

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

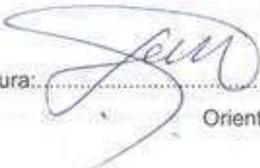
**A Educação Jesuítica no Brasil Colonial e a Pedagogia de Anchieta:  
Catequese e Dominação**

Autor: Patricia Carmello Nolasco  
Orientador: Sergio Eduardo Montes Castanho

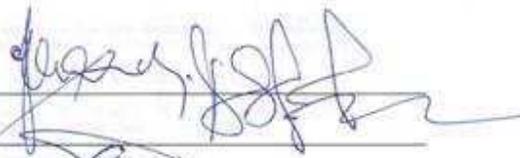
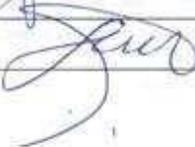
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Patricia Carmello Nolasco e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data:

Assinatura:.....

  
Orientador

COMISSÃO JULGADORA:

  
\_\_\_\_\_  
  
\_\_\_\_\_

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca  
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Nolasco, Patrícia Carmello.  
N712e A educação jesuítica no Brasil colonial e a pedagogia de Anchieta : catequese  
e dominação / Patrícia Carmello Nolasco. -- Campinas, SP: [s.n.], 2008.

Orientador : Sérgio Eduardo Montes Castanho.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade  
de Educação.

1. Anchieta, José de, 1534-1597. 2. Catequese. 3. Jesuítas – Educação.  
4. Educação – Brasil – História - Período colonial, 1500-1822. I. Castanho,  
Sérgio Eduardo Montes. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de  
Educação. III. Título.

08-003/BFE

**Título em inglês :** The jesuit education in Brazil colonial and pedagogy of Anchieta: catechesis and domination  
**Keywords:** Anchieta, Jose, 1534-1597 ; Catechesis ; Jesuit - Education ; Education- Brazil- History- Colonial  
period, 1500-1822.

**Área de concentração:** Filosofia, História e Educação

**Titulação:** Mestre em Educação

**Banca examinadora:** Prof. Dr. Sérgio Eduardo Montes Castanho (Orientador)

Prof. Dr. José Claudinei Lombardi

Prof. Dr. Amarílio Ferreira Júnior

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mara Regina Martins Jacomeli

**Data da defesa:** 26/02/2008

**Programa de pós-graduação :** Educação

**e-mail :** patinolasco@hotmail.com

Dedico este trabalho à minha filha Clara.

## ***AGRADECIMENTOS***

*Agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Sérgio Eduardo Montes Castanho por esta oportunidade e por sua confiança no meu trabalho.*

*Agradeço ao Prof. Dr. José Claudinei Lombardi (Zezo) e ao Prof. Dr. Amarílio Ferreira Júnior por fazerem parte de banca e por contribuírem com seu conhecimento para a concretização desta dissertação.*

*Agradeço aos meus amigos Romeu, Sônia, Jussara e Leandro pela paciência de terem compartilhado comigo os momentos de diálogo acerca do tema escolhido, onde conseguimos trocar idéias para que elas pudessem ser expostas no papel.*

*Agradeço as bibliotecárias da Vila Kostka: Rosângela e Cidinha por terem facilitado o acesso às fontes de pesquisa utilizadas nesta dissertação.*

*Agradeço a meus pais pelo apoio incondicional durante todo o processo de elaboração deste trabalho.*

*Enfim, agradeço a todos que direta ou indiretamente, contribuíram e ajudaram-me com suas sugestões..*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
<b>1 O MODELO ECONÔMICO E A SUPERESTRUTURA DA COLÔNIA NO SÉCULO XVI .....</b>	<b>16</b>
<b>2 A OBRA DE ANCHIETA NA PRÁXIS CATEQUÉTICA.....</b>	<b>37</b>
2.1 A ELIMINAÇÃO DOS ELEMENTOS HERÉTICOS E PAGÃOS: PROTESTANTISMO E CULTURA INDÍGENA.....	43
2.2 AUTOS ANCHIETANOS: MECANISMOS DE DOMINAÇÃO A SERVIÇO DA CATEQUESE.....	54
<b>3 A MISSÃO EVANGELIZADORA JESUÍTICA E A EDUCAÇÃO NA COLÔNIA DO SÉCULO XVI.....</b>	<b>89</b>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
FONTES PRIMÁRIAS IMPRESSAS.....	112
REFERÊNCIAS GERAIS.....	117

## RESUMO:

O presente estudo analisa a ação catequética jesuítica na colônia portuguesa do século XVI por meio de algumas obras do Padre José de Anchieta, e salienta o fato de que a educação no Brasil teve início com a catequese.

