

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**O TEATRO ANCHIETANO:
UM INSTRUMENTO DA PEDAGOGIA JESUÍTICA.**

KAUIZA ARAUJO DE BARROS

PIRACICABA, SP

2008

**TEATRO ANCHIETANO:
UM INSTRUMENTO DA PEDAGOGIA JESUÍTICA.**

KAUIZA ARAUJO DE BARROS
Orientador: Prof. Dr. José Maria de Paiva

Dissertação apresentada Banca Examinadora do
Programa de Pós-Graduação em Educação da
UNIMEP como exigência parcial para obtenção
do título de Mestre em Educação.

PIRACICABA, SP

2008

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. *José Maria de Paiva*

Prof. Dr. *Cleiton de Oliveira*

Prof^ª. Dra. *Marisa Bittar*

Piracicaba, 26 Agosto de 2008

A Cartilha em que o Brasil aprendeu a ler foi o teatro. O autor dessa cartilha: Anchieta. Cafezeiro

AGRADECIMENTOS

Agradeço de todo coração, ao Professor José Maria de Paiva, que me acolheu neste projeto, me ensinou e me orientou magnificamente bem. E fez com suas palavras que eu construísse um amor fraternal pelo tema, que era obscuro e estava distante do que eu já tinha feito anteriormente.

Aos Professores Cleiton de Oliveira e Luiz Antonio Calmon Nabuco Lastória, pelas excelentes contribuições em minha qualificação, e também à Prof^ª. Marisa Bittar, por ter aceitado fazer parte da banca de defesa.

Aos meus amigos de faculdade e que ainda hoje se fazem presentes na minha vida. Principalmente ao Fábio Falcão e ao Afrânio Tegão, que me ensinaram o verdadeiro sentido de uma vida acadêmica.

Aos meus amigos pessoais, que estavam ao meu lado, entendendo estes anos, em que fiquei distante da vida de cada um: Cristiane Stênico, Raphaela Jardim, Anita Pavan, Christiane Jacon, Benedita Rodrigues, entre outros.

Aos meus pais Jorge e Waniria, que sempre estiveram ao meu lado em todos os momentos angustiantes deste processo. Ao meu irmão Kaue e minha cunhada Luciane, que me deram força e sorrisos. E também a toda a minha família.

Ao meu, que no começo do processo era meu noivo, e hoje é meu marido, Roberto, pela força incondicional, paciência, pelo amor, por ter agüentado minhas lágrimas durante o processo de pesquisa. Saiba que você continua sendo: “Minha casa, meu cantinho para estudar”.

A Capes, pelo apoio, sem o qual este trabalho certamente não teria sido possível.

E a todos os professores (inclusive os de graduação) e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unimep.

RESUMO

O teatro anchietano como instrumento pedagógico foi uma forma utilizada pelos portugueses, para que os índios entendessem com instrumentos visuais o que realmente os missionários queriam deles: torná-los portugueses-brasílicos. A cultura portuguesa estava voltada para a religiosidade e morais portuguesas. A pedagogia jesuítica também era voltada para a sacralidade, já que a educação era voltada para o fim último desejado pelo homem: louvar, respeitar e servir a Deus. Isto posto, o tema foi abordado nos seguintes aspectos: Pedagógico e Catequético, porque o pedagógico em si à época e naquele meio era destituído de significado, só encontrando sentido, quando referido a um conteúdo religioso

Palavras-chaves: Companhia de Jesus, Anchieta, Professor, Educação

ABSTRACT

The Anchieta's theater, as a teaching instrument was a mean imploied by the portuuese conquerors, for the indian people could understand throught visual means why the missionaries wanted make them brasilian-porugueses. The portuguese culture was dedicated to portuguese religiosity and moral. The Jesuit pedagogy was turned to the sacrality , and of course the education aimed the last termine desiderd by the humanity: to praise, to respect, and to serve Got. This theme is traited folowing the visions: pedagogic and catechetic, because the pedagogic by itself by those times and those peoples was destituted of sense. Its sense was found, when it was refered to a religeous content.

Key-Words: Company of Jesus, Anchieta, Theater, Education

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. PORTUGAL E BRASIL NO SÉCULO XVI	12
2.1 A cultura e organização portuguesa	12
<i>2.1.1 Fé e Império</i>	13
<i>2.1.2 O Papel e o Rei</i>	15
<i>2.1.3 O Processo Mercantil</i>	18
2.2 A colonização brasileira	20
2.3 Companhia de Jesus	27
3. PEDAGOGIA JESUÍTICA	36
3.1 A relação intercultural – português e índios: valorização do modelo português e a desvalorização dos modelos indígenas	42
3.2 Anchieta, o primeiro dramaturgo	55
4. O TEATRO-INSTRUMENTO COMO FORMA DE ENSINAR ANCHIETANA	63
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

1 INTRODUÇÃO

Os Jesuítas, cuja missão oficial consistia em catequizar os índios na terra recém conquistada, por volta dos anos de 1549 se apropriaram das danças, músicas e representações indígenas, utilizando-as como recurso para educar e aporuguesar o povo, que aqui vivia. Pode-se dizer que os recursos descritos eram organizados e difundidos através de autos produzidos pelos jesuítas.

Nesse sentido propõe-se elucidar a importância pedagógica do teatro jesuítico no processo ensino e aprendizagem do século XVI. No Brasil. O teatro foi uma das formas mais eficazes, que os membros da Companhia de Jesus encontraram para levar os indígenas a assimilar a cultura e religiosidade portuguesas, de forma prazerosa, mas cristã, pois os povos, que aqui moravam, eram considerados primitivos e pagãos.

É importante ressaltar que o século XVI foi um período de destaque no setor educacional, por ter ocorrido nesse momento a inauguração do teatro como instrumento pedagógico nas escolas jesuíticas da Europa e também do Brasil.

No Brasil merece destaque especial o teatro anchietano, objeto de nosso estudo. Anchieta foi o precursor da literatura em terras brasileiras, ou seja, foi o primeiro a escrever no Brasil para o Brasil. Conforme Paulo Romualdo Hernandez (2001, p. 8), “*ele é o primeiro estrangeiro a escrever em brasileiro*”, contando com a vivência obtida aqui no Brasil.

O propósito original do teatro jesuítico era a conversão religiosa e esta somente poderia ocorrer através da educação. Assim um teatro catequético não poderia ser separado do teatro pedagógico, já que ambos trazem como função elementar a aprendizagem: o catequético para se atingir a glória de Deus; o pedagógico para a moral, o bem viver. Catequético e pedagógico foram unidos dessa forma, para que o fim último (a glória de Deus) fosse alcançado com sucesso.

Sob esse pressuposto o pedagógico, que por si só poderia se encontrar destituído de significado, encontra sentido, quando referido a um conteúdo religioso. Assim o teatro é analisado como instrumento pedagógico da catequese.

Os autos e os sermões eram utilizados pelos jesuítas como instrumento pedagógico. Os autos eram encenações didáticas, cujo objetivo centralizava-se em atender aos indígenas aldeados. Não tinham o caráter tipicamente teatral, nem literário, mas atendiam ao propósito catequético. Já os sermões, com sua característica literária, influenciavam o ouvinte a se arrepender de seus atos e a se converter religiosamente, para se purificar de supostos pecados.

Nesse contexto o tema proposto será desenvolvido em três partes: a primeira terá a finalidade de introduzir a forma de pensar portuguesa e nortear o processo de concepção da historiografia de Portugal, sua sociedade e o seu processo mercantil. Incluir-se-á nesta parte o processo de colonização do Brasil e um breve histórico da Companhia de Jesus, cujos membros vieram ao Brasil com a intenção de catequizar os índios: o que Anchieta o fez através do teatro.

Na segunda parte serão tratados: o conceito de pedagogia desenvolvido e vivenciado pelos jesuítas, a *Ratio-Studiorum*, já considerando a visão de uma sociedade portuguesa quinhentista voltada à sacralidade. De acordo com esta visão, não devia existir nada que não pertencesse ao mundo do sagrado, Assim quem não comungava desta visão, encontrava-se em desordem, negando, portanto, o império divino cristão.

Ainda nesta parte será exposta a relação intercultural entre os portugueses e os índios, demonstrando à valorização do processo de aculturação, as inconstâncias, a dificuldade de tradução do conteúdo catequético, o impacto resultante do encontro dos missionários com os indígenas. Nesta seqüência, será discutida a desvalorização dos índios, considerados parte de um grupo inferior, desordenados, destoados da figura de um Rei, da Lei e da Fé, com comportamentos ligados ao demônio, segundo a visão jesuítica.

Em continuidade será apresentada a vida de José de Anchieta, como missionário, seu conhecimento referente aos índios, seus instrumentos pedagógicos e suas experiências teatrais, foco desta pesquisa. Serão também apontadas informações referentes aos autos escritos por Anchieta, as apresentações dos autos e sua repercussão entre os espectadores.

É importante ressaltar que este trabalho apresenta certa limitação, devida a algumas dificuldades provocadas pela fragmentação de documentos (falta de autenticidade¹ dos autores jesuíticos, vários documentos perdidos e poucas bibliografias), principalmente no que se refere às obras de Anchieta. Mas, na intenção de melhor compreender as obras realizadas pelo fascinante jesuíta, que foi Anchieta, e contextualizar o século XVI, este trabalho terá como respaldo os autores: Alfredo Bosi (1992), Manuel Hespanha (1993), Pe. Leonel Franca (1952), Serafim Leite (1950), entre outros estudiosos dos temas pertinentes à elucidação da proposta apresentada.

1 Nos cadernos de Anchieta é possível, segundo Maria de Lourdes de Paula Martins (s/d), encontrar autos, que não foram compostos por ele, pelo fato de que num mesmo caderno escreviam diversos jesuítas.

2 PORTUGAL E BRASIL NO SÉCULO XVI

2.1 A cultura e a organização portuguesa

Portugal no século XVI era um Estado envolvido na empresa da conquista, com uma administração centralizada nos negócios públicos: tanto nas decisões políticas e militares como nas administrações de centros intelectuais, como a universidade. A partir das viagens de descobrimento e colonização, que segundo Bellini (1999) tratava-se de um importante acontecimento nos séculos XV e XVI, as condições de crescimento nos aspectos culturais, econômicos e sociais lá existentes ocasionou a configuração de uma nova estrutura de mundo, com o crescimento do comércio e das cidades.

A sociedade portuguesa, neste período, se destaca por duas características principais: de um lado estava um mundo rural em crise, devido à nova configuração; e por outro lado, estava se identificando um aspecto moderno urbano e o comércio em crescimento.

A partir deste rompimento do mundo rural com o mundo moderno, a ordem social portuguesa foi se reestruturando a partir da idéia da existência de uma ordem universal (cosmos), abrangendo os homens e as coisas. Orientando-os para o fim último da existência: a glória de Deus. Nesta perspectiva, a unidade de criação conforme Hespanha (1993, p. 122) era uma “*unidade de ordenação*”, na qual cada parte do todo cooperava de forma diferente na realização deste fim.

Nessa concepção de organização, Hespanha (1993, p. 123) alega que “*tão monstruoso como um corpo que se reduzisse à cabeça, seria uma sociedade, em que todo o poder estivesse concentrado no soberano*”. Assim o poder era repartido: pois entre a cabeça e as mãos existiam os ombros e o braço, ou seja, entre o soberano e os oficiais executivos devem existir as instâncias intermediárias. Sendo que a função da cabeça é manter a harmonia

entre os seus membros: atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio, garantindo a cada qual o seu estatuto e representando a unidade do corpo, agindo para a realização da justiça.

Para que melhor se compreenda a problemática e realidade em que Portugal, os portugueses e, principalmente os jesuítas, estavam inseridos e estruturados. Separarei este tópico em: Fé e Império, o papel do Rei e o processo mercantil.

2.1.1 Fé e Império

Fé e Império se identificavam, era uma coisa única – já que a legitimidade do reino era totalmente dependente de sua fidelidade para com a Igreja e da adesão de seus súditos a mesma fé. Por esta causa, o rei só seria rei se fosse cristão, caso contrário não seria rei, e nem existiria reino. E essa é uma atitude natural para os portugueses do século XVI, já que todos os habitantes comungavam da mesma fé: nasciam e morriam guiados pela Igreja, assim português e católico, segundo Hespanha (1993, p. 21), eram identidades inseparáveis. Seguiam o mesmo ideal do fim último: a glória de Deus, pois “*o reino (e o rei) ou era católico ou não era reino (ou não era rei)*”.

A sociedade portuguesa era dominada pela religião católica, na presente época, única cuja interpretação e dogmas, transcendiam as atrações do mundo físico. Portanto, na perspectiva de Hespanha (1993) tudo que fosse estranho à cultura católica era recusado. Os muçulmanos, por exemplo, tiveram grande dificuldade de se integrar à identidade portuguesa, pois para serem admitidos na sociedade, o critério mais importante era que a pessoa fosse católico-romano, ou que se batizasse e professasse a fé católica: “*restrição alguma no que diz respeito à nacionalidade: assim é que Católicos estrangeiros podiam emigrar para o Brasil e aí estabelecer*”. (HANDELMANN, 1931, p. 29)

Segundo Magalhães (1993), os governantes se utilizavam da Igreja como coisa sua, com mínimas limitações. Era comum que os cardeais fizessem parte da família real, da mesma forma que os eclesiásticos tinham facilidades para tomar posições de relevo, pois “*o certo é que grande número de padres e frades aparecem escolhidos e nomeados para os altos lugares do Estado*” (CRUZ, 1983, p. 54). Isto acontecia por conta da identidade de pensamentos e de ações entre a Coroa e a Igreja.

Em Portugal, a Igreja era submetida ao poder real através do padroado, isto é, da subordinação da Igreja à Coroa (garantindo jurisdição sobre alguns aspectos da administração eclesiástica, entre os quais, a criação de dioceses). Esta relação entre a Igreja e o Estado era um elemento de peso na sociedade portuguesa: “*em outras palavras, a Igreja era mais um instrumento para a unidade política do país, essencial para o seu fortalecimento*”. (KOSHIBA e PEREIRA, 1987, p. 51).

O sentido da fé, segundo Paiva (2007), servia como razão para as ações dos portugueses: se guerreavam era pela fé, se ensinavam era pela fé, se castigavam era pela fé, ou seja, tudo refletia uma visão unívoca do universo.

A fé em Deus na sociedade portuguesa não era uma opção. Porque Deus era a razão, primeira e última, de a sociedade portuguesa ser. Ele era quem dava sentido e, ao mesmo tempo, queria que a sociedade atingisse a perfeição. Por esta causa, Ele se faz presente nesta sociedade.

Ele [Deus] deve estar sempre presente, atuante, para que as ações dos homens se realizem plenamente. Todo tipo de atividade social pertence à esfera do sagrado. Deus aí intervém. O homem pede sua ajuda para ter sucesso nela. (PAIVA, 2007, p. 13).

De acordo com a mentalidade vigente, os portugueses apenas concebiam uma visão de mundo, visão cristã. Representando uma única realidade possível, portanto do qual todos deviam conhecer:

[...] *cristãos têm obrigação de crer a fé; o português tem obrigação de a crer e, mais, de a propagar (...). todos os reis são de Deus feitos pelos homens; o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus.* (HOONAERT e AZZI, 1979, p. 15)

2.1.2 O Papel do Rei.

Destoar o funcionamento da justiça portuguesa, da realeza monárquica é tarefa quase impossível, pois:

Que direi da contínua vigília, que usa nas cousas da justiça, com quanto conselho, com quanta prudência, sem cansar nunca, pesa tudo em balança igual, ora as cousas mais pequenas, mandando julgar a seus letrados, ora as maiores, determinando em sua presença, às vezes inventando novas e 50 mui proveitosas leis à sua república, outra hora emendando e corregendo as não boas, chamando letrados com grandes prêmios, ordenando oficiais novos, para mais cumprimento da justiça e mores cárregos dando aos melhores? Sem dúvida este é o verdadeiro ofício de rei e pai geral de todos. (MAGALHÃES, 1993, p. 61)

O rei, principalmente na economia, era mostrado como chefe da casa, aproximando esta concepção de governo do reino com a de governo da família. Mas isso não acontecia no sentido figurado, e sim realmente: já que as regras do governo doméstico tinham validade para o governo do reino. Desta forma, através da concepção de visão familiar na sociedade portuguesa do século XVI, o Rei, como pai, tinha os mesmos deveres com seus filhos, ou seja, o povo e estes deveriam agir realmente, como filhos do rei.

A visão familiar² é constituída por um universo totalitário: onde existe apenas um sujeito, um interesse, um direito, não existindo lugar para discussões sobre o meu e o teu. O pai era o princípio ativo da geração e também proporcionava os exemplos de conduta: “o

² Já que o governo civil do rei poderia se assemelhar ao governo do rei familiar. Acredito ser necessário ter idéia da concepção de família portuguesa, para adicionar informações acerca da sociedade portuguesa.

filho sai à mãe no que respeita ao estado e condição (físicos); mas segue o pai quanto às qualidades honoríficas e mais excelentes” (HESPANHA, 1993, p. 274). Os pais eram obrigados a sustentar e educar seus filhos, sendo eles legítimos ou ilegítimos, e esta obrigação não deixava de existir nem após a maioridade do filho, que pode continuar a viver dos pais até a velhice. Essa obrigação só acabava quando o filho se casava, ou ascendesse a certos cargos ou dignidades: episcopal, consistorial e judicial. Mesmo se o pai morresse, o poder pátrio poderia ser transferido ao avô, ou na falta deste, até um tutor ou curador, sendo o filho menor ou incapaz.

O rei também concebia o pacto social para governar todos os poderes dos cidadãos, porquê *“os reynos de Deos são os Reys de Portugal, e que o Reyno era para o Rey, e o Rey era Reyno para Deos”*. (HESPANHA, 1993, p. 136).

Sendo Deus perfeita justiça, os reis, que são ordenados e cujo poder representam, devem seguir o esboço que cumpre à perfeição de seu ensino. Pois o rei é mantenedor e defensor da lei e segurador da autoridade: *“quando governa a lei, governa Deus”*. (BARROS, 1937, p. 3).

Ao rei cabia a administração do religioso. O rei escolhia os bispos, vigários, dava licença para se estabelecerem mosteiros e conventos, financiava as missões, os colégios, a diocese, as paróquias. E também era ele o responsável pelo envio de padres para a conversão dos índios, por ser de sua responsabilidade o *“acrescentamento de nossa santa fé católica”*.(Paiva, 2007, p. 16).

Trata-se, com efeito, de um entendimento que todos têm da própria realidade: um mundo sagrado, em que todos os aspectos ganham significado por sua referência a Deus. Deus ocupa todo o espaço da realidade. O rei O representa. (IDEM, p. 12)

O rei tem que ser exemplo para o povo, e para que o povo veja-o como exemplo, segundo Magalhães (1993, p. 61), ele tem que ser uma pessoa dotada de qualidades que o

tornem famoso e digno do trono: *“temperança, honestidade, humanidade, clemência, comedimento, bondade, amor, fortaleza, liberalidade, continência, verdade, vontade, firmeza, entendimento, constância, clareza, diligência, gravidade, lealdade, solícitude, prudência, discrição, magnanimidade e amor às letras”*. E se além de todas estas qualidades, o rei ainda trouxer *“todos seus pensamentos em Deus”* (Ibid.), estamos perante o rei perfeito para a sociedade portuguesa do século XVI.

