indivíduos cuja preocupação é se tornarem os “senhores da memória e do esquecimento” (LE GOFF, 2012, p. 455). No século XVI, os jesuítas conheciam a capacidade da memória em, por distintas formas, colaborar com o processo de

dominação dos indígenas. Fizeram isso pelo uso dos métodos mnemônicos advindos de uma arte da memória, por sua capacidade de mover sentimentos, por meio da retórica e das imagens e pelo domínio de uma memória que podia ser registrada pela escrita que eles dominavam muito bem. Os missionários não pouparam esforços para fazer uso da memória como recurso para manipulá-los e silenciá-los; uma forma eficiente de desestruturar a cultura indígena forçando uma nova maneira de se organizarem, sem possibilidade de retorno às suas primeiras memórias, pois, como nos afirma Viveiros de Castro:

Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é um simulacro inautêntico de memória [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195).

Devemos considerar que a memória não pode ser compreendida como um elemento estático no tempo, como uma mera recordação de um passado remoto que pode ser completamente apagado. A memória é movimento, é um processo de construção e reconstrução, — ainda que seja para beneficiar interesses específicos — ela vive no presente dos grupos, mesmo que sejam feitos esforços por destruí-la completamente.

Nas sociedades indígenas, eminentemente oralizadas, foram desenvolvidas técnicas mnemônicas que lhes possibilitaram atualizar e reconstruir as suas memórias por meio das lembranças transmitidas entre as gerações. Podemos citar os rituais com cânticos e as reuniões em torno de seus líderes a fim de ouvir sobre os seus antepassados e sobre ele aprender e atualizar. Essa atualização não incidia, como sabemos, na palavra por palavra, mas pela recuperação de uma lembrança que se reconstruía a partir das vivências, da comunicação e da socialização. No entanto, a memória indígena sofreu fortes interferências dos jesuítas, que se esforçaram por torná-la obsoleta, mas se depararam com a resistência, razão que conduziu Anchieta e seus companheiros a entenderem que destruí-la completamente seria tarefa complicada, e, por isso, encontraram maneiras de convencê-los, para não dizer forçá-los, a mudarem suas tradições, suas culturas, suas vivências.

5.8. DESAPONTAMENTOS E DIFICULDADES EM MOVER OS COSTUMES - RESISTÊNCIAS E RENOVAÇÃO DA MEMÓRIA

Com a penetração do cristianismo na colônia portuguesa, a visão de mundo indígena foi transmutada abruptamente, o que correspondeu a uma mudança não somente no campo religioso, mas numa completa transformação dos conceitos de temporalidade, de percepção de eu-indígena e de sua construção a respeito da cosmogonia. Segundo Montesperelli, “[...] quando um novo grupo dirigente quer legitimar seu próprio advento ao poder, se preocupa por modificar radicalmente as referências ao passado” (MONTESPERELLI, 2004, p. 58). As representações teatrais foram importantes mecanismos dessa transformação.

Por detrás de uma aparente harmonia e aceitação por parte dos indígenas dos preceitos cristãos transmitidos por meios das representações teatrais, havia relações de poder, e, nesse caso, o poder ideológico que se sustentava era o da Igreja. Entretanto, não podemos deixar de perceber que, ainda que de forma latente, havia uma resistência diante da ordem que se estabelecia. Resistência que se mostrava presente nos próprios relatos dos jesuítas, sempre que os padres queixavam-se sobre o retorno dos indígenas aos seus “maus” costumes. No texto que escreve sobre a inconstância da alma selvagem, numa analogia com um dos sermões de Antônio Vieira, o qual explica a diferença existente entre o mármore e a murta, Viveiros de Castro compara o indígena à mata que o rodeava, “eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinentemente pelas ervas daninhas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 185). Os padres tinham consciência da dificultosa tarefa em arrancar daquele solo as “ervas daninhas” que insistiam em prevalecer.

Na carta que escreveu ao Pe. Inácio de Loyola, em 1555, a respeito do trabalho desenvolvido na Vila de São Vicente, Anchieta explicou o avanço obtido com os catecúmenos para afastá-los dos seus antigos costumes, entretanto, chama-nos a atenção a sua explicação sobre como os indígenas “renovavam as suas memórias”:

Estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes e já raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é seu maior mal, donde lhe vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana (ANCHIETA, 1957, p. 194).¹⁶⁸

¹⁶⁸ José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola. São Vicente, fim de março de 1555.

Embora doutrinados, os indígenas pareciam não aceitar inteiramente os ensinamentos cristãos. Bastava uma celebração, um encontro do grupo, para que as memórias fossem renovadas, como tão bem intuiu Anchieta. O pouco dos costumes que deixavam quando catequizados poderia voltar à tona quando, por meio do ritual da bebida, rememoravam o passado. Nesse sentido, é possível concordar com Montesperelli (2004, p. 58) quando afirma que “os triunfos da memória imposta pelos vencedores e a amnésia induzida não anulam por completo a memória dos vencidos: permanece escondida em um saber tácito [...]”.