Neste período a catequese, a educação e a colonização aconteciam juntas no sentido de atender aos interesses metropolitanos. A colonização, enquanto posse e exploração da terra. A educação, através da aculturação dos povos dominados pela catequese.

A ação jesuítica fez parte da empresa colonial e esta, por sua vez atuou como instrumento de acumulação primitiva de capital. Trata-se do movimento de transição do feudalismo para o capitalismo na Europa e que na colônia teve que criar condições de sustentação, levando em conta suas especificidades.

A obra de José de Anchieta atuou no sentido de tornar possível a aculturação dos povos primitivos habitantes das terras recém-descobertas favorecendo a vitória do modelo econômico europeu na América.

Para tal, era impossível que houvesse tolerância com os costumes indígenas. Anchieta agiu por meio de sua obra contra os elementos culturais dos índios. Costumes que eram incompatíveis com o modo de vida dos europeus. Era preciso, em nome de deus e do rei, destruir toda a base da cultura indígena de forma radical, pois ela não compactuava com a lógica de circulação de riquezas e de acumulação de bens, essência do empreendimento colonizador.

A pedagogia de Anchieta através de sua obra (o teatro, a poesia e o catecismo), consistia em desenvolver algumas estratégias que agissem além das escolas para ensinar os fundamentos da fé aos seus alunos. Desta forma conseguiu realizar a sujeição e a dominação dos povos nativos.

O Primeiro século de colonização do Brasil foi a “preparação de terreno” para o que viria a se configurar como educação durante todo o período colonial, e o período quinhentista foi o palco de atuação da missão evangelizadora jesuítica na colônia, e trazia no seu bojo um caráter educacional e evangelizador.

Neste trabalho, a catequese foi compreendida como “uma educação das almas”, utilizada a serviço do projeto colonizador europeu e foi essencial na formação da sociedade colonial brasileira. Os mecanismos utilizados nessa empreitada foram os recursos da força do discurso presentes no teatro, na “Doutrina Cristã” e na poesia anchietana, que eram apresentadas como representação de mundo aos gentios.

## ABSTRACT:

The present study analyses the Jesuitic catechetical action in the XVI century Portuguese colony through some works of the Priest José de Anchieta considering that Education in Brazil began by catechesis.

In this period, catechesis, education, and colonization were happening together to meet metropolitan interests: the colonization while land possession and exploitation; the education through the people acculturation dominated by catechesis.

The Jesuitical action was part of the colonial enterprise and the colonial enterprise acted as part and instrument of primitive capital accumulation. It is related to the transition movement from Feudalism to Capitalism in Europe, which was responsible for the creation of supporting conditions, taking into account its features.

The work of José de Anchieta acted in the sense of making possible the acculturation of the primitive inhabitants from the newly discovered lands favoring the victory of the European economic model in America.

To that end, it was impossible to have tolerance with the native customs. Anchieta acted in his work against the cultural elements of the Indians which were incompatible with the European way of life. In the name of god and of the king, it was necessary to destroy the whole basis of the indigenous culture in a radical way, since it did not match with the logic of wealth circulation and goods accumulation, the essence of the colonizing undertaking.

The pedagogy of Anchieta through his work (the theater, the poetry, and the catechism) consisted in developing countless strategies that were beyond the schools to teach the fundamentalism to his pupils. By this way, he managed to achieve the subjection and the domination of these people.

The first century of Brazil's colonization prepared the ground for what was to be set like education during the whole colonial period and it was also the scene of the evangelizing Jesuitical mission in the colony, which brought along an educational and evangelizing character.

In this work, catechesis was understood as "an education of souls", used as a tool for the European colonizing project and it was essential in the formation of the Brazilian colonial society. The mechanisms used in this commission were the resources from the power of the speech present in the theater, in the "Christian Doctrine", and in the Anchieta's poetry, shown as a world representation to the heathens.