Porque as ações devem estar encadeadas: *“reis injustos ou não respeitadores da justiça conduziriam os seus povos à destruição e à guerra, castigo que Deus aplica”*. (MAGALHÃES, 1993, p. 61). Mas as guerras contra os infiéis, sendo estas justas e proveitosas, trazem grande louvor ao rei cristão. Porque além da justiça e da paz, a religião tem que ser defendida, protegida e tem que fazê-la triunfar.

O rei que protege os seus súditos e que equilibra a sociedade, tem seu verdadeiro ofício revelado: *“viver para proveito dos homens; isto é que Deus e o mundo e a obrigação do cetro real requerem”*. (BARROS, 1937, p. 62).

O rei incorporava vários corpos organizacionais: o chefe da casa, protetor da religião etc., e cada um desses corpos atribuía, conseqüentemente, ao rei várias funções específicas e regalias. Mas a função suprema do rei era fazer justiça, ou melhor, manter equilibrada a sociedade, já que basicamente, a justiça era a área do governo primária para o bom andamento da sociedade. E além de sua importância primária, a justiça também regia os outros órgãos do governo: tribunais, conselhos, magistrados e oficiais.

A tarefa de governar era um esforço em conjunto do rei, com seus ministros e oficiais, dos tribunais e conselhos. Confirmando a idéia de que o exercício do poder se igualava ao modelo de funcionamento do corpo humano, onde cada órgão tem uma função a desempenhar.

A centralização na figura do rei das decisões políticas, militares e mesmo quanto ao rumo das instituições acadêmicas, são similitudes e continuidades encontradas tanto no reinado de Manuel I como de D. João III. Isto ocorreu por conta das inúmeras normas jurídicas (representadas pelos foros e cartas de foral, pelas disposições do direito justiniano e canônico, pelos capítulos da Cortes, leis régias, etc.), e as condições originadas dessa multiplicidade (dificultando sobremaneira a administração da Justiça) foram a causa imediata das Ordenações portuguesas (Afonsinas, Manuelinas e Filipinas), que representam o esforço pioneiro de sistematização do direito nacional.

De acordo com Caetano (1981, p. 25),

[...] os juízes utilizariam as Ordenações não como uma lei, mas como uma compilação de leis de vários reinados, aplicados na forma recolhida pelos compiladores. A compilação era um registro prático e autêntico dos diplomas vigentes, como a própria forma que lhe foi dada inculca.

2.1.3 O Processo Mercantil

O novo modelo mercantil de sociedade é iniciado em torno do lucro, da mercadoria. Sobretudo no sentido de comércio como um mercado estruturado sobre novas técnicas financeiras, no qual apareceu o papel moeda, câmbio, sistema de transporte, o seguro, etc. Com o comércio, deu-se notoriedade a um estreitamento dos interesses do poder econômico com o poder real. Já que no século XVI, o comércio se torna monopólio do rei, deixando-o como comandante do comércio, no qual os negócios voltavam-se totalmente ao palácio e boa parte dos lucros também.

Segundo Magalhães (1993), a preocupação maior do rei no sentido mercantil, é o bom funcionamento do mercado local. Era necessário garantir o bom abastecimento das

populações em pão, vinho, azeite, carne, hortaliças, frutas, sal, etc. Para se fazer cumprir as determinações dispostas na legislação geral, era necessária a presença de uma autoridade local: as Câmaras que eram responsáveis pela fiscalização.

Uma das primeiras preocupações, em Portugal, das Câmaras se centralizava no abastecimento do pão. Elas tinham que ter o conhecimento sobre as colheitas para estimar se seriam suficientes ou não para garantir o consumo do ano. Caso não fosse suficiente, era proibida a venda de cereal para fora, caso contrário, era obrigatório a reserva da terça parte, para consumo próprio.

As Câmaras procuram conseguir que os mercados, segundo Magalhães (1993), funcionem em conjunto na questão da oferta e da procura. O ato de alterar a verdade sobre os preços, resulta na não possibilidade de uma relação direta entre o produtor e o consumidor, sendo necessário um intermediário para agir na relação de oferta e procura de produtos.

A posição dos intermediários tornou-se óbvias a partir da legislação promulgada em meados do século, uma vez que:

Só podia vender em grandes quantidades trigo, farinha, cevada, centeio, milho, vinho e azeite quem tivesse de suas colheitas, e mesmo assim com conhecimento e permissão do juiz da terra. No caso de não haver necessidade, poderiam esses géneros ser levados para fora, deixando a terça parte. Ninguém podia tornar a vender onde adquirisse. [...] Procurava-se evitar que alguém que tivesse o atrevimento de esperar pela subida dos preços para ganhar com isso. Do mesmo modo era crime, e caía na alçada da lei aquele que antecipasse a compra da colheita, o que o lavrador aceitava, umas vezes por necessidade, outras por ignorância. E que beneficiava a especulador (Leis extravagantes, 1569, parte IV tít. IX, Leis I, III e VIII, fls. 144-145 e 147). (MAGALHÃES, 1993, p. 317).

Os tesoureiros do rei vendiam as mercadorias que pertenciam por direito a ele, e fiscalizavam a venda dos grandes fidalgos e mercadores autorizados a participar neste negócio.

A mercancia é muito mais atrativa e menos perigosa, do que a guerra, pois

os 'casados' das terras portuguesas ou de forte presença portuguesa vivem para o comércio e só empunham as suas armas quando de todo não o conseguem evitar ou quando necessitam de um enriquecimento pelas presas feitas. (MAGALHÃES, 1993, p. 346).

Sendo que as relações comerciais são interessantes para todos: eclesiásticos, fidalgos, cavaleiros e peões, bem vestidos ou maltrapilhos.

2.2 A Colonização Brasileira.

No Brasil não tinha nenhum produto, inicialmente, que pudesse atrair a política mercantilista portuguesa. Já que para existir ganhos eram necessários gastos da metrópole, atitude que o rei não estava pensando em ter. Esse desinteresse é coerente com a visão mercantil do rei e da sociedade portuguesa.

Os autores Koshiha e Pereira (1987), Silva (1999) afirmam que a descoberta do Brasil não despertou, inicialmente, interesse dentro do contexto comercial. O rei não via benefícios para o engrandecimento de ganhos da metrópole, nesta região. Já que:

terra e homem estavam em estado bruto. Suas condições de cultura não permitiriam aos portugueses vantajoso intercuro comercial que reforçasse ou prolongasse o mantido por eles com o Oriente. (FREYRE, 1998, p. 24).

Com a chegada dos portugueses ao Brasil, segundo Silva (1999), a busca por matérias-primas (ouro, pau-brasil, cana-de-açúcar, algodão) também se iniciou para garantir a

auto-suficiência, aumentar a riqueza e o domínio mercantil de Portugal sob o Brasil. Ou seja, a colonização do Brasil aconteceu para o enriquecimento da Coroa Portuguesa, no domínio mercantil e para que esses “tesouros” não caíssem nas mãos da Coroa Espanhola, uma vizinha que lhe causava perigo.

Além da Coroa Espanhola e depois de algumas invasões francesas e de corsários, os portugueses com medo de perder o controle sobre o Brasil enviou, em 1530, a primeira expedição com objetivos de colonização: povoar o território brasileiro, expulsar os invasores e iniciar o cultivo de cana-de-açúcar e outras matérias-primas.

A colonização do Brasil, segundo Silva (1999), não teve a participação direta do rei, que só aconteceu depois da França começar instalar-se na imaginada França Antártida. Depois disso se iniciou a corrida para a defesa da terra, enviando magistrados, criando um bispado e abrindo caminho às missões jesuíticas.

O Brasil foi uma ótima forma de se aumentar o comércio de Portugal. Já que Portugal recebia matérias-primas brasileiras. E a Coroa, como administradora do mercado, participava dos lucros obtidos com todos os materiais encontrados aqui no Brasil. Desta forma, a colonização do Brasil, foi, na maior parte, pensada e realizada em função da produção, no qual a Coroa e o estamento mercantil dominante enriqueciam.

A colônia, segundo Azevedo (1973), deve se constituir em retaguarda econômica da metrópole. Ou seja, a colônia serviria para fomentar a acumulação, para gastos futuros da metrópole, transformando-se em uma espécie de termômetro da riqueza nacional, que visava o desenvolvimento nacional a todo preço: aqui no Brasil o preço era a escravidão dos índios.

A economia colonial praticada no Brasil restituiu a Portugal “*cores de saúde*” (FREYRE, 1998, p. 245), que estavam desaparecidas. Reanimou a economia portuguesa, já que nos finais do século XVI conseguia-se perceber a superioridade do método de colonização adotado no Brasil sobre o seguido na Índia.

Os portugueses vinham até o Brasil, recolhiam o pau-brasil, já que este tinha um grande valor na Europa (pois sua seiva, de cor avermelhada, era muito utilizada para tingir tecido), executavam a exploração e se utilizavam do escambo: davam espelhos, apitos, chocalhos e outras bugigangas aos índios em troca do trabalho (corte do pau-brasil e o carregamento até as caravelas).

O comércio foi o ponto central da colonização, pois a circulação de mercadorias obtidas nas colônias fazia com que fosse necessário colonizar o Brasil para que o desenvolvimento e o aumento da produção de matérias-primas acontecessem. O lucro só podia ser obtido através da grande produção concentrada em poucas mãos e realizada a custos baixos. Já que os índios não teriam possibilidades de se engajar em relações mercantis.

Assim:

Da economia brasileira, em suma, e é o que devemos levar daqui, o que se destaca e lhe serve de característica fundamental é: de um lado, na sua estrutura, um organismo meramente produtor, e constituído só para isto: um pequeno número de empresários e dirigentes que senhoreiam tudo, e a grande massa da população que lhe serve de mão-de-obra. Doutro lado, no funcionamento, um fornecedor do comércio internacional dos gêneros que êste reclama e de que ela dispõe. (PRADO Jr., 1953, p. 123).

No seu conjunto, e visto no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais complexa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É este o verdadeiro sentido da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução dos trópicos americanos. Nesta concepção, “*produzir para o mercado externo, fornecer produtos tropicais e metais nobres à economia européia – eis, no fundo, o sentido da colonização*”. (PRADO Jr, 1953, p. 113).

Quando as expedições chegaram ao Brasil e a mando do Rei, trataram de dividir a costa brasileira em 15 setores lineares, denominadas **Capitanias Hereditárias**. O que para os portugueses seria de grande valia por conta de defender a terra da ameaça externa e transfeririam para particulares (donatários) a responsabilidade de colonização, preservando a Coroa e facilitando o comércio. Segundo Freyre (1998), foi diante do sucesso alcançado pelo esforço dos primeiros colonizadores, é que a Coroa percebeu as possibilidades de riqueza colonial.

A atitude da Coroa vê-se claramente qual foi: povoar sem ônus os ermos da América. Desbravá-los do mato grosso, defendê-los do corsário e do selvagem, transformá-los em zona de produção, correndo as despesas por conta dos particulares que se atrevessem a desvirginar terra tão áspera. (FREYRE, 1998, p. 244).

Segundo Koshiba e Pereira (1987), os donatários tinham como direito a nomeação de autoridades administrativas e juízes, recebimento de taxas e distribuição de terras e como deveres todas as despesas de transportes e ajuda aos povoadores. Por outro lado, esses direitos e deveres eram simbólicos já que o rei detinha o poder absoluto sobre toda e qualquer propriedade.

Mas o regime das capitanias hereditárias fracassou, atrapalhando a primeira iniciativa de ocupação dos portugueses. Algumas das razões foram: ataques indígenas constantes, desinteresse dos donatários e altos custos para a efetivação da posse de terra (transporte para as capitanias, montagem da produção, escravos). As duas únicas capitanias que obtiveram resultados foi a de Pernambuco e São Vicente, cujos donatários eram, respectivamente, Duarte Coelho e Martim Afonso de Souza. Estas capitanias montaram um esquema produtivo baseado em fortuna própria e em ajuda financeira de grupos mercantis estrangeiros.

O início do cultivo da cana-de-açúcar aconteceu com as **Capitanias Hereditárias** e a Coroa decidiu manter a produção, mesmo com o seu fracasso. Graças às condições ambientais favoráveis, como clima quente, chuvas regulares e solo massapé, a produção açucareira se tornou uma peça fundamental para a exploração colonial.

O cultivo da cana-de-açúcar foi importante devido ao alto valor comercial do açúcar na Europa: valor este que chegava a aparecer em dotes de rainhas. Desta forma, a comercialização deste produto era garantida.

Além do açúcar, extraem-se também da cana a aguardente e a rapadura. A aguardente era exportada para a África onde servia de escambo de escravos e também era considerada uma produção mais democrática do que o açúcar. E a rapadura era utilizada no Nordeste como substituta do açúcar e largamente consumida nos setores menos favorecidos da Colônia.

A produção açucareira cresceu rapidamente, principalmente no Nordeste do Brasil. Em 1590, segundo Magalhães (1993), o açúcar atinge as 502.500 arrobas, que por 1612, já sobem para 835.000.

Segundo Prado Jr. (1953, p. 138), parodiando Ptolomeu: o Brasil é “*um dom do açúcar*”.

Segundo Koshiba e Pereira (1987, p. 56), a circulação para a produção de mercadorias lucrativas para o comércio externo, fez com que redefinisse “*assim a posição da América em face da Europa, tendo como fio condutor os objetivos da política mercantilista*”.

Além da produção de açúcar também houve outras atividades complementares produtivas. Segundo Prado Jr. (1953, p. 118), a agricultura é a atividade principal, sendo desta forma, as outras atividades subsidiárias, destinadas a amparar e tornar possível a realização da primeira atividade, ela “*não tem vida própria, autônoma, mas acompanham aquelas, a que se agregam como simples dependências*”:

A agricultura – além das atividades de exportação, era necessário desenvolver o setor de subsistência, que dependeria basicamente das atividades de exportação. Uma parte do cultivo ficava por conta do grande proprietário, utilizando os escravos que trabalhavam no produto para exportação; e a outra parte ficava aos escravos, que faziam o cultivo no domingo. Com isso as propriedades proviam de sua própria subsistência, caso os preços do produto principal (o açúcar) no mercado externo, caísse. Mas, quando tinha alta dos preços da cana-de-açúcar, o seu cultivo passava a ocupar toda a terra disponível para aumentar a exportação. Desta forma, surgiram lavouras exclusivamente especializadas em culturas alimentares. Mas, *“fica evidente que o setor de subsistência era subsidiário, dependendo exclusivamente do setor exportador, a ele atrelado”*. (KOSHIBA e PEREIRA, 1987, p. 40).

Os principais cultivos, segundo Koshiba e Pereira (1987) eram: mandioca (plantada em todo Brasil, principalmente no Norte), feijão (plantado mais no Centro-Sul), arroz (plantado no litoral), trigo (plantado no Sul) e hortaliças e frutas (plantadas em todas as regiões, mas consideradas como artigo de luxo). Sendo que o terreno reservado para o cultivo subsidiário era sempre de qualidade inferior.

A agricultura, como nervo econômico da colonização, é a que teve a melhor porção da riqueza para a Coroa, segundo Vainfas (1953, p. 124), *“é na agricultura que assentou a ocupação e exploração da maior e melhor parte do território brasileiro”*.

Pecuária – o gado desenvolveu-se na Bahia e vai realizar a conquista do interior nordestino. Ele era utilizado para atender a população com: alimento, couro, transporte, etc. Esta atividade não empregou muita mão-de-obra e nem necessitou de grandes investimentos, ele apenas precisava de terras, e aqui se tinha em abundância. Mas estas terras, como dito, eram do interior, já que as terras férteis do litoral destinavam-se à cultura de exportação: ou seja, a cana-de-açúcar.

Além do processo criatório, a pecuária também serviu como projeção da economia açucareira: para transporte e acionar engenhos.

O extrativismo – A maior parte do extrativismo estava localizada no extremo Norte, base de toda a vida existente lá. A coleta natural dos frutos da floresta e dos peixes dos rios foi fator de ocupação. Eram coletados: cravo, cacau, canela, castanha, salsaparrilha, madeira, tartaruga e peixe-boi.

Essa atividade pode ser considerada como a primeira, pois o pau-brasil foi a riqueza do início, de fácil obtenção. A exploração foi por arrendamento, já que o produto, a partir daquele momento, era monopólio de Portugal.

Por conta da exploração a madeira não criou uma sociedade muito sólida e duradoura: foi apenas o início da exploração, cujo maior sinal consistiu em dar nome a terra.

A mineração: O interesse por esta atividade se deu desde o século XVI. Era a esperança de se encontrar ouro e prata, já que os espanhóis os haviam encontrado no México e no Peru. Mas seu achado somente se iniciou na última década do século XVII.

Para que todas estas atividades fossem bem desenvolvidas, segundo Koshiba e Pereira (1987) considerou-se necessária a criação do Governo-geral. Este foi criado mediante um Regimento³. Este regimento determinava as atribuições ao novo representante do governo português na colônia: – o governador-geral Tomé de Souza. Este tinha como funções: **1)** esquematizar uma defesa da terra contra ataques; **2)** construir e reconstruir fortes; **3)** construir navios; **4)** armar os colonos, **5)** fazer aliança com os índios e iniciar a catequização dos mesmos – sem escravizá-los e concedendo-lhes terras (para que com essa integração produtiva ajudassem a economia colonial); **6)** informar a metrópole sobre as descobertas, **7)** proteger os interesses da metrópole no que diz respeito ao monopólio do pau-brasil e **8)** arrecadar impostos.

³ Conjunto de formas administrativas que regulam uma instituição, que segundo Serafim Leite (1950), embasava o estabelecimento das relações entre os jesuítas e os governadores que tinham como ponto de união e discórdia a catequese, a liberdade e os aldeamentos dos índios.

O governo-geral era uma instância centralizadora dos esforços para a colonização e também tinha sob si a administração colonial. Representando diretamente a Coroa portuguesa, diminuiu conseqüentemente o poder dos donatários e reafirmou na colônia a soberania e a autoridade da metrópole.

Como auxiliares do governador-geral, foram criados cargos específicos, cada um com o seu respectivo regimento. (Koshiba e Pereira, 1987):

Governador-Geral: que era chefe civil e militar;

Capitão-Mor: superintendente da armada;

Provedor-Mor: ministro ou funcionário da fazenda pública;

Ouvidor Geral: juiz supremo na repartição da justiça.

Mesmo com a nomeação do governador, segundo Magalhães (1993), o comando da administração manteve-se em Portugal, tanto que as vilas e as cidades receberam como forma de administração o modelo dos forais novos com aperfeiçoamento de D. Manuel.

2.3 – Companhia de Jesus.