Anos à frente, 1560, em carta escrita ao Pe. Geral Diogo Laínes, Anchieta relatou a dureza de coração dos ameríndios, sua inconstância e “dificuldade” em manterem-se firmes na fé cristã:

Porque como era possível que pudesse sofrer tanto tempo, e com tanta alegria, tanta dureza de coração dos Brasis que ensinamos, tão cerrados ouvidos á Palavra Divina, tão fácil renunciando dos bons costumes, que alguns hão desaprendido, tão pronto relaxo aos costumes e pecados de seus maiores, e finalmente tão pouco e nenhum cuidado de sua própria salvação, se as contínuas orações da Companhia não nos dessem mui grande ajuda? (ANCHIETA, 1988, p. 155).¹⁶⁹

A queixa não vinha somente de Anchieta, mas, em várias missivas escritas pelos padres da Companhia, vemos os relatos e denúncias concernentes ao que pode ser chamado de resistência indígena em aceitar os preceitos cristãos. O Padre Antonio Pires chegou a considerá-los “gente de fraca memória” que necessitava de que lhes falassem sobre as coisas divinas continuamente (PIRES, 1988). E o Pe. Balthazar Fernandes chegou a reconhecer a vontade que tinham de se tornarem cristãos, mas se queixou do fato de não deixarem completamente os seus costumes. Ao que parece, os indígenas pareciam saber “conviver” com o cristianismo sem, contudo, abandonarem as suas crenças:

Querem que lhes façamos todos os filhos e filhas christãos, e elles mesmos tambem; mas largarem as mancebas e largarem seus costumes gentilicos e aprenderem as cousas necessarias como são grandes, difficultosamente querem. Os ritos que ha entre elles são: terem mancebas, crerem muito seus feiticeiros, de tal maneira que ainda lhes preguemos contra as mentiras dos seus pagezes quanto se póde dizer, si um pagez lhe diz uma só palavra em contrario, aquella crêm mais e seguem que quanto nós dizemos, e si vão a alguma guerra com grandíssimos trabalhos, si lhe diz um pagez que se tornem ou hão de morrer, ou que dêem guerra ainda que todos morram nella hão de crêl-o (FERNANDES, 1988, p. 510).

¹⁶⁹ Ao Padre Geral, de São Vicente, a 1º de junho de 1560.

Embora os colonizadores insistissem em concebê-los como “bárbaros” e negassem a presença de uma “religião” entre os primeiros habitantes das terras nativas, a resistência dos ameríndios era uma expressão dessa contradição. Esses povos possuíam tradições e memória consolidadas, e a necessidade de desmontar essa construção simbólica e material consistiu em um grande desafio para a Companhia de Jesus. Para Viveiros de Castro, “os missionários não viram que os ‘maus costumes’ dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que a sua inconstância era resultado “da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 192).

Mesmo com todo o aparato imagético e retórico do teatro, os indígenas, por vezes, voltavam às suas práticas. Seria, pois, como pensou Anchieta, uma renovação de suas memórias? Uma viva necessidade de resistirem às imposições de uma vida cristã? Se temos discutido que os exercícios da memória, por meio dos seus rituais, eram estratégias de sobrevivência do grupo, o retorno às suas práticas, muitas delas atualizadas pelas influências europeias, ainda nos faz entender que os indígenas atualizavam as suas memórias não somente como forma de manter o grupo atuante, mas, também, como resistência, como luta, como consciência de uma “memória forjada” para fins de dominação.

Embora seja anterior aos relatos das encenações teatrais de Anchieta, a carta de António Blázquez, escrita no ano de 1557, é representativa quanto às relações existentes entre europeus e indígenas e os acordos realizados como forma de proibirem os nativos de realizar suas práticas ritualísticas. Além disso, mostra-nos como a Igreja e a Coroa uniam-se para forçarem os ameríndios a abandonarem os seus costumes. Segundo o padre, a condição para que se tornassem e/ou tivessem o apoio dos cristãos era:

[...] que não matassem os contrários quando fossem à guerra, como soem fazer todas as outras nações, e, se por caso cativassem, ou que os vendessem ou que se servissem deles como escravos.

[...] que não comessem carne humana, vício tam torpe acerca de Deus e dos homens, e se isto cumprissem que os christãos serão seus amigos e os favorecerão em as guerras, e, quando não, que elles os avião de destruir (BLÁZQUEZ, 1957, p. 382).

O padre tinha consciência do significado que os rituais antropofágicos tinham para os indígenas e da dificuldade de abandoná-los, pois, na mesma carta, escreve:

Fez-se-lhe duro aos índios este contrato [...] estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achegue a este: e esta era a causa porque dizião ao Governador que em lhes tirar isto

lhes tiravão toda a gloria e honra que lhe deixarão seus avoos, mas contudo que elles estavam aparelhados dahi por diante não fazer mais isto que nós tanto abominávamos [...] (BLÁZQUEZ, 1957, p. 383).

A apropriação do esquecimento é uma das máximas preocupações das classes, grupos, indivíduos que têm dominado e dominam as sociedades históricas, como tão bem nos afirmou Le Goff (2012), e, embora o interesse missionário e colonizador dos europeus tenha sido de exterminar a cultura nativa impondo uma memória cristã, essa foi fixada a muito custo aos nativos. Com todas as estratégias de dominação a que foram submetidos, podemos dizer que foram forçados, coagidos a reconstruírem as suas memórias, o que lhes causava incontáveis danos.

A introdução do cristianismo no universo ameríndio provocou um desgaste de memória coletiva indígena gerando efeitos de grande alcance sobre a sua cultura, induzindo as futuras gerações a reconstruírem a memória do grupo maculada por elementos culturais do colonizador, sobretudo os de ordem religiosa. Tais mudanças distorceram as representações do passado indígena, obrigando-os a forjarem uma “memória cristianizada”.

O desejo dos padres de exterminar a cultura indígena e, por consequência, a sua memória, visto que a memória é a conexão que transporta a cultura pelo tempo, deparou-se com a resistência do grupo, pois, como vimos em Montesperelli (2004), a memória imposta por um grupo vencedor, não extingue por completo a memória dos vencidos.

6. CONCLUSÃO

O processo de colonização da América Portuguesa esteve intrinsecamente associado à cristianização dos nativos. O interesse da Coroa Portuguesa era impor uma nova realidade à luz das necessidades mercantis. Para tanto, foi necessária uma nova organização social, na qual fosse possível inserir a visão de mundo cristão para civilizar e cristianizar os povos da terra. Nesse contexto, coube à Companhia de Jesus, prevalentemente, a missão de fazer com que os nativos fossem inseridos no sistema colonial, fazendo-os conhecer a verdade da salvação, por meio da evangelização e da catequização.