## INTRODUÇÃO

Estamos nesta nova povoação de catecúmenos, chamada Piratininga, onde o Senhor, por sua misericórdia e bondade infinita, quer trazer algumas destas ovelhas perdidas ao rebanho de sua Igreja. E isto com não pequeno trabalho, que com eles temos, pregando-lhes continuamente e atraindo-os por quantas vias podemos, porque é gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana. Disso, pela bondade de Deus, temos apartado a estes. E contudo tão arraigado têm o costume de beber e cantar seus cantares gentílicos, que não há remédio para os desviar de todo de tais coisas. De sorte que, muitas vezes nos dão muita tribulação, e principalmente depois que tornara da guerra, ocasião em que muitos deles se foram daqui para se ver livres de nós outros, que nunca deixamos de os importunar a que larguem de todo os seus maus costumes. (ANCHIETA, 1984, p. 60)<sup>1</sup>.

O presente estudo procurará analisar o período da descoberta e da colonização do território brasileiro, além de sua respectiva incorporação como parte da expansão do capitalismo em sua forma primitiva (marcado pela violenta acumulação de capital nas colônias como suporte para tal expansão) e tratará também do processo de europeização da recém-descoberta América e dos desdobramentos deste acontecimento.

Neste trabalho a educação ocupa um papel central como estratégia para assegurar a implantação do modelo econômico por via da aculturação dos povos recentemente encontrados nas novas terras. Assim, a educação deve ser considerada como articulada aos momentos de desenvolvimento social, cultural, econômico, político e religioso do período e à expansão dos mecanismos de dominação do capitalismo no Brasil neste período.

Procurou-se neste trabalho entender como a atuação educacional dos religiosos, através da catequese, utilizando – entre outras estratégias discursivas – o artifício da alegoria anchietana como mecanismo de persuasão, atendeu aos interesses integrais da colonização. Deve-se também levar em conta que as culturas dos

---

<sup>1</sup> A citação em questão faz parte de uma carta que José de Anchieta escreveu a Inácio de Loyola em agosto de 1554.

européus e dos indígenas, sendo estes o foco principal dos jesuítas em sua pregação na primeira metade do século XVI, chocaram-se. Mas esse conflito cultural não impediu a hegemonia européia. Fez-se o que se pode para assegurar o êxito do projeto colonial tanto no terreno cultural, através da educação e da catequese, quanto na área social, por meio de mecanismos de repressão, como os aldeamentos.

A atuação dos jesuítas deu-se, em grande medida, pela catequese, pelo discurso e pela utilização do lúdico e do alegórico em sua prática pedagógica. A alegoria enquanto modalidade do discurso, enquanto metáfora ampliada, faz com que aquilo que não é possível ser transmitido de forma literal torne-se inteligível através da arte. O recurso da alegoria mostra-se uma forma bastante eficiente para transmitir informações, padrões e valores que o discurso ideológico incorpora para se tornar, desta maneira, o discurso hegemônico em que a imagem e a palavra falada são seu instrumento vital.

Segundo o dicionário Aurélio, a palavra **alegoria** significa:

Exposição de um pensamento sob forma figurada. Ficção que apresenta uma coisa para dar idéia de outra. Sequência de metáforas que significam uma coisa nas palavras e outra no sentido. Obra de pintura ou de escultura que representa uma idéia abstrata por meio de formas que a tornam compreensível. Simbolismo concreto que abrange o conjunto de toda uma narrativa ou quadro, de maneira que a cada elemento do símbolo corresponda um elemento significado ou simbolizado. (FERREIRA, s/data, p.80).

A alegoria (grego *allós* = outro; *agourein* = falar) diz *b* para significar *a*. A retórica antiga a constitui, teorizando-a como modalidade da elocução, isto é, como *ornatus* ou ornamento do discurso. Não se pode falar de simplesmente “alegoria”, porque há *duas*: uma alegoria construtiva ou retórica, uma alegoria interpretativa ou hermenêutica. [...] Ela é um procedimento construtivo, constituindo o que a Antigüidade greco-latina e cristã continuada pela Idade Média, chamou de “alegoria dos poetas”: expressão alegórica, técnica metafórica de representar e personificar abstrações. A “alegoria dos teólogos” recebendo muitas vezes as denominações de figura, figural, tipo, antítipo, tipologia, exemplo. A “alegoria dos teólogos” não é um modo de expressão verbal retórico-poética, mas de interpretação religiosa de coisas, homens e eventos figurados em textos sagrados [...] Genericamente, a alegoria dos poetas é uma semântica de palavras, apenas, ao passo que a dos teólogos é uma “semântica” de realidades supostamente reveladas por coisas, homens e acontecimentos nomeados por palavras. (HANSEN, 2006, p 7-9).