A Coroa se ligou à Igreja, na colonização do Brasil de tal forma que, segundo Freyre (1998), a conquista de mercados, de terras e de índios (para o trabalho na Colônia) era a conquista de almas. O entusiasmo religioso foi a primeira coisa a se inflamar no Brasil. Colônia fundada, repleta de homens (brancos e índios), sem ouro nem prata, mas com matérias-primas e almas para Jesus Cristo.

Antes da vinda da Companhia ao Brasil, a Coroa estava tendo vários problemas com os colonos, que aqui viviam, por estarem intoxicados pelo ambiente amoral da raça indígena. Sendo que as críticas à antropofagia, à poligamia e aos demais costumes indígenas aconteceram basicamente por conta da nova sociedade, que estava nascendo. A qual, segundo Toledo, Ruckstadter F. e Ruckstadter V. (2006) estava pautada nos valores cristãos e na organização da sociedade portuguesa.

Com o nascimento desta sociedade, embasada nas relações mercantilistas da Coroa, era necessário preparar o povo para fazer parte desta nova lógica. Mas, com a chegada da Companhia a colonização tomou um rumo mais puritano e organizado – a espontaneidade nativa: os cantos indígenas foram substituídos por cantos devotos, sem falar em amor, apenas em Nossa Senhora e nos Santos.

Entre os caboclos ao alcance de sua catequese acabaram com as danças e os festivais mais impregnados dos instintos, dos interesses e da energia animal da raça conquistada, só conservando uma ou outra dança apenas graciosa, de culumins. (FREYRE, 1998, p. 109).

A intenção do rei era que os jesuítas, assim que aqui aportassem, se pusessem a ensinar as letras, assumindo o duplo ofício: catequizar os índios e instituir os colégios. Colégios estes denominados de “Escolas de ler e escrever”, como já havia em Portugal. A Coroa instrui que os meninos índios deveriam morar nos povoados portugueses, para que melhor se imprimisse a doutrina, logo se fizessem cristãos, que fossem ensinados e tirados da convivência dos gentios.

Os jesuítas se tornaram essenciais no projeto de colonização portuguesa. Segundo Soares (2004) diante do treinamento rigoroso e da característica defendida pelo Concílio de Trento: a presença de religiosos com vocação, a Coroa sem receio pôde se utilizar dos religiosos para a colonização.

A intenção do rei era unir a propagação da fé ao engrandecimento do Reino. Desta forma, encontramos no regimento dado a Tomé de Souza, em 17 de dezembro de 1548, pelo Rei Dom João III:

*Querendo el rei conservar e enobrecer as terras do Brasil...tanto para a exaltação da fé, como proveito do Reino...
O principal fim por que se manda povoar o Brasil é a redução do gentio á fé católica. Este assunto deve o governador praticá-lo muito com os demais capitães... (CASTRO,1937, p. 91).*

Porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que para isso pode ter e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos e para eles mais folgarem de o ser tratem bem todos os que forem e paz e os favoreçam sempre e não consintam que lhes seja feito opressão nem agravo algum e fazendo-se lhe lho façam corrigir e emendar de maneira que fiquem satisfeitos e as pessoas que lhos fizerem sejam castigadas como for justiça. (RIBEIRO e MOREIRA NETO, 1992, p. 145).

Koshiba e Pereira (1987) afirmam que a ação da Companhia no Brasil acontecia basicamente no sentido da catequese, cujo objetivo era a recuperação do indivíduo para a Igreja.

Enquanto a Coroa estava preocupada com os interesses mercantis e de colonização do Brasil, os missionários da Companhia estabeleciam contato com os indígenas, povos pagãos. Exerciam o ministério no meio dos índios (que estavam desconfiados e em atitude de defesa contra uma escravidão em perspectiva) e também em meio à cólera dos colonos, incomodados com algumas questões abominadas e “proibidas”⁴ pelos jesuítas.

O fim principal da ‘missão no Brasil era a conversão do gentio. Simultaneamente, porém, visava atender aos portugueses, que tinham vindo antes. Nóbrega, assim que chegou, apresentou na nova terra a religião do Crucificado. Pregava aos portugueses, construía uma

4 Antropofagia, poligamia, paganismo dos índios.

igreja, abria escolas para os meninos, e visitava os índios, cuja liberdade e dignidade todos os jesuítas defendiam.

A ação missionária da Companhia era norteada por duas finalidades: a primeira, puramente religiosa, como facilitadora do progresso social da Colônia, e a segunda, indireta, visava o crescimento da produção de mercadorias para Portugal, sobretudo para a Coroa.

Documento de 1548, dado pelo rei a Tomé de Souza definiu as prioridades do seu primeiro Governador Geral. E quando os jesuítas aportaram no Brasil, segundo Gambini (1988) e Franca (2003) tinham a missão já definida por este documento: **a)** catequese, **b)** proteção da liberdade dos índios e **c)** educação e aldeamento dos mesmos.

Catequese: o que moveu a vinda da Companhia ao Brasil foi o intuito de povoar estas terras, para que a gente, que aqui vivia, se convertesse à santa fé católica.

Liberdade: a liberdade dos índios para os jesuítas era uma consequência necessária, já que eles eram contra a escravização dos mesmos. Mas, esta aconteceu por conta de falta de mão-de-obra, e eles tiveram que agir conforme fosse possível.

Aldeamento e ensino dos filhos: os gentios, que se tornavam cristãos, tinham que viver na povoação, onde todos viviam da mesma fé, para que conversassem com os cristãos, e não com os gentios, e pudessem ser doutrinados e ensinados nas atividades da santa fé. E isso acontecia também com os meninos, mas neles se imprimia melhor a doutrina.

A qualificação dos jesuítas foi o que fez com que fossem escolhidos pelo rei para vir até o Brasil com a finalidade de catequizar os que aqui viviam. Uma destas qualidades era a visão jesuítica do membro da sociedade como um verdadeiro soldado de Cristo, lutando pela Igreja e pela difusão da fé católica.

Das muitas qualidades da Companhia uma é essencial: à unidade, porque não havia como desvincular a instituição política da religiosa. E esta unidade está relatada e realçada nas correspondências trocadas pela Companhia, já que a correspondência servia para nortear as ações e o pensamento da ordem. Visava unificar os propósitos, as formas de agir, para atingir a união de ânimos, pois era “*necessário inteirar-se do que acontecia e proceder-se como se deveria para estabelecer uma rede espiritual e fazê-la espaço para uma experiência mística compartilhada.*” (CARVALHO Jr., 2005, 155).

A indicação pela primeira *Bula Papal* da aceitação pelo missionário de ser enviado a qualquer lugar onde Sua Santidade quisesse, constitui o princípio jesuítico da prudência: uma extraordinária adaptação ao meio físico e cultural, que o jesuíta pudesse encontrar. Este princípio, que teve origem também nos Exercícios Espirituais⁵, tem como idéia central a adaptação das normas e tolerância das violações, desde que estas não fossem extremamente ofensivas a Deus. Segundo Pompa (2003) a tolerância das violações teve muita importância, para que a catequese acontecesse. Pois, a partir dela, criaram-se os ritos católicos “*interpretados*” pelos índios.

Além de cumprir as regras pré-estabelecidas pela Coroa, os religiosos também tinham o voto de obediência ao Sumo Pontífice. Assim:

Havemos de executar logo, enquanto de nós depender quando se trata da salvação das almas e a propagação da fé, todas as ordens do atual Pontífice e dos seus sucessores, sem nenhuma demora ou desculpa, seja que nos mandem para os turcos ou quaisquer outros infiéis, mesmo para as regiões que chamam Índias, ou para qualquer sorte de herejes ou cismáticos, ou ainda para quaisquer fiéis. (CASTRO, 1937, p. 84).

5 Segundo Pisnitchenko (2004), os exercícios são responsáveis pela preparação espiritual e têm como idéia central o “domínio de si”. Quando este é atingido, torna o jesuíta apto para fazer parte do sistema hierárquico elaborado nas *Constituições*.

Outra qualidade dos jesuítas, do ponto de vista moral, era a busca da santificação pessoal, através do método descrito nos *Exercícios Espirituais*, que do ponto de vista institucional era o de se engajar em atividades apostólicas de conversão. Esse conceito de missão, constituinte de sua marca distintiva, era definido na sétima parte das *Constituições Jesuíticas de 1556-1557*, a qual incluía a ação pastoral junto aos infiéis, hereges e católicos.

Os missionários da Companhia não deviam apenas ler o Livro Sagrado, mas tinham que lê-lo e confrontá-lo, enquanto Código Ideal, com o mundo vigente daquele momento. Segundo Baêta-Neves (1978), o objetivo do missionário era a obra a que era designado, porque o missionário era alguém que queria modificar, alterar uma situação anterior e sob condições diversas. Ele era alguém que queria edificar a única obra real, verdadeira, salvadora no mundo - a obra missionária jesuítica.

Nesse sentido:

o desenvolvimento pessoal centrado em um aperfeiçoamento da religiosidade “pura”, de ligação pessoal e “direta” com Deus – e uma ideologia moderna capitalista que vê no trabalho (leigo/religioso) no “mundo” o centro irradiador do desenvolvimento pessoal. (BAÊTA-NEVES, 1978, p. 88).

Como o rei era o responsável pela fé católica, a Companhia tinha como dever prestar contas do estado da Colônia do ponto de vista das coisas da Igreja. E a Companhia utilizava como instrumento para a “prestação de contas” ao rei, cartas enviadas a Roma e a Portugal.

Segundo Moreau (2003) as cartas eram necessárias para informar importantes dados sobre a cultura portuguesa em contato com outras realidades, neste caso, o Brasil. Serviam também como justificativa às práticas missionárias, porque nelas eram escritas as condenações sobre os vícios e maus hábitos dos nativos, explicações sobre os fracassos de algumas ações, entre outras ocorrências.

O registro, feito em cartas para serem enviadas tanto para a Coroa como para os membros da congregação, servia como controle das ações jesuíticas no Brasil. Mas também era mais um espaço para edificar, converter e pregar, já que as cartas eram lidas para todos os membros da Companhia. Desta forma os noviços percebiam o desafio, que se apresentava na conversão.

Existia uma aliança da Companhia com o Governo-Geral, instituído pela Coroa. Pois, segundo Baêta-Neves (1978), a Companhia tinha a necessidade de apoio político e militar, para que a catequese indígena tivesse condições de viabilidade. E em troca a este apoio a Companhia dava apoio ideológico e político (com a ação de atrair ou neutralizar os grupos face aos objetivos governamentais).

Os jesuítas tinham influências sobre os governantes do Brasil, sobretudo sobre o Governador Geral, Mem de Sá, por conta do papel exercido pelos Padres na “*domesticação*” dos índios. Mas, o objetivo dos Padres não era somente o da catequese, também existiam incorporados fatores políticos, econômicos e sociais condensados na realidade histórica.

Nas aldeias, que foram invadidas por colonos, os quais tornaram os índios obrigados a trabalharem em seu benefício, os Governantes tomaram medidas drásticas quanto à propriedade de tais terras, para que fosse garantida a liberdade dos índios e, obviamente, a supremacia dos Padres da Companhia e da Coroa Portuguesa sobre os mesmos.

Com a necessidade de enquadrar os índios de maneira conveniente aos interesses da Coroa Portuguesa, os governantes se adequavam aos pedidos dos Padres da Companhia. Desta forma, segundo Palacin (1981) a vinda da Companhia era oficial, ou seja, a pedido do rei com a finalidade específica de converter os índios. Os Padres da Companhia tinham este argumento em mãos, quando se tratava de apresentar-se às autoridades e para pedir ajuda relacionada, direta ou indiretamente, ao seu ministério.

O ato de ensinar os índios, para a Companhia, não era apenas para ensinar a ler, mas sim demonstrar, confirmar a organização da sociedade portuguesa e cumprir com a missão oficial delegada pelo Rei. Afinal a missão oficial da Companhia aconteceu principalmente por que a Igreja e a Coroa estavam intimamente unidas pelos laços do padroado.

El-Rei, que esteja em glória, desejou a Companhia em suas terras, esperando por ministério dela cumprir com muitas obrigações que a Coroa tem, não só como Rei, mais ainda como Prelado, por ser ele e seus descendentes Mestres de Cristo, Santiago e Avis, por cuja razão é pastor espiritual em todas as Índias e terras de sua Conquista, e em muita parte do Reino. (NÓBREGA, 1955, p. 38)

Devido ao padroado a atuação dos jesuítas deveria ser mantida pelo Estado. Mas, devido ao voto de pobreza, feito pelos jesuítas, a Coroa não “deveria” amparar a ação dos jesuítas. Mas, segundo Koshiba e Pereira (1987), para contornar esta situação, a Coroa criou a redízima – uma taxa especial para a Companhia, descontada dos tributos da Coroa. Obviamente que esta ajuda era pouca, de forma que a Companhia teve de tirar seu sustento das missões, colégios e propriedades particulares. A Companhia de Jesus entrou em Portugal por recomendação de D. João III, pedida ao papa para as missões ultramarinas. Segundo Magalhães (1993), as ordens religiosas instaladas – franciscanos e dominicanos – não estavam conseguindo obter êxitos. Mas, a Companhia com seus métodos e entusiasmos de organismo jovem era adequada para a tarefa estabelecida pelo rei.

A própria flexibilidade ritual e litúrgica dos Jesuítas facilitaram excelentes começos. Nem sempre sabendo frenar os seus intuitos de domínio temporal nos limites que o bom senso pedia. D. João III podia estar satisfeito. (MAGALHÃES, 1993, p. 539).

A vinda da Companhia para o Brasil como missão oficial da Coroa é representada e agradecida pelos índios nos autos. Um exemplo está no auto do **Recebimento que fizeram os**

índios de Guaraparim ao Padre Provincial Marçal Beliarte, no qual os índios representam a missão da Companhia de catequizar e educar os índios nos modos portugueses de viver e com o aval da Coroa.

3 A PEDAGOGIA JESUÍTICA

Segundo Franca (1952), o trabalho educativo, tanto quanto o pastoral jesuítico, tinha como meta *ajudar o próximo a conhecer e amar a Deus e a salvar a sua alma*, utilizando-se da educação como caminho para a obtenção do fim desejado: a felicidade do homem em busca da perfeição, que consiste em louvar, respeitar e servir a Deus.

Desta forma, a educação era percebida pelos jesuítas como um instrumento para a realização do reino de Deus, não pensando apenas na formação intelectual, mas sim, unindo o reino de Deus com a intelectualidade:

a educação cristã compreende todo o âmbito da vida humana, sensível, espiritual, intelectual e moral, individual, doméstica e social... para elevar, regular e aperfeiçoar segundo os exemplos e a doutrina de Cristo. (FRANCA, 1952, p. 37)

O foco do trabalho educativo da Companhia estava centrado na formação do homem pelo desenvolvimento harmonioso de suas faculdades. E o instrumento utilizado, para que o trabalho pudesse acontecer, era a palavra, que era a expressão do espírito e, conseqüentemente, prova de sua existência, a medida do seu desenvolvimento, porque *“quem se exprime, exercita a sua atividade mental, imagina, pensa, julga, raciocina, concatena idéias”* (FRANCA, 1952, p. 39), já que *“a linguagem é, pois, o instrumento natural da formação humana”* (Ib.).

A visão pedagógica da Companhia de Jesus consiste em uma sociedade voltada e organizada pelo sagrado, ou seja, voltada para Deus, na qual sociedade o homem deve praticar atos, que se identifiquem com a realização da vontade de Deus, seguindo uma hierarquia:, na qual Deus ocupa o topo e depois vêm os que ele coloca, para representá-lo.

Segundo Franca (1952), a pedagogia deve ser iluminada por um grande ideal: a Glória de Deus. Glória esta, que é a manifestação das perfeições e excelências divinas na realização dos planos da obra criadora e redentora. O fim supremo, para a Companhia, era levar o homem ao conhecimento e à execução deste destino.

A amplitude do ideal educativo da Companhia se norteia na realização plena da natureza humana elevada à ordem de Deus. Na educação se vê o meio necessário para:

a) de subministrar ao homem a abundância de recursos para as exigências da vida; b) de contribuir para a sábia elaboração das leis da boa administração da coisa pública; c) de dar à própria natureza racional do homem todo o seu esplendor e perfeição; d) de assegurar melhor a defesa, o ensino e a difusão da religião; e) e assim, com maior facilidade e segurança, encaminhar os homens ao seu último destino. (FRANCA, 1952, p. 37).

Na vida escolar este objetivo deve concretizar-se em disciplinas específicas, que irão orientar o desenvolvimento *humano em todas as fases da vida. Desta forma, no plano educacional (Ratio-Studiorum)* as universidades visam à formação profissional, enquanto que o ensino secundário tem uma finalidade propositadamente humanista aos educandos.

Outro fator importante para a educação jesuítica acontecer era a importância dada pela Companhia aos mestres. Sendo que a formação do mestre também devia ser completa, englobando todos os aspectos da perfeição humana, não valendo apenas para conhecimento culto, mas sim também para a personalidade do educador, que modela no educando o desenvolvimento para o futuro ser humano.

“Como trabalhar na alma da criança, se não lhe conhecem as energias, os defeitos e os recursos maravilhosos?” (FRANCA, 1952, p. 42). A partir desta questão, a Companhia se preocupou primeiramente, no tocante à formação do educador, com a formação moral. Ao

entrar na Companhia, como mestre, ele começava a se dedicar dois anos inteiros exclusivamente à formação da própria alma. Porque é no recolhimento habitual, na observação introspectiva dos próprios movimentos d'alma que o mestre aprende o modo de conduzir a vida do educando, que está sob sua responsabilidade intelectual. Depois deste período, o mestre inicia sua formação intelectual (com duração de dois anos), e sua formação filosófica (que tem duração de mais três anos). Sem estas formações os jovens religiosos não se aplicarão ao magistério do ensino secundário. Sendo que para o ensino universitário o caminho é muito mais longo.

Além deste longo caminho, que os mestres seguem, para o magistério, a educação jesuítica inculca neles o grande ideal de levá-los ao magistério, a grandeza da vocação. Eram como um depósito sagrado, para guiar os educadores e educandos à perfeição do seu destino: *“o bem da família, a conservação do Estado, a própria salvação da humanidade”*. (FRANCA, 1952, p. 45).

Neste sentido, conforme Franca (IDEM, p. 40), a pedagogia jesuítica é essencialmente ativa. Porque na organização da aula não se parece nada com *“uma multidão atômica e amorfa de alunos em face de um livro morto ou de uma conferência ouvida passivamente”*. Mas sim, a de uma aula em que o professor tem que se manter sempre alerta na variedade e na renovação contínua do interesse do aluno.

Assim, o grande ideal da pedagogia jesuítica dominava e orientava toda e qualquer atividade educativa digna do homem. Neste sentido:

como o fim da Companhia é levar as almas ao fim para o qual foram criadas; e como para atingi-lo, além do exemplo da vida, é necessária a doutrina e o modo de propô-la; uma vez que os candidatos houvessem lançado os fundamentos da abnegação de si mesmos e do progresso nas virtudes, deverá construir-se o edifício das letras e o modo de servir-se delas para melhor conhecer e servir a Deus criador e Senhor nosso. (Id., p. 37).