Motivados a formarem o “homem civilizado” por meio da propagação da fé católica, os jesuítas investiram em diferentes estratégias educativas cujo objetivo era transmitir os valores cristãos e apresentar uma “nova forma de vida” aos povos indígenas. Para tanto, estimularam o ensino das letras, os cânticos e os catecismos. Além disso, promoveram nos aldeamentos e nas escolas a educação moral por meio das representações teatrais, sendo que essas últimas ganharam o gosto dos nativos.

Retomamos as palavras de Jacques Le Goff, quando afirma que “o conceito de memória é crucial”, por compreendermos que a memória, em suas múltiplas especificidades, fez-se presente na discussão do tema porque não podemos distanciá-la do modo de vida indígena, povos oralizados, que organizavam e salvaguardavam a coesão do grupo por meio da memória coletiva, repassada entre as gerações. Por outra parte, não distanciamos também a memória dos povos europeus, cujos conhecimentos técnicos da arte da memória possibilitaram-lhes fazer bom uso dela para fins de dominação, especialmente porque reconheceram no indígena a “tabula rasa”, a “cera virgem” em que poderiam inscrever à vontade. Ora, se nessa tábula poderiam inscrever deliberadamente, poderiam igualmente apagar (MOURÃO, 2000).

Embora, em seu percurso histórico, a memória tenha passado por distintas e importantes alterações, é importante destacar que, independente do momento histórico, ela esteve no centro das discussões como objeto de poder e de desejo da compreensão humana. Suas relações com o tempo e com o homem podem estar no campo mitológico, religioso, político, econômico, social, enfim, cultural.

Não é possível compreender a memória como um elemento estático no tempo, como uma mera recordação de um passado remoto. A memória é movimento, é um processo de construção e reconstrução, ela vive no presente dos grupos. Nas sociedades orais, por exemplo, foram desenvolvidas técnicas mnemônicas que lhes possibilitaram atualizar e

reconstruir as suas memórias por meio das lembranças transmitidas às novas gerações. No contexto das comunidades indígenas, podemos citar os rituais com cânticos e as reuniões em torno de seus líderes a fim de ouvirem sobre os seus antepassados e sobre eles aprender e atualizar. Essa atualização não incide, como sabemos, na palavra por palavra, mas por meio da recuperação de uma lembrança que se reconstrói a partir das vivências, da comunicação e da socialização.

De tradição eminentemente oral, a rica cultura indígena propiciou aos jesuítas ampla exploração de um teatro a céu aberto, permeado de elementos dos rituais ameríndios. Sem desprezar a tradição do teatro jesuítico europeu, Anchieta soube explorar bem o ambiente e as oportunidades que ele oferecia e introduziu seus autos adaptados ao cotidiano indígena. O padre via nas tribos indígenas pecados inconcebíveis aos preceitos cristãos. Canibalismo, poligamia, nudismo, crenças e espírito guerreiro eram temas recorrentes nas peças e estavam associados aos “maus hábitos” que precisavam ser extirpados. Entretanto, cabe reiterar que o dramaturgo procurou converter o indígena aproveitando-se dos recursos culturais e simbólicos do universo ameríndio, sem afastá-lo completamente de suas práticas originais. Fez isso por meio dos elementos retóricos.

Como estratégia de mover os “maus costumes”, os jesuítas tentaram atingir a sua principal fonte: os velhos. Ora, com os guardiães da memória desvalorizados, desacreditados, como queriam os jesuítas, o objetivo cristão seria mais facilmente atingido. Entretanto, não os extinguiram completamente, investiram sabidamente em uma memória técnica, uma arte de memória a fim de que lhes fossem inculcadas as memórias cristãs. Os ensinamentos morais transmitidos por meio do teatro objetivavam despertar no público sentimentos capazes de reconstruir as suas memórias, trazendo-lhe lembranças antepassadas, atualizadas como forma imperfeita de viver. Faziam isso por meio da moção dos afetos, despertando medo, arrependimento, graça, comoção.

Anchieta chegou às terras brasileiras com formação em Letras e Artes pelo Colégio das Artes, de Coimbra. Nesse colégio, pôde conviver com a produção do conhecimento humanístico e cristão e dele soube tirar proveito nas novas terras. Possuía conhecimento da retórica, e, embora não tenha elaborado nenhum estudo sobre o tema, é possível notá-la em seus autos, estrategicamente criados com a preocupação em persuadir o público, transmitindo os conhecimentos de Deus e da natureza por meio de uma linguagem mais próxima dos indígenas. Tanto a linguagem falada quanto as demais, utilizadas nas encenações, foram pensadas para alcançar o gosto popular.

Para além do discurso retórico convincente, tão bem elaborado por José de Anchieta, a imagem associada à palavra teve força maior e produziu efeito avassalador na alma indígena. O teatro anchietano, com estilo adaptado ao contexto nativo, valeu-se da palavra e da imagem para penetrar na memória ameríndia, reconstruindo-a. Essa reconstrução partiu de estratégias bem elaboradas, mediante uso de elementos culturais das comunidades nativas, do seu conhecimento de mundo na sua forma mais pura. Basta mencionarmos a organização dos autos à moda das cerimônias lacrimosas ou os cantos e danças acomodados ao gosto ameríndio. A partir dessa assimilação, os conteúdos cristãos eram internalizados de modo a levar o público a crer que o modo de vida indígena era pecaminoso. Esses indígenas eram, assim, convertidos. A conversão correspondia ao completo abandono de suas crenças, seus rituais, reconhecidamente apontados como coisas diabólicas. Convertido, o novo homem era inserido na cristandade e se tornava um súdito da Coroa.