O presente trabalho parte do princípio de que a mensagem religiosa chegou até os habitantes da colônia através do discurso ideológico para transmitir uma visão de mundo, utilizando como mecanismo de ação o lúdico e o alegórico. Tal processo pode e deve ser entendido como sendo as primeiras atuações pedagógicas na colônia, e mesmo que as instituições escolares não estejam aqui sendo abordadas, esta análise não ignora a existência das primeiras escolas na colônia do século XVI.

A inserção do Brasil no chamado mundo ocidental deu-se, assim, por meio de um processo envolvendo três aspectos intimamente articulados entre si: a colonização, a educação e a catequese. (SAVIANI, 2007. p. 26).

Amarílio Ferreira Junior e Marisa Bittar defendem a idéia de que a catequese em geral deve ser considerada como educação, uma vez que mesmo sem existir uma escola institucionalizada nos moldes conhecidos na atualidade, foram criadas na época as casas de bê-á-bá, pois era fundamental iniciar os índios nos rudimentos das primeiras letras:

As casas de bê-á-bá foram instituídas pelos jesuítas em 1549, no mesmo ano da chegada do padre Manoel da Nóbrega e dos seus cinco companheiros. Entre eles desembarcou aquele que seria considerado o “primeiro mestre-escola do Brasil”: Vicente Rijo (Rodrigues). Na “escola” organizada pelo padre Vicente, em Salvador, os primeiros “alunos” foram as crianças mamelucas. Elas eram bilíngües, pois falavam o tupi da mãe e entendiam o português do pai. Nóbrega, na primeira carta ao provincial de Portugal, afirmava que: “Ho Irmão Vicente Rijo insina há doutrina aos meninos cada dia, e também tem escola de ler e escrever”. Mas Rijo não ensinava apenas às crianças: a sua “escola de ler e escrever” também era freqüentada pelos índios adultos. Nóbrega, na mesma missiva de abril de 1549, noticiava que “hum dos principaes (caciques) delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo. (FERREIRA Jr; BITTAR, 2004, p. 2-3).

Não se deve deixar de citar ainda, a importância dos destinatários da mensagem religiosa, em especial, as crianças, alvo essencial na implantação da catequese:

[...]Visto o que, nosso principal fundamento está na doutrina das crianças, as quais lhes ensino a ler, escrever e cantar. A estas trabalhamos por ter debaixo de nossa mão, para que depois venham a suceder no lugar de seus pais, formando um povo de Deus.

(ANCHIETA, 1984, p. 60).

A principal estratégia utilizada para a organização do ensino, tendo em vista o objetivo de atrair “os gentios”, foi agir sobre as crianças. Para isso se mandou vir de Lisboa meninos órfãos, para os quais foi fundado o Colégio dos Meninos de Jesus da Bahia e, depois, o Colégio dos Meninos de Jesus de São Vicente. Pretendia-se, pela mediação dos meninos brancos, atrair os meninos índios e, por meio deles, agir sobre seus pais, em especial os caciques, convertendo toda a tribo para a fé católica. (SAVIANI, 2007. p.43).

Quando se fala em “educação” no período colonial é natural que se pense imediatamente no currículo ou na organização escolar, em especial no caso dos jesuítas, que foram responsáveis pelas primeiras escolas na colônia e tiveram o respaldo da Coroa Portuguesa para tal. É inegável que os inicianos exerceram um importante papel na ação pedagógica durante o período colonial. Entretanto, o presente estudo não abordará os colégios e seminários nem tampouco o método pedagógico dos jesuítas contido no *Ratio Studiorum*.<sup>2</sup>

Desta forma, é importante deixar claro que esta pesquisa volta-se com maior intensidade à “educação das almas”, essencial na formação da sociedade colonial brasileira, e aos mecanismos primordiais desta empreitada: os recursos da força do discurso presentes no teatro, na doutrina cristã e na poesia anchietana, que buscavam apresentar uma nova visão de mundo fazendo uso da catequese.

Fundamental também é analisar a intenção desse discurso, sua forma de compreender o mundo e os interesses nele implícitos. O que a catequese queria combater? Os jesuítas estavam lutando contra o quê?