Com este fim os colégios e Universidades foram fundados pela Companhia.

Assim Baêta-Neves (1978) revela que nos colégios estudavam os filhos dos índios, portugueses, e ainda, órfãos trazidos de Lisboa. E tinham como função ensiná-los e doutriná-los. Desta forma, a educação era uma maneira de distanciar o educando do pecado, que o afastava do ‘fim último’. Ou seja, no ensino das letras deveria ser buscada a glória de Deus.

As formas pedagógicas dos colégios eram rigorosamente determinadas e previstas, pois havia horas para o início das aulas e tempos fixos: duas horas pela manhã e duas horas à tarde. E a disciplina, segundo Baêta-Neves (1978), também era bastante rigorosa. Os jesuítas empregaram: repreensões, reclusão ou privação de recreios e castigos corporais. Mas, os jesuítas assumiam um papel, no qual não cabia a eles empregar os castigos, principalmente os corporais. Por conta disso, nos colégios havia a figura do Corretor, encarregado da execução das penas, e a do Reitor, que as determinava.

O curso secundário, de acordo com a *Ratio*, não tem como função transformar os educandos em pequenas enciclopédias. Mas, sim, desenvolver suas aptidões naturais, ativando dentro de cada um o ensinamento de como se lidar com a imaginação, a inteligência e a razão para todos os mistérios da vida.

Não basta a simples aquisição de conhecimentos; nossa principal obrigação é desenvolver os talentos naturais. Ainda que o conhecimento seja em si proveitoso, a mais alta perfeição da tarefa educativa cifra-se em moldar e desenvolver o espírito. O valor integral, o fruto e o objeto dos estudos consistem em cultivar todas as faculdades que assim se formam para todas as fases da atividade e da vida. (FRANCA, 1952, p. 41).

Após o ensino elementar dos colégios: ler, escrever e contar, havia o curso chamado de Letras Humanas, que compreendia Gramática, Retórica, Poesia e História. Sendo que a

língua estudada no Brasil não era o Latim, nem Grego ou Hebreu; mas, sim, o Tupi, já que “*a língua é o instrumento apto e próximo para a conquista das almas*”. (LEITE, I, 1950, p. 72).

A *Ratio-Studiorum*, de acordo com Franca (1952), é um código de ensino em que os jesuítas se pautavam para organizar a administração e as atividades dos colégios, que a Companhia fundou. O código é uma coleção de regras positivas e uma série de prescrições práticas e minuciosas, para orientar o professor na organização de sua aula e também o seu método de ensino. O objetivo do código era transformar uma consciência de homem cristão, não apenas em racional, mas em universal. Segundo do Franca (1952, p. 20), a *Ratio*

é filho da experiência, não da experiência de um homem ou de um grupo fechado, mas de uma experiência comum, ampla de tal amplitude, no tempo e no espaço, que lhe assegura uma grandeza majestosa, talvez singular na história da pedagogia.

Os elementos da *Ratio*, segundo Franca (1952) compreendem os seguintes títulos: Administração (que é dividido em: Províncias e Circunscrições territoriais, que compreendem várias casas e colégios da Ordem e coincidem com o território de uma nação ou parte dele); Currículo (organização para os cursos superiores e secundários) e Metodologia (todos os processos didáticos adotados para a transmissão de conhecimentos, quanto aos estímulos pedagógicos postos em ação, para assegurar o êxito do esforço educativo). E estes se desdobram em muitos itens.

O currículo da *Ratio* é dividido em: **I** – Currículo Teológico (4 anos); **II** – Currículo Filosófico (3 anos); **III** – Currículo Humanista (por volta de 6 a 7 anos). Na metodologia, o mestre tem largos poderes de iniciativa, pois a “*norma e liberdade, tradição e progresso balançam-se em justo equilíbrio*” (FRANCA, 1952, p. 25). Após o trabalho do professor (de ensinar), segue-se o trabalho do aluno, por ser o método ser essencialmente ativo, porque na exposição os educandos são freqüentemente interrogados e solicitados a uma colaboração contínua.

Nas escolas de ler e escrever, segundo Freyre (1998, p. 144), das quais os índios participavam, os padres jesuítas insistiram em ensinar aos índios por meio de abstrações: “*Ler, contar, escrever, soletrar, rezar em latim*”. Provavelmente estas aulas não faziam sentido lógico para os índios, porque eles não tinham consciência da abstração e não sabiam lidar com ela. Mas, as lições só eram suavizadas pelas aulas de música, dança, pelas representações dos autos e pela aprendizagem de ofícios manuais.

A atenção dos Jesuítas no Brasil fixou-se no menino indígena. Sob o ponto de vista, de que era necessário dissolver o selvagem e tudo, que fosse nativo, que pudesse entrar em conflito com a moral da Igreja. O padre retirava o menino-índio, que tinha moral indefinida e vaga, para fazer dele um homem aceitável aos portugueses.

A educação jesuítica aconteceu principalmente numa inversão: o filho educaria o pai, a criança serviria de exemplo ao adulto, trazendo-o ao caminho do Senhor e ao modelo de vida européia. Com isso as crianças indígenas se tornaram inimigos de seus próprios pais, dos pajés, dos maracás sagrados.

Os padres acreditavam que os ensinamentos feitos às crianças indígenas eram muito mais fáceis, porque elas eram mais receptivas à aproximação dos padres e consideradas como *tabula rasa*. Aproveitando-se da facilidade de catequizar as crianças, se utilizavam delas para atingir os adultos, educando-os. Por meios dos filhos, segundo Franzen (2000), os pais eram educados, realizando o objetivo desejado pelos jesuítas.

Esta preferência também acontecia pelo o fato de que as crianças e os jovens estavam aparentemente prontos para se cristianizar, enquanto que os adultos já eram considerados como perdidos, ou seja, já tinham a sua alma perturbada.

De qualquer modo, no século XVI, os jesuítas são essencialmente pedagogos, querem um trabalho relativamente prolongado e contínuo de

entendimento da Palavra pela ação da razão. É pela pedagogia sem armas visíveis que querem dissolver a “barbárie” integrando-a à “civilização”. (BAÊTA-NEVES, 1978, p. 70).

O que ajudou os jesuítas na educação das crianças indígenas foi a utilização das crianças órfãs, retiradas das ruas de Portugal, e os filhos dos colonos, que ensinavam a ler, escrever e contar. Instrumentalizavam esses pequenos apóstolos, para cativarem as crianças indígenas.

Os padres não queriam destruir a raça indígena com os ensinamentos, mas apenas transformá-la para Jesus. Mas, isso seria impossível, se não fossem quebradas as morais indígenas.

Os jesuítas, para educar os índios, os ensinaram a praticar corretamente os sacramentos instituídos pela Igreja. Com isso os jesuítas privilegiavam o batismo nos índios, já que a ausência deste provocaria uma binaridade. Nesta concepção Baêta-Neves (1978) revela ser impossível para os jesuítas, conceber a morte sem vida, ou o ato de morrer, sem ter nascido. Há dois tipos de nascimentos: o físico (considerado pelos padres como não verdadeiro) e o religioso (verdadeiro); e também há dois tipos de mortes: a física (não verdadeira) e a religiosa (verdadeira).

3.1 A relação intercultural - português e índios: Valorização do modelo português e a desvalorização do modelo indígena.

Valorização Portuguesa.

O ato de se ensinar os índios a ler não era apenas para realmente ensiná-los a ler, mas, sim, demonstrar e confirmar a organização da sociedade portuguesa. Desta forma, a valorização do modelo português aconteceu por conta de que os colonizadores só conheciam

esse tipo de sociedade e acreditavam que era um modo correto de se viver. Ao ensinar aos índios as letras, eles acreditavam estar cumprindo com a missão jesuítica e a preservação da cultura portuguesa, já que o poder do português era o poder de Deus, no qual a realidade era aquela posta e não havia como fugir dela.

Os aldeamentos foram utilizados como facilitadores para a conversão dos índios. Segundo Moreau (2003), o projeto da Companhia eram agrupamentos de populações indígenas, para que, sob o comando dos padres, fossem catequizados, protegidos de ataques e fossem aporuguesados.

Segundo Monteiro (1995) os aldeamentos tiveram a utilidade de substituir as aldeias indígenas, transferindo o controle da terra e do trabalho indígena para o poder português.

Os aldeamentos deram lugar a uma legislação especial, que regularizava os bens próprios dos índios, a separação deles dos portugueses e mamelucos, o comércio entre uns e outros, o regime de trabalho, a hierarquia administrativa, baseada na estrutura jurídica das instituições municipais portuguesas, unitárias e centralizadoras, notando-se contudo, já alguma diferença, proveniente das novas exigências, da realidade e condições territoriais, econômicas e sociais da terra. (LEITE, II, 1950, p. 46).

Os aldeamentos eram necessários, para privar os índios das influências daqueles que ainda continuavam pagãos, polígamos e antropófagos, e dos colonos, que se aproveitavam da ignorância dos índios, para induzi-los a atos infames. E também para que os convertidos não voltassem a pecar. Obviamente que o projeto de aldeamento só seria possível se as aldeias fossem dotadas de regime autoritário e de defesa. Era preciso modificar o sistema social e econômico para o sistema português: “*O aldeamento dos índios obedeceu a um pensamento de catequese: facilitar e garantir o bom êxito dela*”. (LEITE, II, 1950, p. 42).

No Regimento de Tomé de Souza, em uma das disposições, o objetivo dos aldeamentos visa, segundo ele:

Porque parece que será inconveniente os gentios, que se tornaram cristãos, morarem nas povoações dos outros e andarem misturados com êles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-se de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem cristãos morem juntos, perto das povoações das ditas capitâneas, para que conversem com os cristãos e não com os gentios e possam ser doutrinados e ensinados nas coisas de nossa santa fé. (CORTEZÃO, 1923, p. 347).

Os aldeamentos não tinham a função de centralizar a conversão, para fazer substituições de religiões, e nem apresentar uma nova religião, mas, sim, segundo Baêta-Neves (1978), aculturar progressiva e seguramente na totalidade dos elementos do que seria a civilização. E foi a solução para poder exercer a necessária educação, para depois exercer a conversão. Portanto, era preciso primeiramente, tornar os índios “homens” (civis), para só depois fazer deles cristãos. Isto só teria sido possível de ser realizado em lugares específicos, onde se exerce o “bom governo português”, com a educação dos corpos e das almas: “*Em uma palavra: é a redução, no duplo sentido latim de *reducere*, “conduzir” (para a humanidade civil) e “retirar”, “afastar” (do convívio com outros homens, os colonos)*”. (POMPA, 2003, p. 70).

A rotina no aldeamento, segundo Anchieta (carta XXIV) era:

na doutrinação dos índios [...]: duas vezes por dia são chamados à igreja, pelo toque da campainha, ao qual acodem as mulheres daqui e dali, e lê as orações no próprio idioma, recebendo ao mesmo tempo contínuas exortações, e se instruindo em tudo quanto respeita ao conhecimento da fé. (ANCHIETA, 1975, p. 275)

Segundo Baêta-Neves (1978, p. 75), “*o tempo das aldeias tinha três grandes escansões: práticas religiosas, desempenho das tarefas econômicas e o que hoje se chamaria*

'lazer'". Mesmo as horas de "lazer" eram preenchidas por atividades como: recepções a visitantes, festas, procissões, etc.

Os aldeamentos é um espaço criado pela cultura cristã, onde seus porta-vozes (os missionários) não eram mais visitas, e sim, habitantes daquela aldeia. Com os aldeamentos pôde se formar um novo índio, que: "*nada mais tinha de índio*". (LEITE,I, 1954,p. 82).

Mas, a maior dificuldade do trabalho, segundo Moreau (2003), com os índios nos aldeamentos era a oscilação indígena em aceitar a fé católica e logo esquecê-la, fazendo com que o trabalho progredisse e regredisse em um curto espaço de tempo. A inconstância era um fato normal nos adultos, que queriam assumir o cristianismo, mas sem deixar seus hábitos antigos.

Como os adultos assumiam o cristianismo, mas, não abandonavam os antigos hábitos, as crianças tinham os antigos hábitos re-adaptados ou reconstruídos, a partir dos ensinamentos jesuítcos.

São mui inconstantes e mutáveis: crêem de ligeiro tudo aquilo que lhes persuadem por dificultoso e impossível que seja, em com qualquer dissuasão facilmente o tornam logo a negar. (GÂNDAVO, 1980, p. 122).

Segundo Viveiros de Castro (1992, p. 62), a inconstância aconteceu por conta da hipótese de que os índios aderiram temporariamente aos ideais jesuítcos em troca das vantagens materiais, que o contato com os portugueses dava, isto é, "*o preço da adesão verbal para que os deixem em paz*", na qual a conversão faria parte de um "*mercado simbólico indígena*".

Os padres tanto se queixavam da inconstância, que mostravam a inutilidade dos batismos em massa e a necessidade de um trabalho intensivo e sistemático com os nativos:

não nos parece bem bautizar muitos em multidão, porque a esperientia ensina que poucos vem a lume, e he maior condenação sua e pouca reverentia do sacramento do bautismo. (Carta de Manuel de Nóbrega ao Rei João III, julho de 1552, in LEITE, I, 1950, p. 346).

Nóbrega no “*Diálogo [...] sobre a conversão do gentio*”, declara a facilidade indígena em se converter e se desconverter, dizendo:

uma coisa têm estes pior de todas, que quando vêm à minha tenda, com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações.

Segundo Moreau (2003, p. 177), Gonçalo Alves conta ter criado um índio desde pequeno, achando que era bom cristão, mas voltou aos seus sem “*nenhum respeito [...] ao amor e criação que se fez*”. Em sua famosa frase sobre a inconstância, diz:

a maior dificuldade que lhes acho, serem tão fáceis de dizerem a tudo si ou pá [sim] ou como vós quiserdes, tudo aprovam logo, e com a mesma facilidade, com que dizem pá, dizem aani [não] , e se algumas vezes chamados dizem nein tia é pelo não importunardes.

Segundo Viveiros de Castro (1992, p. 22) a inconstância não serviu apenas para as coisas da fé, mas como

traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-o como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal converso que à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva.

Segundo Anchieta (1977, p. 122), a inconstância nada mais é do que a volta ao

“*vômito dos antigos costumes*”. Escrevendo em algumas cartas (Carta XXIV), parece encontrar mais necessidade de aldeamentos, para vencer a inconstância:

os meninos que antes aprendiam, andam de cá para lá, e não somente não aprendem nada de novo, mas antes perdem o já aprendido; [...] é natural desses Índios nunca morar em lugar certo, senão [...] passa a outro lugar, e daí a outro”. (IDEM, p. 179).

Nóbrega escreve ao rei (Carta IX), expondo que:

Converter todo este gentio é mui fácil, mas sustentá-lo em bons costumes não pode ser senão com muitos obreiros [...], se com exemplo e contínua conversação os sustentarem”. (CARTAS, II, p. 106)

Como instrumento, e seguindo a regra da Companhia, de que todos os missionários teriam que aprender a língua nativa da terra, onde estavam em missão, era necessário entender a crença do índio e traduzi-la em termos portugueses. Desta forma, segundo Pompa (2003), foi criada uma linguagem de mediação, ou linguagem geral.

Os jesuítas, para facilitar o entendimento dos índios, adaptaram a língua portuguesa à indígena, se utilizando de alguns “*filtros*”, como denomina Pompa (2003), e contextualizaram as palavras indígenas com símbolos portugueses. A adaptação à língua indígena foi transmutada para uma realidade portuguesa, e totalmente desfigurada do seu sentido real.

Com essa função de tradutor, o jesuíta pôde ser considerado como um mediador entre os indígenas e os colonos. Principalmente pensando-se na tradução do índio para o colono como permissão para explicar aos colonos o modo de vida indígena: seu ambiente, para que servia cada erva, animais comestíveis ou venenosos e a melhor forma de sobreviver naquele ambiente. Ou, como esquematizou Soares (2004, p. 3), em seu texto “*O jesuíta: um tradutor de dois mundos*”: “*Branco (colono) → jesuíta → Índio (nativo)*”.

De acordo com Acosta (2003) a “*língua*” era sinônimo de “*cultura*”. Pois, a conversão só seria possível através da compreensão das culturas nativas e, finalmente, da comunicação. Ele acreditava que era necessário se adaptar ao nível de compreensão dos selvagens, já que “*nossa compreensão de suas idéias os convencerá a acreditar nas nossas*”. (ACOSTA, 2003, p. 85).

Os missionários jesuítas tinham o convencimento de que a catequese só poderia acontecer pelo veículo da língua nativa. A necessidade de tradução foi tão urgente, que a elaboração e publicação de gramáticas antecederam à dos catecismos: “*em 1595 estavam prontas tanto a gramática quanto a Doutrina da Fé de Anchieta, que circulavam já em manuscritos há anos*”. (AGNOLIN, 2001, p. 97).

Trata-se basicamente de uma pedagogia jesuítica clássica: a utilização de elementos nativos, para veicular conteúdo da fé católica. Desta forma, Deus é indicado por Tupã e o Demônio é indicado por Anhã ou Jeropari, e assim por diante. Ou melhor, a partir disto, fica claro a batalha pelo monopólio da santidade, do poder simbólico religioso, apoderando-se do instrumento: falas e símbolos indígenas: “*Sem dúvida, nesta apropriação de certas características dos caraíbas, exerceu o papel fundamental a questão do poder*”. (POMPA, 2003, p. 53).

A tradução de catecismos para a língua indígena, de acordo com Agnolin (2001, p. 89):

Antes de 'construir' catecismos, tratava-se, para os missionários, de doutrinar a própria língua indígena, pois escrevendo em tupi, os jesuítas operavam com conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existiam nas culturas indígenas, especularmente nos instrumentos lingüísticos.

As adaptações foram feitas, a partir do processo de encontro do índio com os missionários, o que foi um trabalho de constante transformação no plano das práticas. Principalmente por causa do desmantelamento da idéia de uma “pureza originária”, étnica ou cultural, que com o contato foi contaminada e substituída por uma “*lógica mestiça*” (GRUZINSKI, 2001, p. 143), mediada pelas adaptações, reformulações de identidades, construção de novas formações sociais e culturais.

A missão dos jesuítas era de incorporar os índios no desenho da cultura luso-cristã da sociedade do século XVI., já que os índios não eram iluminados pela verdadeira fé portuguesa, mas eram passíveis de recebê-la. Desta forma a presença de um fundo de humanidade poderia tornar o índio um bom cristão.