Quando posto diante da imagem de si mesmo, retratada por atos e expressões de vivências passadas e atuais, o homem indígena foi movido a refletir sobre a sua vida. Modificadas para atender aos interesses cristãos, essas imagens são reconstruídas na memória de quem as vê sob uma nova concepção de si e do mundo. A memória indígena foi reconstruída pelo cristianismo a eles imposto, e o que vimos nos autos anchietanos e nos documentos analisados ao longo desta pesquisa foi que houve uma transformação na visão de mundo ameríndio, nas suas concepções, sobretudo religiosas, após a penetração dos elementos cristãos europeus sobre os povos nativos. E, embora não tenha sido possível, nem era objetivo desta tese, mensurar o impacto desse teatro sobre os grupos indígenas em sua totalidade, vimos que, com os Tupinambá, ao menos o que sobrou deles nos aldeamentos, o discurso retórico do teatro de Anchieta moveu o imaginário dos grupos. Nesse sentido, é notória a forma como a memória de um grupo pode ser manipulada e mesmo modificada quando há relações de poder em um processo de dominação, como foi a colonização das Américas.

As danças, os rituais de guerra, a confiança em seus líderes e neles a esperança de encontrarem um “bom lugar” foram, de certo modo, assimilados e modificados pelos missionários mediante o entendimento de que os indígenas eram dominados pelo diabo e seus demônios. Diante de tal mentalidade, a doutrina era pregada, pois buscavam a conversão da alma perdida do “homem selvagem”, homem criado sobre a mentalidade religiosa, sobre um imaginário marcado por uma série de ritos, mitos e superstições cristãs-europeias, essas fundamentadas nas relações entre o bem e mal, céu e inferno, anjos e demônios, selvagem e cristão.

De certo modo, ao verem as suas vidas sob a perspectiva do homem europeu, os indígenas envolviam-se afetivamente com os conteúdos que lhes chegavam aos ouvidos e aos olhos. Por meio da boa retórica e das imagens, eram conduzidos a um passado reconstruído pela mente do outro, daquele que detinha o poder da memória. Cabe mencionar que a retórica é, também, detentora de poder, uma vez que uma de suas principais funções é persuadir. Aqueles que detêm o conhecimento dos mecanismos e das estratégias da retórica possuem melhores condições de ascender ao poder.

Dessa forma, as imagens de seus entes queridos, fontes de guarda e manutenção da memória coletiva do grupo foi associada ao pecado, ao inferno. Por medo ou por “conversão”, os padres convenciam-nos de que o bom lugar era o céu dos cristãos. Apesar disso, não é possível negar as dificuldades encontradas nesse processo, visto que os indígenas não eram povos pacíficos, como pensaram os europeus. A resistência materializava-se em seus costumes, tão abomináveis aos padres, que subsistiam entre as gerações, pelo uso da memória.

Não podemos negar o fato de que a chegada dos europeus às novas terras mudou drasticamente a organização social dos grupos indígenas. A estratégia colonizadora fazia-se pela imposição de um modelo cultural regido, basicamente, por ideais cristãos e, com eles, a consciência de que o outro era inferior e, portanto, deveria ser subjugado. Sob essa mentalidade que a Modernidade formava no homem europeu, as estratégias de ocupação e dominação das terras de além-mar sofreram graves crises de identidade coletiva, e o exemplo da América Portuguesa é crucial para o entendimento dos processos de organização da empresa colonizadora.

Com o ideal de viverem e trabalharem em função da “Maior Glória de Deus”, a Companhia de Jesus, criada sobre os princípios de uma formação do “homem completo”, viu nos moradores do Novo Mundo um campo largo de trabalho. Esses povos perdidos precisavam salvar as suas almas. Sim, os jesuítas reconheciam a humanidade indígena, eles possuíam alma e suas potências: memória, vontade e inteligência. Apesar disso, não podemos dizer que esse reconhecimento trouxe consigo a ideia de uma alteridade, uma vez que o Outro sempre foi visto como o selvagem, o incivilizado.

Ao analisar os documentos coloniais, sobretudo os escritos pelos jesuítas, sabemos mais do pensamento europeu do que dos povos indígenas. O esforço para tentar extrair desses documentos os elementos materiais e psicológicos dos nativos não resultou em uma verdade, também não a buscamos. Esforçamo-nos por, a partir das informações que os documentos trazem e da crítica a eles feita, recuperar alguns traços dos primórdios da educação no Brasil com as suas nuances e contradições. Uma história mais completa sobre o Brasil Colonial

exigiria de nós o conhecimento dos fatos narrados pelos indígenas, sem intervenções europeias, e, diante dessa impossibilidade, ainda ficará muito o que ser dito.

Falamos, especialmente, dos grupos aldeados¹⁷⁰, submetidos a uma nova forma de organização social, para atender aos interesses políticos e militares da Coroa, mas que, também, resistiram às distintas formas de violência dos europeus, pois aqueles que se sacrificaram, ou seja, que foram exterminados por não terem aceitado “de bom grado” as novas condições impostas pelos colonizadores, destes, bem menos saberemos. Nesse sentido, analisamos a história de um povo subjogado que se esforçou por manter as suas tradições, a memória de seus ancestrais, ainda que, para isso, fosse necessário trazer à memória do grupo novos elementos; elementos que contrastavam com as suas concepções culturais e religiosas, mas que, aos poucos, foi adentrando seu imaginário, tornando necessário ressignificar a própria história. Os europeus reconheceram a sua humanidade, mas não a respeitaram. Disseram que eram pecadores, que precisavam de salvação, e muitos creram...