Diante desse quadro, Alfredo Bosi aponta algumas “linhas cruzadas” inseridas na colonização, ou seja, um processo dialético, que se traduz, entre outros elementos, na disputa pelo nativo que se via entre a cruz e a espada. Tratava-se de

---

<sup>2</sup> As primeiras normas de estudos da Companhia foram as *Constituições*, cuja quarta parte lhes é toda consagrada. Depois de Santo Inácio e da prova prática dos colégios, organizou-se o célebre *Ratio Studiorum*, verdadeiro código pedagógico dos jesuítas. O primeiro esboço do *Ratio* data de 1586, sendo consultados homens sábios e experimentados no ensino. Imprimiu-se como manuscrito, em 1591, e promulgou-se, depois da impressão definitiva, como lei geral da Companhia de Jesus, no dia 8 de janeiro de 1599.

Havia, além do *Ratio Studiorum*, certas ordenações adaptadas aos diversos papéis, pedidas pelas circunstâncias locais. Vê-las-emos, bem como o estabelecimento das três faculdades de Letras Humanas, Artes e Teologia, ciclo geral dos estudos na Companhia de Jesus, ciclo longo, porque, num jesuíta, a ciência é absolutamente necessária, quase tão necessária como a virtude. No Brasil, nos colégios propriamente ditos, devia haver, por direito, algumas aulas de ensino secundário, pelo menos Gramática ou Humanidades. Fora dos colégios existia nas casas, espalhadas pelas capitânicas, escola de ler, escrever e cantar. Mas este ensino primário pode e deve considerar-se prolongamento da catequese. (LEITE, 2004, v.1, cap.1, p.29)

projetos aparentemente distintos, porém complementares: o primeiro representado pela Companhia de Jesus, objetivando salvar a alma dos gentios e concretizar o que pretendia a Contra-reforma; o segundo, representado principalmente pelos porta-vozes do sistema mercantil, interessado no corpo desses indígenas para o trabalho.

A ambigüidade encontrada no bojo dessa questão foi aquela em que se fundamentou o discurso do cristianismo romano aplicado pela Companhia de Jesus; enquanto os jesuítas “protegiam” o índio através dos aldeamentos e dos ensinamentos cristãos, estabelecendo com ele uma relação quase paternalista, o mesmo cristianismo se impunha baseando-se em ameaças de punição divina e criando uma atmosfera de medo do castigo.

Estranha religião meio barroca, meio mercantil! Religião que acusa os vencedores, depois entrega os vencidos à própria sorte. Religião que abandona o verbo divino, frágil, indefeso às manhas dos poderosos que deles saqueiam o que bem lhes apraz. (BOSI, 2002, p.35).

A afirmação a seguir faz parte da obra *O Teatro Jesuítico no Brasil*, datada de 1972, e mostra uma visão do caráter atribuído aos jesuítas: uma espécie de salvadores que lutariam contra os colonos para manter a integridade dos índios, e precisavam, com urgência, fazer com que estes aderissem ao modo de vida cristão europeu.

Enquanto os mandatários da Coroa estabeleciam postos e feitorias ao longo da costa, uma costa que parecia sem limites, antes de internar-se no desconhecido de um território que parecia sem fundo, os jesuítas missionários da fé, esforçavam-se por estabelecer contato com os pobres indígenas, bárbaros e pagãos. (HESSEL; HAEDERS, 1972, p. 13).

Tratar da educação no contexto da citação acima parece bastante pertinente. Os padres jesuítas foram os primeiros a ensinar humanidades, gramática, retórica e filosofia aos filhos dos principais. Foram os precursores nas primeiras atuações educacionais no meio da Mata Atlântica, em seus aldeamentos, nos pátios das capelas dedicadas em geral aos padroeiros das vilas – que posteriormente se tornariam cidades - antes mesmo das primeiras escolas no Brasil e ainda concomitantemente à elas durante o século XVI. Isto significa que “a cruz e a espada” acabaram por se fundir num único projeto.

Estes, entre os quais vivemos, entregam-nos de boa vontade os filhos para serem ensinados, os quais depois, sucedendo a seus pais poderão constituir um povo agradável a Cristo. Na Escola, muito bem ensinados pelo mestre Antônio Rodrigues, encontram-se 15 já batizados e outros, em maior número, ainda catecúmenos. Os quais, depois de rezarem de manhã as ladainhas em coro na Igreja, a seguir à lição, e de cantarem à tarde a Salve Rainha, são mandados para suas casas; e todas as sextas feiras fazem procissões com grande devoção, disciplinando-se até o sangue. (ANCHIETA, 1984, p. 68).