Logo depois da sua chegada, o Pe. Manuel de Nóbrega afirma categoricamente: “*é gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos*”, e “*esta gentilidad a ninguna cosa adora*”. Segundo Cardim (1939,p. 87): “*Este gentio não tem conhecimento algum de seu Creador, nem de cousa do Céu...e portanto não tem adoração nenhuma, nem ceremonias, ou culto divino.*”

Para os missionários a alteridade representada pelos povos indígenas marca a predominância do diabólico. Ou seja, o demônio, que a evangelização expulsara da Europa, reaparecia na América, constituindo-se em difusão dos estereótipos do bárbaro, do bruxo, do canibal. Segundo Pompa (2003), de fato, o diabo corrompe as puras imagens da fé, usadas para conquistar as almas dos índios. Este domínio se manifesta de uma forma bem precisa: através dos grandes xamãs, os pajés ou caraíbas - intermediários entre o diabo e as almas selvagens.

Os missionários identificam os caraíbas como inimigos mortais da catequese. Eram eles que impediam os índios de se aproximarem da verdadeira fé. Foram os que tornavam os índios inconstantes; ou seja, tudo o que for negativo ao crescimento da fé católica, era

advindo deles.

O encontro do índio com o missionário e a descoberta de que os índios não tinham uma “*religião*” constituía um processo de releitura da identidade portuguesa frente às novas humanidades, através da construção da alteridade do índio, onde o código religioso português, obviamente, seria privilegiado. Mas, ao tentar construir um novo índio, os missionários se esbarravam em uma dificuldade: os índios não tinham conhecimento algum, que pudesse ser definido como religião: não tinham nem ídolos, nem templos, nem sacerdotes.

Mas, além das apropriações feitas pelos missionários, o encontro também causou uma descontextualização. A “*cultura pura*” (européia) que, ao entrar em contato com a “*cultura impura*” (indígena), foi contaminada e substituída, pelo que Gruzinski (1999) denomina de “*lógica mestiça*”, na re-adaptação das novas identidades e formações sociais. Os portugueses não estavam preocupados com a alteridade indígena, mas, sim, com a construção da imagem do índio à sombra da cultura portuguesa.

As fontes sobre o Brasil colonial revelam a dialética do encontro entre índios e missionários em que, de um e de outro lado, houve um constante trabalho no plano das práticas e dos símbolos, as primeiras veiculando os segundos e sendo, ao mesmo tempo, determinadas por estes. (POMPA, 2003, p. 23).

O encontro do índio com o missionário representou, segundo Soares (2004), a fronteira entre o civilizado e o não-civilizado.

Segundo Gambini (1988, p. 96), o luxo seduzia os índios. Os jesuítas perceberam que “*imagens devocionais e elementos decorativos, cálices, sinos, missais, paramentos, vinho, vinagre, cruzeiros, lamparinas [...], pedra do altar, hóstias, água batismal e óleo consagrado*”

Todos estes instrumentos, que os fascinavam, tinham um “*enorme efeito prático [...] sobre os índios*”, toda esta pompa e solenidade, existentes em seus próprios rituais.

Desvalorização Indígena.

O modelo indígena era desvalorizado por causa da crença, segundo a qual ele era considerado uma desordem, contradizendo à idéia de ordem como Deus dispõe. Desta forma, a desordem era ligada ao demônio, e o modelo indígena era precedido pelo mal, conseqüentemente, a ordem portuguesa era puro bem.

Os índios não comungavam da mesma religiosidade, da qual os jesuítas estavam imbuídos. Desta forma, segundo Paiva (2007), era necessário restaurá-los, plantando a cruz, batizando-os, tornando-os cristãos e, conseqüentemente, portugueses.

A pregação cristã exigia o verbo crer, mas, os índios não sabiam o que era crer. Crer, conseqüentemente, remete ao sentido de se ter fé, mas, a fé portuguesa estava condicionada à capacidade de abstrair. Mas, os índios não sabiam trabalhar com abstrações. Exigir do índio uma demonstração de fé, que ele não conhecia, ficava reduzido a decorar.

Como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus e a esse servir; e como este gentio não adora nada, não crê em nada, tudo o que lhe dizes se fica em nada. (NÓBREGA, 1955, p. 221).

O batismo significava que o índio estava abandonando os costumes bárbaros e aceitando os costumes cristãos – houve uma transformação de costumes. De acordo com Paiva (2007) os padres não consideravam o batismo como uma entrada para a sociedade portuguesa, mas era desta forma que os índios percebiam e davam a entender.

Conforme a pregação jesuítica, a partir do momento em que o índio era batizado, ele era salvo do inferno e de sua situação “inferior”. Era preciso ser cristão: batizado e praticante

da Igreja dos portugueses, para realmente poder fazer parte da sociedade portuguesa: eis aí a salvação.

Em decorrência do batismo, o índio renascia com um outro nome, português, abandonando assim o seu nome antigo, deixando de pertencer ao grupo bárbaro, para pertencer ao grupo cristão.

Frente ao perigo de ser condenado ao Inferno, os padres encontraram na “*pedagogia do medo*” e no castigo uma forma de obrigar, com urgência, os homens (índios) a quererem a salvação. O castigo vinha de um deus policial, que fiscaliza constantemente as ações indígenas. Forma encontrada para atingir seus objetivos. Através da catequese fica claro aos índios que as coisas advindas dos portugueses eram boas, e o que vinha dos índios era mau.

O pajé era uma reflexão da desordem, conseqüentemente, “imagem” do demônio. Este era o personagem que intermediaria o Diabo e as almas selvagens, e também era o inimigo da catequese. Porque com suas “cerimônias diabólicas” impediam os indígenas de se aproximarem da verdadeira fé, ou seja, “*são eles que se opõem com toda sua força e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica, ou seja, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra*”. (POMPA, 2003, p. 50).

No auto *Recebimento*, que representaram os índios de Guaraparim ante o Padre Provincial, Marçal Beliarte, Anchieta confirmou tanto para o Pe Marçal quanto para os indígenas, o quanto o antigo costume os fez desordenados – de acordo com a visão missionária da Companhia. E também o quanto a visita era importante para os índios:

*Vinde, sábio regedor,
reger os desordenados,
para que por vós guiados
no caminho do Senhor,
escapemos dos pecados.
Estamos desconcertados,
mas vós trazeis o concerto,
para que nós, mais de perto,
por vós bem encaminhados,*

achemos o céu aberto. (ANCHIETA, 1977,p. 238)

Como os índios estavam na desordem, conseqüentemente viviam sem fé, sem lei e sem rei. Segundo Viveiros de Castro (1992, p. 37-8), a relação pode ser traduzida desta forma: “*os índios não acreditam porque não adoram, não adoram porque não se sujeitam nem servem a ninguém, isto é, não têm rei*”. A peça em falta era o componente de sujeição, de abdicação do juízo e da vontade. Sinteticamente: “*não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei*”.

A língua indígena, segundo Moreau (2003) e Gândavo (1980), não tem os fonemas F, L e R. Sem Fé, sem Lei e sem Rei, o índio não conhece a revelação verdadeira da Igreja, nem a racionalidade das leis do Império português, nem o bom governo da monarquia cristã: “*Ó meus irmãos em Jesus Cristo caríssimos, quantas lágrimas derramariam vossos olhos se vísseis estas criaturas de Deus viver quase a maneira de bestas sem rei, sem lei e sem razão*”. (PALACIN, 1981, p. 54).

A falta destas letras, segundo Vainfas (1989), acarretava ver os índios como pobres inocentes em estado de anomia; mas, para os jesuítas era um sinal da existência das tramas diabólicas, em que viviam e estavam. Além da existência do demônio, o mais preocupante na visão dos jesuítas era a ingênua irreligiosidade dos índios.

O Pe. Manuel de Nóbrega escrevia em uma de suas cartas, datada em 1549, que: “*esta gentildade nenhuma cousa adora nem conhecem a Deus; somente aos trovões chamam “Tupane”, que é como que diz “cousa divina*”. E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para traze-los ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe ‘Pai Tupane’”. (LEITE, I, 1950, p. 150).

Além de não ter conhecimento do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como s antigos pagãos, nem como idólatras de hoje (...). Não têm nenhum ritual, nem lugar determinado de

reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou e particular. (LERY, 1980, p. 42).

Mas esta falta de conhecimento, de um lado facilitava a catequese, eliminando a necessidade de extirpar uma idolatria, permitindo trabalhar num terreno virgem. Mas, por outro lado a Escolástica mandava que se identificasse no intelecto do homem a ser catequizado um mínimo sinal da presença de Deus, o que não foi encontrado nos indígenas.

Como o gentio não conhece Deus, ele não pode ter leis, pois que na visão portuguesa a Lei é a Lei de Deus. Neste sentido, o gentio só pôde entrar para o rebanho divino, conhecendo as Leis da Lei. É aí que entram os missionários.

A lei, que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem a licença do Governador, fazer-lhes ter uma mulher, vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos, 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. (LEITE, 1954, p. 417).

Anchieta também demonstrou sua preocupação com a falta desses elementos, mas também estendeu a preocupação às relações familiares. Segundo ele:

não estão sujeitos, a nenhum rei ou chefe e só tem em alguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem os pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer. (Anchieta,01.09.1554). (LEITE, 1950, p. 114, II).

gente que não tem rei, nem conhece senhorio senão fazer quanto se lhe vem à vontade, sem ir a mão de alguém. (Quadrimestre, 1557) (IDEM, p. 187).

Pero Correia (1550) explica que essas pessoas:

têm tão pouca notícia de Deus...e uma das principais causas que não têm Rei... e se tivessem um Rei, convertido este, converter-se-iam todos. (LEITE, 1950, p. 120-121, II).

3.2 Anchieta, o primeiro dramaturgo

Anchieta, como missionário, era formador, mestre, animador e também, segundo Pe Armando Cardoso (1982), um símbolo da renovação evangélica. Sendo que o seu ardor pelo trabalho missionário realmente acontecia, a partir do momento em que ele pisava nesta terra.

Anchieta, como seguidor dos princípios da Companhia, ao escrever seus autos, seguia as recomendações, como bom missionário, de *“tão-só efectuar boas e devotas representações, como a do presépio, a dos reis magos ou outras da mesma natureza”* (PONTES, 1978, p. 25).

O teatro anchietano antecede à formação da *Ratio-Studiorum*, ou seja, a atuação de Anchieta com o teatro ocorre mais por uma percepção própria, do que por seguimento a regras formuladas e estruturadas no plano pedagógico.

De acordo com Pe. Armando Cardoso (1982, p. 73), ele realmente seguia os ideais da Companhia e também dedicava grande afeto à pobreza religiosa: comia e dormia pouco, vestia-se humildemente, sem medo, nem vergonha de apresentar-se assim diante dos grandes, mesmo como Provincial. Sua pobreza era a favor do ato de doar-se aos outros e em favor das classes necessitadas: *“Em favor delas, logo desde o princípio de São Paulo, aprendeu a fabricar alpargatas de cardos bravos, que distribuía aos Irmãos e aos pobres”*.

Anchieta seguindo os documentos do Concílio Trento e também por um instinto profundamente cristão, coloca Jesus Cristo, em todos os seus escritos, como centro da nossa atividade espiritual. Ensinando aos Irmãos da Companhia a *“sentir com a Igreja”* (Id., p. 75).

Quando chegou no Brasil em 1554, a missão aqui arrebatou-lhe o espírito sensível para o engrandecimento do Criador, pelas belezas virgens aqui existentes. Pois *“O mundo de*

índios e colonos, tão necessitado, libertou para o campo do zelo apostólico, seu amor que enlanguescia presto entre as paredes da enfermaria de Coimbra". (Id., p. 80).

Segundo Viotti (1968), as pregações do missionário Anchieta eram repletas de versículos e imagens da Sagrada Escritura, sem, contudo, deixar de refletir as circunstâncias locais. Além da transmissão da palavra de Deus, ele ainda se revestia de qualidades humanas: "*inteligência invulgar, memória privilegiada, extraordinários dotes psicológicos e rara habilidade, felicíssima memória, inclinação à virtude, branda condição e modéstia, pureza de corpo e alma*". (CARDOSO, 1982, p. 78), ou seja, sabia "*Anchieta adatar-se ao seu auditório e falar aos corações de seus ouvintes*". (VIOTTI, 1968, p. 141).

Desta forma, Anchieta veio até ao Brasil, para ensinar, catequizar; mas, ao mesmo tempo se viu obrigado a ouvir e a aprender a língua, para se comunicar e apreender a realidade do lugar. Com o conhecimento aguçado da língua dos índios facilmente penetrou no interior indígena: seus ritos, seus mitos, sua religião (ou a falta dela), sua organização social, etc.

Anchieta estudou por vários anos os indígenas, para facilitar o ensinamento. Mas, a sua estada por cinco meses em Iperoig, como refém, entre os tamoios, aprofundou ainda mais o seu conhecimento acerca dos indígenas.

Ao entrar em contato com a cultura indígena, Anchieta escreveu a **Gramática de Tupi**. E também foi nesta língua que ele escreveu o **Diálogo da Fé ou Doutrina Cristã**, que era considerado uma espécie de livro de instruções, para preparar os índios ao batismo e a uma vida em obediência moral. Desta forma, falar com o índio na língua geral tornou-se tão fundamental, que estabeleceu a comunicação entre os jesuítas (que poderiam, a partir disto, introduzir seu universo) e os índios (receptores dos novos conhecimentos portugueses). Nas palavras de Raminelli (1996, p. 140): "*Conhecer os costumes [dos] indígenas para melhor conquistá-lo*".

Anchieta também, segundo Massimi (2003), frisou que os índios "*amam muito os*

filhos” e que interpretam a nudez como um sinal de sua “*candura natural*”, representando o “*estado de inocência*”.

A educação dos filhos indígenas, para Anchieta, antes da vinda da Companhia, não continha nenhum princípio moral. Era apenas uma educação reduzida a adestrá-los à valentia, à defesa da nação, ao ódio aos inimigos, à caça, à pesca e à confecção dos artefatos, de que se utilizavam.

Os índios, pela visão de Anchieta (1988, p. 442), também são muito sociáveis, sendo esta uma qualidade positiva da psicologia indígena:

Não são demandões, mas benfazejos e caritativos; todos os que lhes entram em casa comem com eles sem lhes dizer nada... Vivem muitos juntos e umas casa mui grandes de palma que chamam ocas e com tanta paz que põem espanto, e com terem as casas sem portas e suas cousas sem chave por nenhum modo furtam uns aos outros.

As capacidades intelectuais dos índios também são positivas, segundo olhar de Anchieta (1988, p. 443), porque “*compreendem muito bem a doutrina*” e a aprendizagem de canto, dança, leitura, escrita e aritmética, “*tudo tomam mui bem*”. (Ibid.)

É bem provável, segundo Massimi (2003), que a ênfase positiva na descrição do índio foi porque os jesuítas tinham a necessidade de convencer os leitores acerca das possibilidades de sucesso do empenho missionário dos padres da Companhia.

De acordo com Moreau (2003, p. 43), Anchieta acreditava que os índios eram pré-dispostos à catequese, pois “*bastaria à intervenção dos religiosos para fazer arder à chama da fé*”. Os jesuítas acreditavam que os índios “*traziam consigo os germes do cristianismo*” (Id., p. 45).

Anchieta em uma das cartas (Carta XIX) escreve, “*os [...] pais não são mui domáveis [...], mas as crianças [...] abominam os usos de seus progenitores*” (ANCHIETA, 1977, p. 160). Em outra carta (Carta XXXIX), Anchieta relata que com a chegada da

Companhia houve o “*começo da conversão do gentio, ao menos nos filhos dos índios, porque os pais estavam ainda mais duros e agrestes*”. (Id., p. 247).

A essência da alma dos índios, para Anchieta (1988, p. 46), tinha como base a sua natureza humana, voltada para os bárbaros: “*São de tal modo forma bárbaros e indômitos, que parecem aproximar-se mais à natureza das feras do que à dos homens*”.

Os índios foram por ele considerados como bárbaros, mas, eles com a educação poderiam ser moldados como o ferro “*mettido na forja, o fogo o torna, que mais parece fogo que ferro: assim todas as almas sem graça e charidade de Deus, são ferros frios sem proveito, mas, quanto mais se aqueça, tanto mais fazes delle o que quereis*”. (Ibid).

A afirmação da personalidade indígena, segundo Anchieta (1988, p. 238), era o desenvolvimento das suas potencialidades, a partir do processo educacional jesuítico, porquê:

um homem tem dois filhos de igual entendimento, um criado na aldeia, e outro na cidade; o da aldeia empregou seu entendimento em fazer um arado, e outras coisas da aldeia, o da cidade em ser cortezão e político; certo está que ainda que tenha diversa criação, ambos têm um entendimento natural exercitado segundo sua criação.

Quando Anchieta chega ao Brasil, ele percebe o lado lúdico da cultura indígena e se utiliza disso, para mostrar a sua mensagem pedagógica através dos instrumentos próprios dos índios: dança, representações, rituais, cores, sons, jogos mímicos, cortejos, falas. Desta forma os recursos foram assimilados pelos índios dentro dos valores indígenas.

O teatro da Companhia, com escopo essencialmente humano e progressivo, nos seus começos divertia, entretinha e ensinava o índio, com elementos tirados da vida brasileira de então, anhangás, plumagens, expressões tupis, certamente a primeira manifestação do teatro brasileiro. (LEITE, 1950, I, p. 297)

A união destes instrumentos: música,dança e teatro; acendeu no espectador nativo a

compreensão da mensagem religiosa e pedagógica, por fazer parte da vida cotidiana.

Outro instrumento missionário foi a música, elemento muito utilizado pelos índios, que foi transfigurada por Anchieta. As letras dos cantos indígenas são modificadas com conteúdos religiosos e inseridas nos autos e nas missas. Desta forma, escreve Couto Magalhães (1975, p. 152): *“os jesuítas não coligiram literatura dos aborígenes, mas serviram-se de sua música e de suas danças religiosas para atraí-los ao Cristianismo”*.

Usando o conhecimento do mundo indígena, Anchieta se utilizou do instrumento teatro, para falar na língua dos índios, utilizando-se de personagens da vida social indígena, para explicar a maneira boa e certa de se viver.

A valorização da fala nos autos, segundo Hernandez (2001), está relacionada com a cultura oral indígena. As falas dos personagens, em língua indígena, não eram meramente códigos de comunicação e transmissão de conhecimento, mas, sim, estavam repletas de significados, religiosidade e história indígena. Anchieta, se apropriando desses aspectos, importantes para índios, percebeu que seria por este caminho que a catequese e os ensinamentos da Igreja fariam sentido, ou, ao menos, seriam bem recebidos.

Com a importância da fala, a catequese teve que assumir, segundo Pompa (2003), a “dimensão oral”, onde a voz tem a primazia sobre a escrita na transmissão do evangelho. E a conversão é uma relação entre quem fala e quem ouve. Desta forma, a língua tupi expressa o profundo sentido deste apostolado em missão: colocação em prática da doutrina teológica.

A fala, segundo Moreau (2003), era a melhor forma de expressar o sublime do sagrado e o grotesco do demônio. Com essa estratégia os índios aprenderam a ridicularizar os seus antigos ritos e costumes.