Para fins de conclusão, entendemos que, a depender do lugar que o pesquisador ocupa diante das situações que vive no presente, o passado pode se apresentar sob diversas interpretações. É do presente que o pesquisador retira os seus questionamentos, entretanto são os documentos que indicarão os caminhos a serem percorridos para alcançar as respostas ainda não encontradas. Sob esse entendimento, atribuímos aos documentos jesuíticos um valor histórico e social que, embora elaborados sob o olhar do outro, muito nos dizem sobre a memória histórica desse Outro. Entendemos que este estudo corresponde apenas a uma parte do universo de descobertas que ainda podem ser feitas mediante uma investigação cautelosa dos documentos produzidos pela Companhia de Jesus, os quais, sabemos, são inumeráveis, além de outros documentos coloniais que nos são disponíveis em arquivos nacionais e internacionais. Entretanto, o que esperamos é que os resultados a que chegamos possam contribuir com a História da Educação de modo a tornar-se útil na resolução de alguns problemas que hoje são levantados, sobretudo os referentes às relações entre missionários e grupos ameríndios e a memória histórica que delas se revelaram.

¹⁷⁰ Cumpre notar que, apesar das controvérsias, as estimativas da população indígena que ocupavam as terras brasileiras nos século XVI ultrapassavam a casa dos milhões (estudos variavam entre 1 e 8,5 milhões); os aldeamentos jesuíticos alcançaram apenas uma pequena parcela dessa totalidade. Sobre os estudos comparativos acerca da quantidade da população indígena no Brasil à época da colonização, conferir o quadro elaborado por Cunha (2012).

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

ACOSTA, José de. **Historia natural y moral de las indias**, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos metales, plantas, y animales dellas: y los ritos y cerimonias, leyes, y gouierno y guerras de los indios. Compuesta por el Padre Ioseph de Acosta religioso de la Compañia de Iesus. Impresso em Seuilla: em casa de Iuan de Leon, 1590. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal (acervo obras raras).

ANCHIETA, José de. **Carta**: “Informação da Província do Brasil”. 1585.

_____. **Poesias**. Manuscrito do séc. XVI, em português, castelhano, latim e tupi. Transcrição, tradução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. São Paulo, 1954.

_____. Do Irmão José de Anchieta ao Pe. Inácio de Loyola. São Vicente, fim de março de 1555. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae II** (1553-1558). Roma: 1957.

_____. Do Ir. José de Anchieta por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Inácio de Loyola. Piratininga, julho de 1554. In: LEITE, Serafim. **Monumenta brasiliae II** (1553-1558). Roma: 1957.

_____. Do Ir. José de Anchieta aos Padres e Irmãos de Coimbra. Piratininga, 15 de agosto de 1554. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae II** (1553-1558). Roma: 1957.

_____. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola. São Paulo de Piratininga, 1 de setembro de 1554. In: LEITE, Serafim. **Monumenta brasiliae II** (1553-1558). Roma: 1957.

_____. **Cartas**: correspondência ativa e passiva. Pesquisa, introdução e notas Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. **Cartas Jesuíticas III**. Informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da universidade de São Paulo, 1988.

_____. In: VIOTTI, Hélio Abranches. **Padre José de Anchieta**: textos históricos. São Paulo: Loyola, 1989. (Obras Completas).

_____. **Teatro de Anchieta**. Introdução, Notas e Tradução Versificada do Pe. Armando Cardoso, S.J. São Paulo: Loyola, 1977. v. 3. (Obras Completas).

BLASQUEZ, Antonio. Cópia de uma carta do Padre Antonio Blasquez que escreveu da Bahia do Salvador a 10 de setembro de 1559 para o Padre Geral. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Carta do Padre Antonio Blasquez do Brasil, da cidade do Salvador, Bahia de todos os Santos, para o Padre Mestre geral Diogo Laynez e aos mais padres e irmãos da Companhia, de 23 de setembro de 1561. In. NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

BLÁZQUEZ, António. Do Ir. António Blázquez por comissão do P. Manoel da Nóbrega ao Pe. Inácio de Loyola. Baía, 10 de junho de 1557. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae II** (1553-1558). Roma, 1957.

CAMINHA, Pero Vaz. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do livro. s/d. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2016.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

CAXA, Quirício. **Breve relação da vida e morte do Pe. José de Anchieta**. Introdução e aparato crítico de Joaquim Ribeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Geral de Educação e Cultura, 1957.

CORRÊA, Pero. De outra do Mesmo para os Irmãos que estavam em África, de S. Vicente, do Anoo de 1551. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

FERNANDES, Balthazar. Carta de Balthazar Fernandes, do Brasil, da Capitania de S. Vicente de Piratiniga aos 5 de dezembro de 1567. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

FRANCO, Antonio. S. J. **Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus do real Collégio de Coimbra**. 1719. Parte Segunda. Livro Segundo.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**: história da província de Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

LEI sobre a liberdade dos gentios, Évora, 20.03.1570. In: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil**. [Transcrição] São Paulo: Melhoramentos, 1975 (1857-60). Tomo I.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2007.

LEITE, Serafim. **Monumenta brasiliae I** (1538-1553). Roma, 1956.

_____. **Monumenta brasiliae II** (1538-1553). Roma, 1957.

_____. **Monumenta brasiliae III** (1538-1553). Roma, 1958.

NAVARRO, João de Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Quadrimestre de setembro de 1556, da Bahia do Salvador, para o Padre Ignacio. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Da Índia do Brasil a 28 de março de 1550. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Carta do Padre João de Azpilcueta Escripta de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555. In: NAVARRO, João de Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Carta do Padre João de Azpilcueta Navarro da Cidade do Salvador do Anno de 1551. In: NAVARRO, João de Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil e mais escritos**. Com introdução e notas Históricas e críticas de Serafim Leite, SJ. Coimbra: 1955. Disponível em: <<http://books.google.com.br>>. Acesso em: 10 out. 2014.

_____. Cartas Jesuíticas I. **Cartas do Brasil, 1549-1570**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549). In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas Jesuíticas I. **Cartas do Brasil, 1549-1570**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra. Salvador, 10 de agosto de 1549. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas Jesuíticas I. **Cartas do Brasil, 1549-1570**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549). In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas Jesuíticas I. **Cartas do Brasil, 1549-1570**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Carta do Brasil 1549. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas Jesuíticas I. **Cartas do Brasil, 1549-1570**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Informações da Terra do Brasil. 1549. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas Jesuíticas I. **Cartas do Brasil, 1549-1570**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Ao infante D. Henrique (1560). In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas Jesuíticas I. **Cartas do Brasil, 1549-1570**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559). In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas Jesuíticas I. **Cartas do Brasil, 1549-1570**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. Carta do Padre Manuel da Nóbrega (Baía, 08 de maio de 1558) ao Padre Miguel de Torres (Lisboa). In: LEITE, Serafim. **Novas Cartas Jesuíticas de Nóbrega a Vieira**. São

Paulo: Companhia da Editora Nacional, 1940. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/novas-cartas-jesuisticas-de-nobrega-a-vieira/pagina/79/texto>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

PIRES, Antonio. Carta do Padre Antonio Pires de Pernambuco de 5 de junho de 1552. In: *Cartas Jesuíticas II. Cartas Avulsas, 1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

PIRES, Francisco. Carta dos meninos órfãos. Ao P. Pero Doménech, Lisboa. Baía 5 de agosto de 1552. In: LEITE, Serafim. **Monumenta brasiliae I** (1538-1553) Roma, 1956.

_____. Carta dos meninos órfãos escrita pelo P. Francisco Pires ao P. Pero Doménech, Lisboa. In: LEITE, Serafim. **Monumenta brasiliae I** (1538-1553) Roma, 1956.

RODRIGUES, Jorge. Carta do padre Jorge Rodrigues, dos Ilhéos do Brasil, pera os Padres e Irmãos da Companhia de Jesu de Portugal, Escripta a 21 de Agosto de 1565. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II. Cartas Avulsas, 1550-1568**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

RODRIGUES, Vicente. Cópia de uma carta de Vicente Rodrigues, que está no Brasil na Cidade de S. Salvador aos 17 de setembro de 1552. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II. Cartas Avulsas, 1550-1568**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

SOUSA, Gabriel Soares de [1587]. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP, 1971.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

VASCONCELOS, Simão de. **Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo**. Em que se trata da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil, dos fundamentos que n'ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas noticias antecedentes, curiosas e necessarias das cousas d'aquelle Estado. Lisboa: A.J. Fernandes, 1865. v. 1. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242811>>. Acesso em: 10 set. 2016.

_____. **Vida do veneravel padre Joseph de Anchieta da companhia de jesu, taumaturgo do nouo mundo, na prouincia do Brasil**. Composta pello p. Simam de Vasconcellos, da mesma companhia, lente de prima na sagrada theologia, & prouincial que foi na mesma prouincia, natural da cidade do Porto. Lisboa: Officina de Ioam da Costa, 1672. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa. Documento impresso, acervo de obras raras.

Fontes secundárias

ABREU, Capistrano de. A obra de Anchieta no Brasil. In: ANCHIETA, José de. **Cartas Jesuíticas III. Informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**; de magistro. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrosio de Pina, S. J. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção “Os Pensadores”).

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. O poder da retórica na palavra e na acção. In: PEREIRA, Belmiro Fernandes; VÁRZEAS, Marta (Org.). **Retórica e teatro: a palavra em acção**. 1. ed. Porto, 2010.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

AZEVEDO FILHO, Leodegário de. Prefácio. In: ANCHIETA, Padre José de. **O auto de São Lourenço**. Rio de Janeiro: Ed. Ouro. s/d.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Paulinas, 1987.

BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões: políticas indigenistas no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1983.

BERARDINELLI, Cleonice. Anchieta, o Brasil e a função catequista do seu teatro. In: PINHO, Sebastião Tavares de; FERREIRA, Luísa de Nazaré (Coord.). **Anchieta em Coimbra**. Coimbra: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000. Tomo I. v. I-III. p. 351-364.

BERNARDES, José Augusto Cardoso. Na Aldeia de Guaraparim: cenas do mal no teatro de Anchieta. In: PINHO, Sebastião Tavares de; FERREIRA, Luísa de Nazaré (Coord.). **Anchieta em Coimbra**. Coimbra: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000. Tomo I. v. I-III. p. 351-364.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: UNESP, 1999.

CARDOSO, P. Armando. ANCHIETA, José de. **Teatro de Anchieta**. Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977. v. 3 (Obras completas).

_____. **Um carismático que fez história: vida do Pe. José de Anchieta**. São Paulo: Paulus, 1997.

CASIMIRO, Ana Palmira B. S. Elementos fundamentais da pedagogia jesuítica. **Educação em Questão**, v. 20, n. 6, p. 107-129, maio/ago. 2004.

_____. Igreja, Educação e Escravidão no Brasil Colonial. **Politéia: História e Sociedade**. Vitória da Conquista. v. 7, n. 1, p. 85-102, 2007. Disponível em: <<http://www.uesb.br/politeia/v7/artigo4.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

CASIMIRO, Ana Palmira B. S; MEDEIROS, Ruy Hemann de Araújo. O altar, o trono e o ensino. In: CASIMIRO, Ana Palmira B.S; AGUIAR, Itamar Pereira (Org.). **Educação e Religião**. Campinas: Alínea, 2012.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: DEL PRIORE, M. (Org.). **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

CHAVES, Antonio Marcos. Os significados das crianças indígenas brasileiras (séculos XVI e XVII). **Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano**, São Paulo, v. 10, p. 12-13, 2000.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani**. Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. 5. ed. Francisco Alves, 1990.

CORTEZ, Clarice Zamonaro. **A ideologia missionária de Anchieta: uma questão a ser discutida**. In: PINHO, Sebastião Tavares de; FERREIRA, Luísa de Nazaré (Coord.). **Anchieta em Coimbra**. Coimbra: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000. v. I-III. p. 341-349.