Segundo Bittar e Ferreira (2004, p. 09) a utilização de várias línguas nos autos⁶ era um instrumento para que todos os espectadores pudessem entender os ensinamentos a serem

6 Os autos anchietanos foram escritos em até quatro línguas: português, latim, tupi e espanhol.

passados pela representação.

os padres jesuítas utilizaram uma pedagogia fundamentada nos seguintes elementos: bilingüismo (preferencialmente português e tupi); método de ensino mnemônico; catecismo com os principais dogmas cristãos; desmoralização dos mitos indígenas; e atividades lúdicas (música e teatro). (BITTAR e FERREIRA, 2004, p. 9).

Segundo Bosi (1992), Anchieta em seus autos falava não só línguas várias, mas linguagens distintas conforme o seu auditório.

A doutrinação jesuítica em Tupi, como instrumento pedagógico, fez dela a língua da civilização evangelizadora, devido a ser indígena o maior público a ser atendido pelos autos. Desta forma, segundo Moreau (2003, p. 62), Anchieta aprendeu Tupi, não apenas como obrigação da Companhia, mas “*para fazer cantar e rezar nessa língua os anjos e santos do catolicismo medieval*”.

Outra peculiaridade dos Autos é a união dos temas nativos e cristãos. Anchieta percebeu que tal união poderia atrair mais ainda o público nativo, principalmente os índios, que já tinham uma inclinação natural para a música e para a dança, e cuja riquíssima expressão corporal era algo que não poderia ser modificado. Com isso, segundo Toledo, Ruckstadter, F. e Ruckstadter, V.(2006) os Jesuítas uniram elementos indígenas aos santos da Igreja, confirmando que muitas vezes no momento de se escrever um auto ia-se buscar características na vida dos santos, nos dogmas da Igreja e nas próprias circunstâncias ocasionais, que motivavam as representações, unindo temas pagãos e cristãos: a Virgem Maria, personagem católico, é representada por Tupansy:

*Como outrora Tupansy
te destroçou e esmagou,
assim me mandou aqui
rachar-te a cabeça a ti:
arrogante, aqui estou! (ANCHIETA, 1977, p. 243).*

Em vários momentos Anchieta se utiliza deste instrumento, para facilitar o

entendimento do índio acerca da fé católica. **No Recebimento do Pe. Marcos da Costa**, Anchieta confirma Tupansy como a Mãe de Deus:

*Oh! vem a nos proteger,
Tupansy, Santa Maria!
A anhangá terror envia
e corre a nos defender!* (Id., p. 274)

A utilização dos elementos da cultura nativa, como linguagem para veicular conteúdos da fé católica, estimulou a “*batalha do monopólio da santidade*” (VAINFAS, 1989, p. 105), que foi muito utilizada pelos padres da Companhia. Um exemplo é o Pe. Azpilcueta Navarro, que inflamava os índios em suas pregações:

Começava a despejar a torrente da sua eloquência, levantando a voz e pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo o pé, espalmando as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, pera mais os agradar e persuadir. (VASCONCELOS, 1977, p. 53)

Anchieta, segundo Pe. Armando Cardoso (1982), aqui no Brasil era um dramaturgo improvisado, mas, com grande competência e genialidade, porque levou em conta a grande massa de índios, que assistiriam aos autos, e também os colonos, mas com grande atenção aos índios. Por este fato é que os autos eram feitos nos aldeamentos em duas línguas. Visavam satisfazer aos aspectos indígenas: com base em seus folclores, recepções solenes, saudações iniciais e até danças finais.

O primeiro contato de Anchieta com teatro provavelmente se tenha dado em Coimbra. Lugar este, que nos Autos de Gil Vicente eram famosos. Segundo listas, citadas por Serafim Leite (1950, tomo II, p. 253) só constam como autores teatrais Plauto e Terêncio, por conta das recomendações da *Ratio Studiorum* – “*tão cautelosos quanto a livros que pusessem*

em risco a fé e os bons costumes”.

Embora sua experiência tenha sido pouca com o teatro, ele não deixou a desejar, já que escreveu para os habitantes da nova terra, encenou diante deles e em seu favor. Anchieta escreveu puramente com o objetivo de catequizar e educar os índios e os colonos. Com a instrumentalização do teatro, segundo Hernandes (2001, p. 16), conseguiu transformar o Brasil pagão em católico e cristão, apesar das inconstâncias:

Como se esta comunidade não tivesse existência passada ou mesmo presente e reconhecesse em José de Anchieta alguém superior (como é visto hoje) que lhe ensinasse uma cultura e uma maneira de viver. Como se essa comunidade que existia ou que se formara muito antes da chegada dos jesuítas não contasse com pessoas vivas e atuantes: índios guerreiros e canibais, homens europeus degredados. [...] Como se os índios guerreiros, que tinham na guerra e na vingança talvez a principal forma de organização de sua sociedade, fossem meninos mal ajuizados indo para o teatro levar carão.

Anchieta não estava preocupado com o estilo literário, mas sim, com a catequização.

“Não escrevia pensando na eternidade de sua arte, mas na Eternidade a ser conquistada pelo índio através da con-versão. (PONTES, 1978, p. 53).

Anchieta, segundo Hernandes (2001), personificado como autor dos autos, fala, ensina, doutrina, catequiza. O Anchieta, personificado como missionário da Companhia, segue, ouve, aprende ensinamentos e os transfere ao público e atores de seus autos.

4. O INSTRUMENTO TEATRO COMO FORMA ANCHIETANA DE ENSINAR

Como os Jesuítas não tinham a pretensão de serem escritores, eles não viam necessidade de assinar as produções, muitas vezes re-escritas com adaptações. Das obras destes religiosos foram encontrados fragmentos de poemas, diálogos, autos. Desta forma foram encontrados os escritos atribuídos ao Pe. Anchieta, que aos poucos foram se transformando em autos representados, mas que, segundo Maria De Lourdes de Paula Martins (s/d, p. 54), é possível que nos cadernos de Anchieta também haja autos, poemas, que não foram compostos por ele, pelo fato de que num mesmo caderno escreviam diversos Jesuítas. *“Nas fotocópias de caderno de que disponho, nem sempre a letra é de Anchieta”*.

Doze autos são atribuídos a Anchieta, mas muitos foram perdidos, pelo fato de os jesuítas não assinarem as suas obras:

1561 – Auto da Pregação Universal: é o primeiro auto de Anchieta, encomendado por Nóbrega, por ocasião do Natal. O auto se intitula desta maneira, porque os ensinamentos são dirigidos a todos: brancos e índios. Por este motivo é que foi escrito em português, tupi e espanhol. Os personagens são: Adão (moleiro), Guaixará e Aimbiré (diabo e seu criado), Anjo, 12 homens brancos pecadores (conduzidos pelos diabos) e 12 meninos índios (que dançavam fantasiados com plumas). Este auto é uma alegoria da história do pecado: Adão perde sua veste de domingo (graça de Deus) roubada pelo diabo, e enquanto sua veste não for restituída, ele é considerado pecador.

1575 ou 1592 – Diálogo do Pe. Pero Dias, mártir: o diálogo é constituído de três atos: entrada, diálogo e despedida. Este auto foi composto para uma representação em auditório bastante culto, com conceitos mais delicados, como Teologia e Sagrada Escritura. Tem como personagens: alunos do colégio, recitadores e cantores, Cristo e Pe. Pero Dias Mártir. No auto se passa a história de um diálogo de Cristo e Pero Dias, no qual Jesus questiona o mártir sobre os mistérios da fé, da graça e da ressurreição.

1584 – Excerpto do Auto de São Sebastião: um auto sobre São Sebastião, do qual restou apenas um fragmento, ficando sua história incompleta. Este auto, segundo Maria de Paula Martins (s/d), é uma parte do auto de São Lourenço. Provavelmente, seja o que Cardim (1939) descreve como a chegada do Visitador Pe. Cristóvão de Gouveia em 1584 ao Rio de Janeiro, para a festa de S. Sebastião, protetor da cidade.

1585 – Auto de Santa Úrsula: Santa Úrsula é uma das onze mil mártires de Colônia, na Alemanha, morta pelos Hunos, em defesa da fé e da virgindade. Por isso o auto também é intitulado como **Auto das Onze Mil Virgens**. Os personagens: Diabo, Anjo, Vila de Vitória, São Vital, São Maurício, Santa Úrsula, meninos recitadores, cantores e dançadores. Este auto é concentrado na visitação de Santa Úrsula até a Igreja de S. Tiago. Na entrada o diabo lhe impede o caminho, afirmando que tudo lhe pertence na Vila. Mas o Anjo o repreende e trava um diálogo, provando que todos na Vila querem a nova protetora – Santa Úrsula. O demônio se retira, prometendo voltar.

1585 – Na Aldeia de Guaraparim: este é o Auto mais longo de Anchieta, e foi escrito exclusivamente em Tupi – indicando que não moravam portugueses nesta aldeia e nem nas redondezas. Este é fonte, segundo M. de L. de Paula Martins (s/d), “*uma das mais*

abundantes em indianismos e das mais perfeitas na estrutura literária". (ANCHIETA, 1977, p. 203). O Pe. Antônio Dias foi o grande missionário, que trouxe para Guaraparim muitas levadas de índios, tornando a aldeia uma das mais prósperas. Os personagens são: Anhanguçú, Tatapitera, Canguçu, Moroupiaroera (o primeiro chefe dos diabos e seus criados), 3 vítimas dos diabos, alma de Pirataraka, Anjo da guarda e 10 meninos cantores e dançadores. A história é sobre uma alma, que se desprende do corpo, e os diabos a acusam dos pecados cometidos. Ela contesta. Invoca nossa Senhora, que é protetora de Guaraparim.

1587 – Auto de São Lourenço: a apresentação deste auto se deu no adro da capela de São Lourenço, tendo como fundo o próprio templo. Teve cerca de vinte personagens: *Guaixará* (rei dos demônios); *Aimbiré*, *Saravaia*, *Urubu*, *Tataurana*, *Jaguaruçu* e *Caburé* (os dois primeiros, seus criados e quatro companheiros); *Décio* e *Valeriano* (dois imperadores romanos); *São Sebastião* (padroeiro do Rio de Janeiro) e *São Lourenço* (padroeiro da aldeia); *uma velha*, *um anjo* e dois personagens alegóricos: o *Temor de Deus* e o *Amor de Deus*; *prisioneiros* e *acompanhantes*. No final do Auto, quando os demônios já estão vencidos, ao dançarem, as crianças cantam em tupi, rogando pela proteção de São Lourenço.

1589 – Recebimento, que fizeram os índios de Guaraparim ao Pe. Provincial Marçal Beliarte: este auto foi feito em ocasião da visita do Provincial, sucessor de Anchieta. Os personagens são: índio, diabo primeiro e diabo segundo (Macaxera), anjo e 10 de meninos de dança (para que em honra ao Provincial peça-se a benção). E tem como tema uma procissão, em que os demônios travam um diálogo, para impedir o bem desta visita, e, quando eles resolvem atacar com mais força a aldeia, o anjo intervém e os expulsa da aldeia.

1590 – Dia da Assunção, quando levaram sua imagem a Reritiba: este auto foi encenado quando da vinda da imagem da Assunção a Reritiba, aldeia fundada por Anchieta e onde ele morreu. Os personagens são: coro de meninos; diabo com companheiros; 6 selvagens, que dançam; 2 índios civilizados, que dançam. Este auto se inicia no porto com uma saudação à imagem. O Anjo convida Nossa Senhora para proteger a aldeia, mas, o diabo tenta impedir a entrada da imagem na igreja. O anjo o expulsa. Seis selvagens dançam uma dança portuguesa e dois índios civilizados dançam uma à maneira da terra.

1591 – Auto do Crisma: este auto deve ter sido representado, de acordo com que Maria de Lourdes de Paula Martins (s/d), por ocasião da chegada do Licenciado Bartolomeu Simões Pereira, administrador eclesiástico do Rio de Janeiro. E, como não havia bispo no Rio de Janeiro, ele exercia as funções e podia, por conseguinte, ministrar o Crisma. A obra se apresenta com versos rimados, com movimentos mímicos e acompanhados de coro e instrumentos musicais. E tem dois personagens principais: o Periquito tangedor e outro, um índio já batizado.

1595 – Na Vila de Vitória ou de São Maurício: representado em Vitória, em frente à antiga Igreja de Santiago, onde se tornou depois tradicional a figura de São Maurício. A Confraria de S. Maurício pede a Anchieta um auto, para ser representado no dia do protetor, e queria que fosse uma grande festa, pois, naquele ano a Capitania se livrara de terrível epidemia, de seca assoladora, e de ataques de índios inimigos. Os personagens deste Auto são: Satanás e Lúcifer (os demônios), S. Maurício, Vila de Vitória (como nobre dama), Governo (como velho), Ingratidão (como uma velha), Embaixador do Rio da Prata (como espanhol), S. Vítor (amigo de S. Maurício), Temor e Amor de Deus (pregadores) e mais 10 meninos, que cantam, dançam e recitam. Depois de vencer o mal, todos glorificam os Santos pela vitória na vila.

1596 – Recebimento do P. Marcos da Costa: representado em Reritiba, tendo como cenário o porto da cidade e o adro da Igreja. No porto 4 meninos saúdam o visitante, louvando-o nos quatro títulos: pastor, pai, mestre e capitão. Chegando ao adro da igreja, após a procissão com música e dança, os mesmos travam um diálogo sobre os quatro títulos, por perguntas às quais respondem o marinheiro. No fim do auto pedem a bênção, a que ocorre todo o povo, e depois da bênção eles dançam. Os personagens são: 4 meninos, dos quais um é o marinheiro, que responde às perguntas, 8 meninos para a dança e o coro.

1598 – Auto da Visitação de Santa Isabel: este auto é considerado o derradeiro da vida de Anchieta, confirmando que ele compôs até os seus últimos dias. Nesta composição Anchieta se sente visitado por Maria, como Isabel (no Evangelho), que visitava suas amigas angustiadas até o último momento de sua vida. Os personagens são: S. Isabel, Romeiro Castelhana e quatro companheiros, Maria (vestida com o Manto da Misericórdia) e 3 anjos, que a acompanham. Um romeiro dialoga com Isabel e, quando este se retira, Nossa Senhora e os anjos entram, revelando-se como visitantes de todos os enfermos do mundo.

Os autos na maioria das vezes eram constituídos de três partes, segundo Moreau (2003): a primeira e a última eram cantados e o meio era o núcleo dramático. E a estrutura era constituída de cinco atos: o primeiro cantado, dois diálogos, um sermão ou exortação, e o final com canto, dança e procissão. Nos autos menores era suprimido um dos diálogos, ou eram suprimidos sermões.

A primeira parte, além de ser cantada, na maioria das vezes era realizada no porto, ou a certa distância do povoado. Após isso, segundo Anchieta (1977), iniciava-se o desfile festivo ou procissão.

A segunda parte centralizava-se na fachada da igreja e correspondia ao pouso na taba indígena para o visitante. E esta é considerada a parte central do auto: “*o conluio dos diabos contra o visitante, missionário ou santo, que com auxílio do anjo vem proteger e reformar espiritualmente a aldeia ou vila*”. (ANCHIETA, 1977, p. 53).

Na terceira parte é demonstrado o regozijo da vitória com danças, músicas ou canto. E finalmente a quarta parte, ou despedida, é a conclusão moral dos sermões.

Primeiramente os missionários perceberam que convinha saber a língua indígena e escrever os autos nela, para que fossem aceitos. Com isso o trabalho de Anchieta em adentrar no imaginário indígena pode ser considerado um trabalho pedagógico, já que a tradução era feita, para que a aprendizagem acontecesse. Pois, como era possível dizer aos nativos sobre o pecado, sendo que eles não sabiam nem a existência desta palavra? Anchieta introduz o vocábulo português no indígena, formando-se deste modo uma terceira esfera ortográfica: já existia a esfera colonial portuguesa, a esfera – não escrita, dos nativos e a terceira, que possivelmente foi o verdadeiro espírito da pedagogia jesuítica no Brasil.

Segundo Bosi (1992, p. 65), Anchieta conseguiu transpor para a linguagem indígena a mensagem católica, e adentrar no imaginário, para fazer tal transposição: “*Pai-guaçu, pajé maior; Tupãoka, igreja, casa de Tupã; Anhangá, demônio, espírito errante; Karaibebê, anjo, profeta voador; Tupansy, mãe de Deus; e Tupãretama, terra de Tupã, reino de Deus*”.

O idioma tupi foi mais falado nos autos que o Português. Em toda a costa brasileira predominou o *nheengatu*, ou língua geral, que nada mais era do que “*o esforço de falar o tupi com boca de português*”. (RIBEIRO, 1995, p. 122). Desta forma, a substituição do tupi para a língua portuguesa, segundo Bittar e Ferreira (2004), só foi completada no século XVIII.

Segundo Freyre (1998), o tupi e a sua derivação em “língua geral”, foi uma criação e imposição dos jesuítas, decorrente dos preceitos inscritos nas *Constituições* da Companhia de Jesus: uma das regras da Companhia era que todos aprendessem à língua da terra onde

residiam, “*pelo menos para a doutrina e orações*” (LEITE, I, 1950, p. 561). Com o crescimento do Tupi foi até necessário provocar mudanças no currículo dos colégios, já que “*o curso de humanidades, na Europa, compreendia aulas de grego, mas, no Brasil, não se ensinou no século XVI: foi substituído pelo tupi*” (BITTAR e FERREIRA, 2004, p. 8), então segundo Serafim Leite (1950), “*com uma pontinha de bom humor, chamavam grego à língua brasílica*”. (LEITE, I, 1950, p. 561).

A decodificação dos autos para a língua/signo indígena, segundo Moreau (2003), podia determinar um encontro bélico ou pacífico. Pois qualquer maneira errônea de transmissão podia causar uma guerra entre os indígenas e contra os jesuítas, como também poderia facilitar, como parece ter acontecido, no aprendizado indígena da vida cristã.

Conforme Baêta Neves (1978, p. 146-147) esclarece:

Afastemos de pronto a idéia de que a “língua geral” era uma demonstração de profundo respeito cultural às tradições indígenas; a “língua geral”, ao que se sabe, era um amálgama de línguas indígenas, somadas ao português do século XVI e ao latim - não há “língua geral” real entre as tradições diferentes que encontraram os religiosos.

O teatro jesuítico, como dito anteriormente, não era simples diversão, mas, mesmo em sua rudeza, já mostrava a finalidade moral, que o animava: “*deleitando através da música, dança e cantos regenerava o auditório*”. (ANCHIETA, 1977, p. 38).

Não pensemos que as representações teatrais eram pra eles [jesuítas] um divertimento, uma distração, um passatempo intelectual. Do teatro fizeram os padres uma verdadeira instituição: a cena continua a capela... o verdadeiro, o belo e o bem era o que eles se propunham fazer amar, misturando, já se vê, o útil ao agradável. Mas, o último fito deles devia ser a formação do coração e da vontade”. (FERNANDES, 1980, p. 58).