CREVIER, Jean-Baptiste Luiz. **Preceitos de retórica tirados de Aristóteles, Cícero e Quintiliano**. Por Mr. J.B. Luiz Crevier. Traduzidos em Portuguez, e ilustrados com notas. Lisboa, M.DCC.LXXXVI (1786).

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DALMAZ, Carla; NETTO, Carlos Alexandre. A memória. **Revista Ciência e Cultura** (SBPC), São Paulo, v. 56, n. 1, p. 30-31, 2004.

DOWLEY, TIM. **Os cristãos: uma história ilustrada**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DREHER, Martin Norberto. **Coleção história da igreja - a crise e a renovação da igreja no período da reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. Companhia das letras: Secretaria Municipal de Cultura. São Paulo: FAPESP, 1992.

FERNANDES, Florestan. A economia Tupinambá. **Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**, São Paulo, ano XV, v. CXXII, p. 07-77, 1949.

_____. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Pétopolis: Vozes, 1975.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FRANCA SJ., Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: o "Ratio Studiorum"**. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1952.

GARCIA, Rodolfo. Introdução. In: CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

GONDAR, Jô. Memória individual, memória coletiva, memória social. **Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas**, ano 08, n. 13, 2008.

GONTIJO, Sandro Rodrigues; MASSIMI, Marina. O conceito de memória nos sermões do Pe. Antônio Vieira. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 64, n. 3, p. 163-182, 2012.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México Espanhol. Séculos XVI-XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUTIÉRREZ, Cayo González. **El teatro escolar de los jesuitas (1555-1640)**. Oviedo: Universidade de Oviedo, 1997.

HANSEN, João Adolfo. Imagens dos missionários jesuítas nos textos de Nóbrega e Anchieta. In: MOREAU, Felipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003.

_____. A civilização pela palavra. In: LOPES, Heliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cyntia Greive (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **O teatro de José de Anchieta: arte e pedagogia no Brasil Colônia**. Campinas: Alínea, 2008.

_____. A Companhia de Jesus no Século XVI e o Brasil. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 40, p. 222-244, dez. 2010.

HESSEL, Lothar; RAEDRS, Georges. **O teatro jesuítico no Brasil**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1972.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira**. 4. ed. São Paulo: Difel, 1972. v.1.

HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

IPARRAGUIRRE, Ignacio. Historiografia inaciana. La figura de San Ignacio a través de los siglos. In: LOYOLA, San Ignacio. **Obras completas**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

KLEIN, Luiz Fernando. **Atualidade da pedagogia jesuítica**. São Paulo: Loyola, 1997.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 6. ed. Campinas: Unicamp, 2012.

LEITE, Serafim. Quando Nasceu José de Anchieta? **Revista Brotéria**: Lisboa, v.16, p. 43-4, jan. 1933.

_____. Cantos, músicas e danças nas aldeias do Brasil (século XVI). **Revista Brotéria**, Lisboa, v. 24, p. 42-52, jan. 1937.

_____. **História da companhia de Jesus no Brasil**: século XVI. Lisboa: Portucália, 1938. 10 v.

_____. Nóbrega e os outros primeiros capelães militares do Brasil. **Revista Brotéria**: Lisboa, v. 73, p. 534-542, dez. 1961.

LEITE, Serafim. **Novas páginas de história do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

_____. **História da companhia de Jesus no Brasil**, 2004. Tomo I e II.

LEROI-GOURHAN, L. A. **O gesto e palavra**. Memória e ritmos. Tradução Emanuel Godinho. Lisboa, Portugal: Ed. 70, 2002. v. 2.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LINTON, Ralph. **O homem**: uma introdução à Antropologia. 4. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, s/d.

LOYOLA, Ignacio de (San). **Obras completas**. 2. ed. Madrid: B.A.C., 1963.

MAGALDI, Sábado. **Panorama do teatro brasileiro**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962. (Coleção Corpo e Alma Brasil IX).

MARTINS, Maria de Lourdes de Paula. **Poesias de Anchieta**. Manuscrito do séc. XVI, em português, castelhano, latim e tupi. Transcrição, tradução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins. Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo: São Paulo, 1954.

MEDEIROS, Ruy Hermann Araújo. **Memória compartilhada e história**: entre alienação e ideologia. 2015. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade) – UESB, 2015.

MELIÀ, Bartomeu. José de Anchieta etnógrafo de la antropofagia. In: PINHO, Sebastião Tavares de; FERREIRA, Luísa de Nazaré (Coord.). **Anchieta em Coimbra**. Coimbra, Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000. v. I-III. p. 201-220.

MÉTRAUX, Alfred. **La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani**. Paris: Librairie Orientaliste, 1928.

_____. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis**. Prefácio, tradução e notas do Prof. Estêvão Pinto. 2. ed. São Paulo. Ed. Nacional; Universidade de São Paulo, 1979.

MIRANDA, Maria Margarida Lopes de. Teatro jesuítico e teatro de Anchieta: nas origens. In: PINHO, Sebastião Tavares de; FERREIRA, Luísa de Nazaré (Coord.). **Anchieta em Coimbra**. Coimbra, Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000. v. I-III. p. 951-962.

_____. **Teatro no colégio dos Jesuítas**: a tragédia de Miguel Venegas S.I. e o início de um gênero dramático (sec. XVI). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

_____. Quando os jesuítas eram mestres da palavra: a retórica segundo a *Ratio Studiorum*. **Humanitas**, v. 65, p. 187-203, 2013.

MONIOT, Henri. A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques. **História**: novos problemas. 2. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1979.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MONTEIRO, John Manuel. As Populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência. In: **Brasil nas vésperas do mundo moderno**. Portugal: Comissão Organizadora para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992. p. 121- 212.