Como os índios já tinham uma inclinação natural para a música, dança, jogos

mímicos, discursos, cortejos, jogos dramáticos, etc, daí ao teatro era um passo. Segundo Souza (1969, p. 89), “*essa loquacidade, aliada ao espírito dramático do indígena, constituía meio caminho andado. O jesuíta não duvidou em aproveitar mais esse instrumento de civilização*”. No seu teatro os jesuítas se utilizavam de elementos indígenas, tirados uns da fauna, outros da etnologia: “*pertence a esta categoria o temor dos índios pelos anhangás, semelhante ao que o povo tinha na Europa pelos diabos e monstros fabulosos*”. (LEITE, II, 1950, p. 599).

Os jesuítas, principalmente Anchieta, quando perceberam as inclinações dos índios, segundo Hessel e Raeders (1972, p. 15), se utilizaram delas, para introduzir nos aldeamentos a santa religião, por meio da “*ilustração de um catecismo elementar, prolongamento de uma liturgia rudimentar*”.

Os autos anchietanos, além de lidar com os mistérios e com as moralidades, se estendiam ao adro da igreja e ao rito litúrgico, materializando as figuras fixas, como: anjos, demônios, o Bem e o Mal, a Virtude e o Vício, “*entre os quais oscilaria o cristão*” (BOSI, 1992, p. 26); mostrando desta forma seu trabalho com as alegorias. Sendo que o uso de danças, demônios enfeitados com penas, músicas e evoluções com arcos e flechas, algo totalmente característico do teatro jesuítico brasileiro, que, sem dúvida, era um conjunto de práticas não estranhas à tradição indígena.

Segundo Pontes (1978), o teatro é um elemento auxiliar na catequização dos índios, uma ação encantadora e didática, realizada sobre um público novo, sem conhecimento algum de teologia. Nóbrega (1956, p. 384) escreve: “*com música e harmonia eu me atrevo a trazer a mim todos os indígenas da América*”.

O teatro, como denomina Torres (2004, p. 2), tem uma dupla função: é bom não só para quem o vê, mas também para quem o faz, visando formar: “*atores-oradores-cristãos-índios*”. O teatro, enquanto instrumento missionário deveria ser um dos recursos para a

conversão e manutenção da fé, contribuindo para ordenar, legitimar e produzir identidades sociais para os índios, colonos e até para as autoridades civis e religiosas.

Os esquemas dramáticos, especialmente os atribuídos a Anchieta, segundo Pisnitchenko (2004), compunham o teatro jesuítico, a partir de uma representação europeia-cristã, capaz de se apropriar dos signos indígenas, e, portanto, como um método para transformar o imaginário do índio, no qual ele próprio passa a se ver como cristão.

Tratar o teatro anchietano simplesmente como uma manifestação popular não seria um caminho correto, pois, o teatro, da maneira como era apresentado por Anchieta, era uma manifestação popular planejada e dirigida por um jesuíta, que procurava alcançar os seus objetivos e que se baseava no teatro “erudito” da cultura à qual pertencia. Aliás, esse mesmo teatro “erudito” também não era uma representação separada, mas, na maioria das vezes fazia parte das celebrações religiosas ou festividades profanas.

Segundo Miller (1959, p. 35), os jesuítas no teatro... *“da mesma forma como em toda atividade missionária, procuravam adaptar-se, à medida do possível, às peculiaridades dos povos pagãos”*. Assim, na forma dramática de persuasão Virgem Maria e os anjos; de outro, os demônios. Ambos os povos locais, podemos analisar as peculiaridades dos índios, tais como percebidas pelos missionários. São os sinais do outro captados e desordenados de uma maneira, que conduz à invenção dos novos signos, que os aproximam cada vez mais do mundo europeu.

Nos Autos, Anchieta descreve a doutrina religiosa, onde a alma, a caminho do céu, se encontra rodeada por demônios, que a querem levar, por causa dos pecados cometidos por ela. A alma clama por Deus e/ou Nossa Senhora e um anjo a salva e expulsa os demônios. O drama humano é representado em dois lados: de um lado Deus, a grupos parecem ter uma só pretensão: conquistar o homem. A alma neste drama entra em alucinação: *“Eles mentem! São malévolos. O padre me batizou sim. Eu renunciei a todos os meus hábitos, ouvindo as palavras do sacerdote. Sou cristão. Sou batizado”* (ANCHIETA, 1954, p. 627).

Nos autos é demonstrada a confiança, que os índios deveriam ter nos Padres da Companhia e em Deus, para que fossem protegidos, amados e salvos do Inferno.

*Já, enfim,
evitai o que é ruim:
desterrai a velha vida,
feio adultério, bebida,
mentira, briga, motim,
vil assassinio, ferida.*

*Confiai no Criador,
aceitando sua lei,
com sujeição, com amor.
Do Padre, vosso instrutor,
à doutrina obedeci. (ANCHIETA, 1977, p. 133)*

No auto da **Pregação Universal**, no ato em que os doze meninos dançam em louvor a Deus, Anchieta insere uma espécie de oração do indígena, se entregando a Ele e esquecendo os antigos costumes.

*Cá estou à vossa frente,
em vós confiante, enfim.
Vinde, ó meu Senhor clemente!
Oh! amai-me intimamente
e apoderai-vos de mim! (ANCHIETA, 1977, p. 136)*

A inconstância também é um assunto tratado nos autos, pois no **Auto de São Lourenço**, Guaixará se considera vencedor, por ter conseguido desfazer o trabalho jesuítico dos Padres.

*Mas após,
para os que ficaram sós
esses Padres lhes mentiram.
Nada porém conseguiram:
fiz esquecer sua voz
e a minha todos ouviram. (ANCHIETA, 1977, p. 148)*

No mesmo auto, Anchieta demonstra aos indígenas que aqueles, que se mantivessem nos antigos costumes, teriam o destino semelhante ao de Guaixará – o qual, depois de morto,

passa seus dias na condenação eterna do Inferno: “ *Os índios-diabos de Anchieta haviam de fato morrido no combate à cruz, e morreriam eternamente por desafiarem a Lei de Deus* (VAINFAS, 1989, p. 33).

Os autos eram tão importantes no ensinamento, que Nóbrega pediu a Anchieta, que substituísse um diálogo profano - que os portugueses queriam encenar, para se apresentar no adro da igreja, para a festa de Natal, por um mais apropriado para o lugar e momento. O diálogo profano foi substituído por um diálogo sagrado, nomeado **Auto da Pregação Universal**, que foi escrito também na língua tupi.

uma vez [...], desejando o P. Nóbrega impedir abusos que se faziam em autos nas igrejas, lhe [ao P. José de Anchieta] mandou para a noite do Natal fizesse um modo de representação devota, em português e na língua, com que todos se aproveitassem em devoção e alegria espiritual. Esta se fez em muitas partes da costa, com muito fruto dos ouvintes que com esta ocasião se confessavam e comungavam. (CAXA, 1965, p. 35)

Esta substituição confirma a importância dos autos como forma de expressão para o povo e como propagador da fé por parte dos homens da Companhia de Jesus.

Anchieta soube unir no seu diálogo duas maneiras de expressão que encantava o homem europeu e o indígena ao mesmo tempo. Ao usar a “boa fala” em tupi colocou o universo ideológico, cultural, histórico do indígena na fala e nos seus personagens sem deixar de se dirigir, no entanto, ao cristão. (HERNANDES, 2001, p. 29).

Nas encenações basicamente era representada a vitória de forças da cristandade sobre os demônios, que, antes da chegada dos jesuítas e conforme eles, atormentavam os índios. O bem era personificado na imagem de Deus e do Anjo: o **Karaibebe** – com personalidade forte, positiva e moralmente correta; enquanto o mal era personificado na imagem do demônio: o **Anhangá** – com personalidade forte no começo da encenação, que vai enfraquecendo no decorrer do auto, e moralmente incorreto. Este era sempre caracterizado como sábio, que se utiliza disto, para “brincar” com os costumes indígenas.

A ironia do demônio é a sua arma principal, atingindo a todos. Mas o objetivo do seu discurso é idêntico ao do anjo – o de apelar para a consciência dos ouvintes. Desta forma, nas peças de Anchieta, o demônio tem traços tipicamente indígenas, portando, as marcas das tribos hostis. O diabólico, segundo Pisnitchenko (2004), não serve para designar todos os índios, mas somente os inimigos dos cristãos.

Os autos foram uma forma de construir um espelho, que demonizasse os indígenas, que em tais Autos são identificados ao mal. Mas, não se utilizaram dos autos como demolidores das culturas indígenas, mas sim, como uma representação desfavorável aos índios. Pois, quando um auto é representado, algo acontece: é uma forma nova que se mostra e que veio para se impor.

Seu “preenchimento” semântico (Mal = Pagé, p. ex.) “favorável” à causa cristã vem reforçar o efeito – é certo – mas já o faz dentro de uma moldura que conhecerá outros “preenchimentos”. Se se alteram, se se substituem matrizes generativas, se se faz esquecer as antigas formas e matrizes “nativas”, o mais importante foi feito. (BAÊTA-NEVES, 1978, p. 84).

As práticas e crenças indígenas eram condenadas no teatro e atribuídas à ação do demônio. Em cena eram criticados os costumes indígenas inaceitáveis aos jesuítas e o que era aceito se tomava como forma de desenvolvimento. Ai cabem a dança, os ornamentos, a música, etc.

*Dai-lhe tôda a atenção,
acabe-se o antigo rito, não haja aqui mortandade,
Acabem-se os feitiços,
E o augúrio que vós tínheis
Nas aves e feras do mato,
Não adoreis a palmeira.*

*Amái-vos entre vós mesmos,
não sejais enredadores,
Lembraí-vos dos vossos mortos,
não vos lembrei das ofensas,
e não sejais invejosos,
não tirei frechas às gentes. (LEITE, I, 1950, p. 613)*

Serafim Leite vê nestes versos “*uma das mais nobres aspirações e conquistas da civilização, a abolição das superstições e da antropofagia*”. (LEITE, I, 1950, p. 613).

Nas representações eram mostrados aos espectadores e atores os princípios a serem seguidos, e também os castigos, caso não o fossem. Vivenciando as experiências, segundo Moreau (2003), os índios se atemorizavam e entravam emocionalmente em um processo de purgação. Após isso eles se sentiam preparados e predispostos aos ensinamentos jesuíticos.

No **Auto de São Lourenço**, Anchieta elabora a história de um confronto entre São Lourenço e Guaixará, rei dos diabos, de modo a produzir a compreensão dos costumes indígenas como atos diabólicos. Beber e atos não queridos pelos Padres, são manhas infernais que figuram no programa tentador de Guaixará, e que são representadas como sendo vencidas por Santos e por anjos.

Os demônios nos autos têm o costume de se vangloriar dos costumes indígenas, para tirar os índios do caminho de Deus, como no **Auto de São Lourenço**, e vemos também no auto da **Pregação Universal** Guaixará e Aimbirê como destruidores da aldeia com pecados:

*É boa coisa beber,
até vomitar, cauim.
É isto o maior prazer,
isto sim, vamos dizer,
isto é glória, isto sim!* (ANCHIETA, 1977, p. 121).

O demônio aparece como elemento imprescindível em todas as manifestações do teatro: “*Nem faltou um anhangá, [sic. diabo], que saiu do mato; este era o índio Ambrósio Pires,[...]. A esta figura fazem os índios muita festa, por causa de sua formosura, gatimanhos e trejeitos que faz; em todas as suas festas metem algum diabo*”. (HESSEL e RAEDERS, 1972, p. 25).

Mas nos autos Deus é sempre o vencedor, mesmo com todas as artimanhas do demônio, utilizando-se de tudo, para ilustrar e/ou eternizar as verdades da fé, para “tocar” o

fundo da alma dos nativos. Porque o Deus católico é o princípio doutrinário, que dá sentido à ação dos jesuítas.

No auto **Pregação Universal**, Deus se mostra presente na vida do índio, preocupado e atento às suas necessidades. Deus diz aos índios:

*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!* (ANCHIETA, 1977, p. 132)

Os autos de Anchieta estão construídos de forma a contaminar os espectadores, a fazê-los desejar levar uma vida justa, de acordo com as leis de Deus. Desta forma no auto **Na aldeia de Guaraparim** são revelados o amor à Nossa Senhora e a confiança, que o índio deveria ter em Deus.

*O diabo te maldiz,
vexando-se ao ver teu rosto.
Eu, ao te ver, sou feliz:
quero-te e sempre te quis,
amando-te a todo gosto.* (ANCHIETA, 1977, p. 206)

O **Auto de São Maurício** mostra a intervenção de Deus através dos seus Santos em favor dos portugueses e dos índios catequizados.

*... e pois quisestes morar
nesta nossa pobre terra,
ajudai-a sem cessar;
porque, cessando o pecar,
cessarão muitos reveses,
com que os hereges franceses
nos poderão apertar,
luteranos ingleses.
Mártires mui esforçados,
pois sois nossa defesa,
defendei com vossa mão*

*nossos filhos e soldados
que são idos ao sertão. (ANCHIETA, 1977, p. 288)*

Os índios nos autos eram tão queridos por Deus, que Ele os havia revestido com a veste da Graça Divina (Pelote Domingueiro), segundo aparece no **Auto da Pregação Universal**, a qual é roubada pelo demônio, mas é recuperada graças à ação do anjo.

*o moleiro desastrado,
sem pelote tão honrado,
que tanto preço valia!
Como é certo que diria:
“Que farás ora, moleiro,
sem pelote domingueiro?”
Ele, como se viu tal,
escondeu-se de seu amo,
encobrando-se c’um ramo
debaixo dum figueiral,
porque o ladrão infernal
nos ramos dum macieiro
lhe rapou seu domingueiro.[...]
[...] que tal ventura tiveste!
Pois o saio, que perdeste,
de graça te foi tornado.
Se não fora o Enforcado,
puderas dizer, moleiro:
“Fogo viste, domingueiro! (ANCHIETA, 1977, p. 245)*

O Karaibebê (anjo) era o enviado de Deus, para proteger seus filhos (índios), já que ele falava daquele lugar como sendo seu, onde Tupã (Deus) seu poderoso aliado teria feito o corpo e alma daqueles que ali vivem Mais. Ainda os protegerá, bastando para isso ficarem ali junto aos abarês. Acentua-se neste momento o caráter pedagógico do teatro anchietano, mas com as características próprias dos autos de moralidade, através da fala direta para o espectador.

Aparentemente neste momento os dois personagens do mal devem ter saído de cena ou ficado em algum canto esperando para serem queimados, enquanto o Karaibebê faz a sua “oração” e a sua promessa aos que estão assistindo a representação: ele veio do yabaka, do céu para livrá-los daqueles dois anhangás. Aquela taba, por sua causa, estava mais próxima de como ele quer que se viva, mas mesmo assim ele ficará, ali, não sairá (diferente do que faziam os caraíbas circulando por entre as várias tába),

pois ele vai protegê-los sempre (como fazem os padres). Ele está neste lugar porque ama a alma daqueles que ali estão e quer protegê-los e tirá-los da miséria, tirando o hábito que tinha. Diz para todos olharem como ele manda os anhangá para o fogo, provavelmente estes dois personagens deveria entrar em algum lugar que sugerisse fogo, não os querendo mais pelas matas. Agora a todos só ele visita, e os resgata. (HERNANDES, 2001, p. 41).

Os jesuítas, segundo Prado (1993), usavam das estratégias produzidas com dois fins precisos: substituir uma religião (ou mitologia) por outra e um código moral por outro. Isto é, no caso da religião: trocar o Anhangá pelo Satanás; e no caso do código moral: permutar “os velhos maus hábitos”. No **Auto da Pregação Universal** o índio Guaixará, em sua primeira intervenção cênica, se rebela contra a intrusão dos “tais padres” e diz:

*Molestam-me os virtuosos,
irritando-me muitíssimo
os seus novos hábitos.
Quem os terá trazido
Para prejudicar a minha terra?
As suas próprias coisas a gente
Ama sinceramente.
É bom dançar.
Adornar-se tingir-se de vermelho,
Empenar o coro, pintar as pernas,
Fazer-se negro, fumar . (PRADO, 1993, p. 30).*

O teatro, segundo Hernandez (2001) fazia parte de uma festa religiosa cristã, tendo como atores os meninos índios nus, tocando flauta, juntamente com os meninos órfãos, trazidos de Portugal, que cantavam e dançavam. Com procissões, danças indígenas, cantos dos padres da Companhia em Latim e dos índios. Mulheres índias, louvando a Jesus, índios e índias não batizados, olhando com estranhamento, etc. e, a partir deste cenário, em que as representações acontecem, mostrando e ensinando tudo àquilo, que era necessário ensinar aos não-cristãos.

Os autos eram representados por vários motivos: recebimento de personagens oficiais da Ordem (jesuítica) ou de fora dela, prelados e governadores, festas de santos

padroeiros, recepção de relíquias insígnies ou de imagens valiosas. Sendo que, segundo Hessel e Raeders (1972) algumas vezes as representações eram feitas devido a acontecimentos miraculosos (tais como suspensão de chuva, milagre da detenção do sol, etc), ou então acompanhada ou seguida de resultados: conversões, confissões, comunhões numerosas.

Nas aldeias, o cenário tem mais originalidade, segundo Hessel e Raeders (1972, p. 95), por conta de sua candura nativa, ao ar livre:

um palanque, umas cortinas singelas a servir de pano de boca [...] e como pano de fundo, não pintado, mas real, a floresta virgem, exuberante, com suas árvores serenas, frondosas, altivas, decoradas pela natureza com parasitas multicolores, aves variadas e cipós seculares, ambiente maravilhoso de movimento de cena e da linguagem nova que diziam por si e pela voz dos naturais aqueles padres da Europa”.

E os recursos utilizados eram simples, mas que causavam aos índios grande efeito, já que estavam desacostumados a apetrechos. Segundo Côrrea. (1994, p. 30):

para imitar o vento havia um índio que enchia a bochecha e soprava fragorosamente, com a cabeça para fora dos bastidores, enquanto outros, que imitavam diabos, rolavam no tablado. Aliás, também construía alçapões para os demônios (interpretados pelos índios) aparecerem ou sumirem.

Os cenários das representações, segundo Hessel e Raeders (1972), influenciavam nos conteúdos e na composição do auto. Eram três os tipos de cenário de representação: **1** – nas aldeias dos índios evangelizados ou semi-evangelizados (onde eram representados apenas os autos); **2** – nas cidades, dentro ou fora das igrejas, para a população em geral (nestes as finalizações aconteciam em cortejos ou procissões) e **3** – nas salas das escolas dos colégios (onde eram representados as comédias, tragicomédias e os autos).

A estrutura do teatro anchietano era feita de uma forma, que a representação coubesse não apenas em palco, mas também em torno dos aldeamentos e perto das igrejas. As representações duravam horas e, segundo Thomaz (1954), eram sempre realizadas à tarde, e

raramente à noite. Eram anunciadas com antecedência, provocando verdadeiros deslocamentos de massa humana e uma limpeza geral na vila e nas imediações do local de representação.

As representações, segundo Thomaz (1954,p. 77), causavam grande “alvorço” nos espectadores, de tal modo que, podemos dizer, nem piscavam nos momentos altos dos autos:

Os garotos estão com os olhos presos a um tablado enfeitado de fôlhas de bananeira. Lá, três de seus companheiros representavam uma cena de conversão: um, de blusa branca, é o Bem; outro, de blusa vermelha, é o Mal; e o terceiro, de blusa azul, puxado ora por um, ora por outro, é o jovem a dar os primeiros passos no caminho da conversão.

Nem os relâmpagos que riscam o céu o intimidam; nem os trovões com seus estrondos os assustam; nem ameaça de chuva grossa os amedronta. Eles estão todos muito interessados, fazendo teatro, e o O Bem puxa de cá, o Mal puxa de lá. O indiozinho de azul parece que vai ceder às tentações do pecado, mas ainda resiste. E ouve o que lhe diz o garoto de branco, que fala do céu e dos santos, e das maravilhas da virtude. O Bem vence. O jovem, antes indeciso, abraça-o. O menino de vermelho finge raiva e grita.

Chega, então, o clímax: entre palmas e gritos agudos dos assistentes o Bem derruba o Mal e conquista o jovem para Cristo. O Mal foge para o mato e, providente, volta sem a blusa vermelha, sua marca. Anchieta, sorridente, abraça os pequenos atores. Seu teatrinho é um sucesso. Os indiozinhos pedem bis, ele promete:

- Amanhã tem mais.”

Os atores indígenas, principalmente as crianças, segundo Hessel e Raeders (1972, p. 96), tomavam muito a sério o seu papel: “*têm muita graça, escreve um padre, em falar línguas peregrinas, máxime a castelhana*”. Por isso a apresentação dos autos anchietanos ficavam repletas de meninos, vestindo as roupas típicas das tribos, dançando e cantando na sua língua nativa, comoviam os próprios pais, estimulando-os a levar a vida de acordo com as leis cristãs.

Encontramos na obra “*Tratado da terra e gente do Brasil*”, do Padre Fernão Cardim (1939, p. 120), uma testemunha de encenações:

Os curumins, sc. Meninos [crianças índias], com muitos mólhos de frechas levantadas para cima, faziam seu motim, vinha com as mãos levantadas receber a benção do padre, dizendo em portuguez “louvado seja Jesus Cristo”. Outros saíram com uma dança d’escudos á portugueza, fazendo muitos trocados e dançando ao som da viola, pandeiro e tamborim e frauta, e juntamente representavam um breve diálogo, cantando algumas cantigas pastoris.

Segundo Pontes (1978, p. 29), se um estrondo, semelhante ao que acontecia na apresentação dos autos, sacode as platéias européias, pode-se imaginar o impacto ante os índios, pouco ou recentemente acostumados a tal apetrecho guerreiro, assim como o riso nervoso que se lhe seguiria: “*os espectadores a rir do próprio susto*”. Desta forma, o teatro foi aceito pelos povos pouco exigentes da Colônia, e tão carentes de diversões⁷; cumpriu seu engajamento dentro dos objetivos visados e esse engajamento, mais do que tudo, inscreve Anchieta como poeta dramático do Brasil.

7 Já que o teatro, para os índios, não era uma catequese. Mas sim um instrumento de diversão.

5 CONCLUSÃO

O teatro, como instrumento pedagógico, foi bem aproveitado por Anchieta. Ele soube se utilizar dos dados indígenas, para usá-los a favor do ensino pedagógico, e de certa forma trazer para perto de si os índios. Segundo Quirício Caxa (1965), biógrafo de Anchieta, os índios tinham um carinho por ele e se manifestavam abertos, para receber os ensinamentos passados pelos autos anchietanos:

lembram ser próprio da época o conhecimento enciclopédico da montagem mas juntamos a público novo aos atores novos – igualmente indígenas – e começaremos a perceber a presença de Anchieta. (PONTES, 1978, p. 85).

O objetivo de Anchieta, segundo Prado (1993, p. 15), ao escrever os autos no Brasil, era usar o teatro como um recurso didático, para que a catequese dos índios acontecesse.

Se por teatro entendemos espetáculos amadores isolados, de fins religiosos ou comemorativos, o seu aparecimento coincide com a formação da própria nacionalidade, tendo surgido com a catequese das tribos indígenas feita pelos missionários da recém fundada Companhia de Jesus.

O teatro em seus aspectos gerais (conteúdo e formato), segundo Toledo, Ruckstadter F. e Ruckstadter V. (2006, p. 37), serviu para cristianizar e modificar a cultura indígena: ridicularizando seus mitos e se utilizando deles próprios, sendo que o teatro era um elemento auxiliar na catequização dos índios brasileiros, efetivado sobre um público novo e desconhecido por Anchieta. Ou seja, ele escreveu os autos para o seu momento histórico e seu determinado público.

O teatro anchietano é um dos aspectos do grande projeto evangelizador dos jesuítas para o Brasil. Sendo assim, não pode ser analisado a não ser à luz da compreensão desse grande projeto evangelizador, dos padres jesuítas. Todos os recursos catequéticos e pedagógicos foram por eles usados. Anchieta escreveu peças com claros propósitos catequéticos. Mesmo assim, tais peças compuseram um importante quadro no processo de formação da literatura brasileira ao lado de seus poemas. (TOLEDO, RUCKSTADTER F. e RUCKSTADTER V., 2006, p. 37).

Os jesuítas vieram ao Brasil, segundo Baêta-Neves (1978), com a missão de construir uma cidade de Deus, em um espaço em que Ele não era conhecido. Os índios foram transformados em atores e catequistas de seus irmãos e tiveram sua capacidade ritual aproveitada por Anchieta. Atraiu os índios para a sociedade formada pelos cristãos e dentro desta sociedade lhes ensinou a palavra de um Deus desconhecido, introduzindo os princípios do cristianismo de uma maneira lúdica, aprimorando os costumes, conduzindo os espectadores e participantes a uma aceitação da moral cristã.: *“Trata-se, portanto, da idéia de tornar os índios “homens” (=civis) para fazê-los, depois, cristãos”*. (POMPA, 2003, p. 59).

Segundo Hessel e Raeders (1972, p. 97), o teatro anchietano foi antes de mais nada um teatro engajado, e destinado a um público tríplice: o indígena, a ser cristianizado; o colono, a ser reconduzido ao bom caminho e, o estudante, a ser educado. Foi também um teatro de *“propaganda por excelência”*, pois Anchieta se utilizou da arte dramática, para realizar a mais eficiente propaganda do idealismo católico. Com base nos dados, o teatro jesuítico é essencialmente brasileiro, pois ele funde duas culturas básicas no contexto nacional, mesmo que se tenha utilizado somente da técnica européia.

Deve-se considerar este teatro como essencialmente brasileiro, pois ele funde duas culturas, embora tenha escolhido a técnica hispano-portuguesa. Poreste título é lícito falar de implantação do teatro popular no Brasil. (FRÈNCHES, 1961, p. 70).

Segundo Frênces (1961, p. 11), o teatro jesuítico não era destinado a ensinar religião, mas a promover a cultura religiosa, vivência e moralidade cristã portuguesa.

A eficácia de uma obra sobre o público está intimamente ligada à sua contemporaneidade absoluta. As grandes épocas do teatro se fizeram com peças criadas no momento, na língua original da representação. Um autor de gênio escreve para ser ouvido, naquele instante, por um público ávido de reconhecer-se nos diálogos. Fugir dessa lei importa em trazer ao espetáculo outros valores que não são os da comunicação direta entre texto e platéia.

Anchieta, segundo Frênces (1961), era um estrangeiro, que trazia do centro civilizador o instrumento cênico, de alcance seguro na catequese. Mas, ao invés de impor na nova terra os padrões europeus, logo se afeiçãoou ao espírito indígena. Distanciou suas produções de qualquer molde preestabelecido, e não será exagero reconhecer o cunho da brasilidade em sua estrutura tosca e primitiva. O esforço de aculturação, nesse empreendimento gigantesco de trazer os índios para a crença cristã, moldou a forma de um novo veículo cênico, que não podia ser inteiramente autóctone, mas não se pautava por rígidas regras estrangeiras.

O teatro anchietano: um instrumento pedagógico jesuítico, foi produzido nesta nova terra – Brasil, não com uma intenção de teatro como arte-diversão, mas sim, como uma forma de ensinar, para além do quadro-negro, uma conduta cristã moldada em uma sociedade hispano-portuguesa.

Contudo, todo o momento introdutório do texto foi elaborado para demonstrar a contemporaneidade em que Anchieta e seus companheiros estavam inseridos e também a estrutura educacional pré-estabelecida, mas que foi reestruturada, a partir do povo, que aqui viviam.

O ritual do teatro anchietano congrega várias manifestações do índio: a dança, o canto, a boa fala, o gesto, ornamentos, temores, cerimoniais. E também manifestações portuguesas: Deus, Nossa Senhora, anjos, demônios, paramentos religiosos. A partir deste contexto, chegamos à idéia de tecido, onde encontramos numerosas linguagens, que se entrelaçam e criam uma única tessitura com fins pedagógicos. Transcrevendo Baêta-Neves (1978, p. 162):

a pedagogia [e/ou teatro] ensina além do saber dos livros: formas de comportamento, práticas econômicas, técnicas corporais, interdições, penalidades, etc. Enfim, é uma re-socialização [...] um grande projeto pedagógico total.

As representações teatrais jesuíticas do século XVI foram produzidas, principalmente por Anchieta, com o objetivo de persuadir os indígenas e os colonos, impondo a eles um comportamento mais adequado do ponto de vista da moral cristã. Entendendo os Autos como um método de apropriação dos signos indígenas capaz de transformar o imaginário do índio, no que ele próprio, como dito anteriormente, passa a se ver como cristão.

Os mistérios interpretados nos Autos cederam lugar à moralidade, de forma que a vida do ser indígena era decidida no embate entre as entidades. Nas representações o espectador era colocado diante um drama, a ser conduzido por homens e seres divinos.

Os personagens dispostos nos autos são ajustados aos costumes dos índios com acentuações positivas ou negativas: costumes, que pela visão jesuítica, demonstravam a riqueza e a beleza da cultura indígena, eram tratados, para se preservar e desenvolver os costumes. Já os que eram contrários à moral cristã pregada pelos jesuítas apareciam como invenções do demônio.

Porque não bastaria para o ensino da catequese apenas sermões. Eram necessárias representações, que falassem à compreensão e à sensibilidade dos índios, com base na materialização didática da divindade e da santidade, dos vícios e pecados, da salvação e do

castigo, em cenas vivas, com efeitos. As dramatizações exigiam movimentações impressionantes, diálogos em linguagens apropriadas.

No século XVII, segundo Sábato Magaldi (1962, p. 95), o Brasil foi marcado por acontecimentos conturbados, lutas internas e externas: contra os franceses no Maranhão, contra os holandeses na Bahia e Pernambuco e nas lutas entre os colonos e os jesuítas em São Paulo. Nesse contexto, o teatro não produziu nada significativo, a não ser incorporar aos textos acontecimentos políticos e sociais: *“sob as novas condições sociais do país, o teatro catequético dos jesuítas perdeu sua importância, já que os nativos tinham que enfrentar os invasores da França e Holanda modificando o panorama calmo que dominava até então”*.

O projeto pedagógico jesuítico, principalmente o teatro, não chegou a ser concluído, por conta da expulsão dos jesuítas. Desta forma, uma coisa nos parece correta pensar: após este período jesuítico a historiografia do teatro brasileiro ficou com um grande vazio, que segundo Magaldi (1962), durou cerca de dois séculos.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos da História Colonial (1500-1800)**. Livraria Briguet, 1969.

ACOSTA, José de. **História Natural y Moral de Las Índias**. Espanha: Dastin, 2003.

AGNOLIN, A. Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. **Revista de História**, v.144, p. 19-71, 2001.

ANCHIETA, J. **Diálogo da Fé**. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. de. **Teatro de Anchieta**. São Paulo: Loyola, 1977

_____. **Poesias**. São Paulo: Comissão do IV Centenário, 1954.

AZEVEDO, J. L.de. **Épocas de Portugal Econômico: Esboços de História**. Lisboa: Clássica, 1973.

BAÊTA-NEVES, L. F. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

BARROS, J. de. **Panegíricos**. Lisboa: Sá da Costa, 1937.

BELLINI, L. Notas sobre Cultura, Política e Sociedade no Mundo Português do Século XVI. **Revista 7 Tempo**.Bahia, 1999.

BITTAR, M. e FERREIRA Jr, A. Pluralidade linguística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. **Revista Educação e Sociedade**, v. 25, n. 86. Campinas, Abr. 2004.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CAETANO, Marcello J. das N. A. **História do direito português: 1140-1495**. Lisboa: Verbo, 1981.

CARDIM, Fernão. **Tratado da Terra e Gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Nacional, 1939.

CARDOSO, Pe.. Armando. **O bem-aventurado Anchieta**. São Paulo: Loyola, 1982.

CARVALHO Jr, A. C. **Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa**. (Dissertação de Mestrado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, 2005.

CASTRO, Fernando P. de S. J. **Crônica da Igreja no Brasil: Período Pré-anchietano (1500-1553)**. Rio de Janeiro: ABC, 1937.

CAXA, Q. **Breve relação da vida e morte do Pe. José de Anchieta**. São Paulo: Obelisco, 1965.

CORREA, R.S.P. O teatro colonial brasileiro. In: Nuñez, C.F.P. da (org). **O teatro através da história, v. II**. - O teatro brasileiro. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 1994.

CORTEZÃO, Jaime. **História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Porto: Litografia Naci, 1923, v. III.

CRUZ, A. **O porto nas navegações e na expansão**. 2ª ed. Lisboa: ICALP, 1983.

FERNANDES, Francisco A. M. **A Comunicação na Pedagogia dos Jesuítas na era colonial**. São Paulo: Loyola, 1980.

FRANCA, Pe. Leonel S.J. **O Método Pedagógico dos Jesuítas**. O “*Ratio Studiorum*”. Rio de Janeiro: AGIR, 1952.

FRANZEN, B. V. Anchieta e a ação missionária dos colégios jesuíticos no Brasil – século XVI. In: Artigos apresentados no congresso internacional **Anchieta em Coimbra**: Colégio das artes da Universidade (1548-1998). Edição Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2000.

FRÈNCHES, Claude-Henri. **Le Théâtre du P. Anchieta**. Annali Sez. Romanza III, I Instituto Universitario Orientale, Napoli, 1961.

FREYRE, G. **Casa-grande & Senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 34ª ed., Rio de Janeiro: Record, 1998.

GAMBINI, R. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena.** Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GÂNDAVO, P. de. M. **Tratado da terra do Brasil.** História da Província de Santa Cruz. São Paulo: Edusp, 1980.

GRUZINSKI, S. **O pensamento mestiço.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HANDELMANN, H. **História do Brasil.** Rio de Janeiro: Itatiaia, 1931.

HERNANDES, Paulo R. **O teatro de José de Anchieta: Arte e Pedagogia no Brasil Colônia.** (Dissertação de Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, 2001.

HESPANHA, A. M. A família. In: MATTOSO, J. (org). **História de Portugal.** Lisboa: Editorial Estampa, 1993, v.4.

HESPANHA, M.; SILVA, A. C. N. A Identidade Portuguesa. In: MATTOSO, J. (org). **História de Portugal.** v. 4, Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

HESPANHA, M.; XAVIER, A. B. A Representação da Sociedade e do Poder. In: MATTOSO, J.(org). **História de Portugal.** v. 4., Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

HESPANHA, M. Fundamentos Antropológicos da Família de Antigo Regime: Sentimentos Familiares. In: MATTOSO, J.(org). **História de Portugal.** v. 4, Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

HESSEL, L.; RAEDERS, G. **O teatro jesuítico no Brasil.** Porto Alegre: Editora da URGs, 1972.

HOONAERT, E.; AZZI, R. **História da Igreja no Brasil.** 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1979.

KOSHIBA, L.; PEREIRA, D.M.F. **História do Brasil.** 5ªed., São Paulo: Atual, 1987.

LEITE, S. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil.** São Paulo: Comissão do IV Centenário, 1954. 3 vols..

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1950, vols. I e II.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

MAGALDI, S. **Panorama do teatro brasileiro**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

MAGALHÃES, J. R. Os Equilíbrios Sociais do Poder. In: MATTOSO, J.(org) **História de Portugal** , v. 4, Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

_____. A Estrutura das Trocas. In: MATTOSO, J.(org) **História de Portugal**. V.4, Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

_____. As Estruturas Políticas de Unificação. In: MATTOSO, J.(org) **História de Portugal**. v. 4, Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

MAGALHÃES, Couto de. **O Selvagem**. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1975.

MARTINS, M. de L. de Paula. **Anchieta**. São Paulo: Assunção, s.d.

MASSIMI, Marina. **Representações acerca dos índios brasileiros em documentos jesuítas do século XVI**. *Memorandum*, 5, 69-85, 2003. www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigo05/massimi03.htm. Acesso em 15 de abr. de 2007.

MILLER, R.F. **Os jesuítas: seus segredos e seu poder**. Porto Alegre: Globo, 1949.

MONTEIRO, J. M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREAU, F. E. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Anna Blume, 2003.

NÓBREGA, Manuel. **Cartas do Brasil e mais escritos**. Coimbra: Universidade, 1955.

PAIVA, J. M.(org). **Educação, História e Cultura no Brasil Colônia**. São Paulo: Arké, 2007.

PALACIN, L. **Sociedade Colonial (1549-1599)**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1981.

PISNITCHENKO, O. **A arte de persuadir nos Autos religiosos de José de Anchieta**. (Dissertação de Mestrado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, 2004.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

PONTES, J. **Teatro de Anchieta**. Rio de Janeiro: MEC, Serviço Nacional de Teatro, 1978.

PRADO, D. A. **Teatro de Anchieta a Alencar**. 1993.

PRADO Jr., C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 4ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1953.

RAMINELLI, R. **Imagens da Colonização**. São Paulo: EDUSP, 1996.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a evolução e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos Araújo (orgs). **A fundação do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992.

SILVA, Maria.B.N. **História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa: Colibri, 1999.

SOARES, Lenin C. O jesuíta: um tradutor de dois mundos. Mneme – **Revista Virtual de Humanidades**, n.10, v.5, abr/jun.2004 www.seol.com.br/mneme. Acesso em: 15 set.2007.

SOUZA, E. J. G. **O teatro no Brasil**. v.2, Rio de Janeiro: MEC, Instituto Nacional do Livro, 1969.

THOMAZ, Joaquim. **Anchieta**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1954.

TOLEDO, C.A; RUCKSTADTER, F.M; RUCKSTADTER, V.C.M. O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI. In: LOMBARDI, J.C.; SAVIANI, D.; NASCIMENTO, M.I.M (orgs). **Navegando pela História da Educação Brasileira**. Campinas: FAE – HISTEBR, 2006.

TORRES, M.M. J. **“Diferença” versus “alteridade”**: a invenção do teatro jesuítico da missão (Brasil, séc.XVI). VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2004.

VAINFAS, R. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1977.

VIOTTI, Pe. H. A. **Anchieta, o apóstolo do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1968.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.