_____. **Tupis, Tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre Docência) - Departamento de Antropologia, IFCH, Campinas, 2001.

MONTESPERELLI, Paolo. **Sociologia de la Memória**. 1 ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

MOREAU, Felipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003.

MOURA, Carlos Francisco. **Teatro a bordo das naus portuguesas nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Instituto Luso-Brasileiro de História. Liceu Literário Português, 2000.

MOURÃO, José Augusto. Teatro e pedagogia da fé em Anchieta. In: **Separata do Boletim da Sociedade de Geografia**, Lisboa, 1981. p. 275-290.

_____. Da Redução das paixões selvagens: a territorialização da crença e as aporias da enculturação em Anchieta. In: PINHO, Sebastião Tavares de; FERREIRA, Luísa de Nazaré (Coord.). **Anchieta em Coimbra**. Coimbra, Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000. V. I-III. p. 753-768.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Teatro**: José de Anchieta. Seleção, introdução, notas e tradução do tupi por Eduardo de Almeida Navarro. 2. ed. São Paulo: Martins fontes, 2006.

NEMÉSIO, Vitorino. **O campo de São Paulo**: a companhia de Jesus e o plano português do Brasil. 3. ed. Lisboa, 1971.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1914.

_____. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE, 1981. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv14278_mapa.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2017.

NOBREGA, Manoel da. “Diálogo sobre a conversão do Gentio”. In: VIOTTI, Hélio Abranches. **Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Melhoramentos, 1978. p. 43-60.

O’MALLEY, John W. **Os primeiros Jesuítas**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e catequese**. São Paulo: Cortez, 1982.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. De como se obter mao-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII. **R. História**, São Paulo, n. 129-131, p. 179-208, ago./dez. 1993; ago./dez. 1994.

PÉCORA, Alcir. Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos sermões. **FLOEMA - Caderno de Teoria e História Literária**. Vitória da Conquista, Ano I, n. 1, p. 29-36, 2005.

PEIXOTO, Afranio. Introdução. In: ANCHIETA, José de. **Cartas Jesuíticas III: Cartas—Informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

PEREIRA, Ruy. Carta do Padre Ruy Pereira aos Padres e irmãos da Companhia da Província de Portugal, da Bahia a 15 de setembro de 1560. In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos – os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. Companhia das letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

PIRES, Alves. Anchieta - o primeiro grande escritor brasileiro. **Brotéria**, Lisboa, v. 34, jan. 1993.

PLATÃO. Teeteto - Crátilo. In: **Diálogos de Platão**. Tradução do grego por Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

RAMALHO, Américo da Costa. José de Anchieta em Coimbra. **HVMANITAS**, v. XLIX, p. 215-225, 1997.

_____. A formação conimbricense de Anchieta. **HVMANITAS**, v. L, p. 709-720, 1998.

_____. José de Anchieta em Coimbra. In: **Para a história do humanismo em Portugal (III)**. Imprensa Nacional. Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1996.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Global, 1983.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

SANTOS, Cláudio Félix dos. **Uma escola para formar guerreiros**. Irecê: Print Fox, 2007.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)**. 2012. Tese (Doutorado) - UFBA, Salvador, 2012.

SHIMITZ, Egídio. **Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da companhia de Jesus**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.

SILVA, Ana Paula da; FREIRE, José R. Bessa. Memória oral e patrimônio indígena no Brasil nas crônicas do século XVI. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA.25., 2009. **Trabalho apresentado**. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/?p=15042>>. Acesso em: 10 maio 2013.

SILVA, Antonio de Moraes. **Diccionario da Lingua Portugueza** composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e acrescentado. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/2>>. Acesso em: 10 set. 2016.

SOARES, Nair de Nazaré Castro. Prefácio. In: MELO, António Maria Martins. **Teatro Jesuítico em Portugal no século XVI: a tragicomédia IOSEPHVS** do Pe. Luis da Cruz, S.J. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2004.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

STRIEDER, Inácio. Os Jesuítas e suas matrizes utópicas. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.

SUESS, Paulo. José de Anchieta e a Memória dos outros. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 227, set. 1997.

TAYLOR, René. **El Arte de la Memoria em El Nuevo Mundo**. Madrid: Ed. Swan, 1987.

THEODORO, Janice. **América Barroca: tema e variações**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo; Nova Fronteira, 1992.

THOMAS, Joseph S.J. **O segredo dos Jesuítas: os exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 1990.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOLEDO, Cezar Alencar Arnaut de; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Estrutura e organização das *Constituições* dos jesuítas (1539-1540). **Acta Scientiarum**. Maringá, v. 24, n. 1, p. 103-113, 2002.

TOLEDO, Cezar Alencar Arnaut de; SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. Modernidade, Espiritualidade e Educação: a Companhia de Jesus dos Exercícios Espirituais à RatioSstudiorum. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 42, p. 71-93, jun. 2011.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígenas no Mundo Colonial Ibérico. **Rev. Bras. de Hist.**, São Paulo, v.11, n. 21, p. 101-124, set. 1990 / fev. 1991.

_____. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de todos os Santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Lei sobre a liberdade dos gentios, Évora, 20.03.1570. In: **História geral do Brasil**. [Transcrição]. São Paulo, Melhoramentos, 1975 (1857-60). Tomo I.

VIOTTI, Hélio Abranches. Anchieta, o Apóstolo do Brasil. *A inquisição e os professores do Colégio das Artes*, Coimbra, 1948. v. I. p. 672-673

_____. **Anchieta, o apóstolo do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1966.

_____. **Padre José de Anchieta**: textos históricos. São Paulo: Loyola, 1989. 9. v. (Obras Completas).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques. **História**: novos problemas. 2. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1979.

YATES, Frances Amelia. **A arte da memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2007.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé**: a companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil Séculos XVI e XVII). São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2011.