É interessante levantar a seguinte questão: as ideologias são produzidas para apaziguar os conflitos e criar o consenso dentro de uma sociedade. O processo educacional no Brasil foi constantemente utilizado pela classe dominante como um dos principais instrumentos para estabelecer ideologicamente uma ordem hegemônica. Para compreender como ocorreu o início desse processo que se perpetua até os dias atuais, e que resultou numa educação excludente e elitista, é imprescindível buscar historicamente suas raízes.

Tal busca só fará sentido enquanto análise histórica do processo educacional no Brasil, se houver a compreensão de que a educação na Colônia foi iniciada com os jesuítas no século XVI pela catequese. Pretende-se, portanto, enfatizar a atuação dos missionários, e neste caso, enfocando a prática pedagógica do Padre Anchieta em algumas de suas obras, e dos interesses que estavam sendo representados pelos porta-vozes da catequese, já que no discurso anchietano parecia ser prioridade o bem-estar dos índios ao executar com tamanho empenho a inserção dos gentios no modo de vida católico e europeu, chegando, muitas vezes, a dar até a impressão de que ele se confrontava com os interesses metropolitanos em defesa dos indígenas. Entretanto, a situação de resignação a que os índios eram submetidos, por via da aculturação, acabou sendo fator determinante, para que os interesses e a vitória do sistema capitalista comercial fossem consolidados.

Aculturar um povo, se traduziria, afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, adaptá-lo tecnologicamente a um certo padrão tido como superior. (BOSI, 2002, p.17).

A natureza do tema da presente dissertação, portanto, parte da premissa de que a catequese e a educação caminharam juntas num único sentido: o de concretizar a colonização das novas terras conquistadas

O projeto de colonização abarca, de forma articulada, mas não homogênea ou harmônica, antes dialeticamente, esses três momentos representados pela colonização propriamente dita, ou seja, a posse e exploração da terra subjugando os seus habitantes (ou íncolas); a educação enquanto aculturação, isto é, a inculcação nos colonizados das práticas, técnicas, símbolos e valores próprios dos colonizadores; e a catequese entendida como a difusão e conversão dos colonizados à religião dos colonizadores (SAVIANI, 2007, p.29).

Para concretizar o que pretendia o empreendimento colonizador era necessário que houvesse um interesse uno, uma força maior movida por objetivos comuns que começaram a constituir uma unidade no início do século XV.

Os colonizadores tinham diante de si obstáculos bastante práticos: toda a Europa ocidental passava por um processo de mudança na sua forma de produzir riquezas e o novo mundo que os colonizadores encontraram era muito diferente do europeu, o que dificultava a implantação do modelo econômico determinado pela metrópole.

Isto posto, pode-se dizer que a colonização estava fundamentada num tripé: Igreja Católica Apostólica Romana+ Monarquia Centralizada Lusitana+ Burguesia Mercantil, compondo o que Gramsci denominou Bloco Histórico.

O estudo das relações entre estrutura e superestrutura é o aspecto essencial da noção de bloco histórico. Gramsci, porém jamais concebeu tal estudo sob a forma da primazia de um ou outro elemento desse bloco, como freqüentemente consideram alguns de seus estudiosos[...]O ponto essencial das relações estruturas-superestruturas reside, na realidade, no estudo do vínculo que realiza sua unidade. Gramsci qualifica tal vínculo de orgânico. Ora, esse vínculo orgânico corresponde a uma organização social concreta: se considerarmos um bloco histórico, isto é, uma situação histórica global, distinguimos aí, por um lado, uma estrutura social – as classes que dependem diretamente da relação com as forças produtivas – e, por outro lado, uma superestrutura ideológica e política. O vínculo orgânico entre esses dois elementos é realizado por certos grupos sociais cuja função é operar não ao nível econômico, mas superestrutural: os intelectuais. (PORTELLI, 1977, p.15).

Uma das lógicas fundamentais do capitalismo é que ele é sinônimo de civilização. O processo civilizatório foi a força motriz para que ele se instalasse em sua fase mercantil quando se estendeu para as colônias. Segundo Mello, não existe capitalismo isoladamente, ele pressupõe, além da acumulação, a mundialização. Sendo assim, o colonialismo serviu de suporte para a expansão do mercantilismo.

Nunca houve capital (ismo) em escala apenas local ou nacional. O modo capitalista de produção se confunde, enquanto devir, desde as suas origens, com a constituição de um mercado alargado e dinâmico, sendo o movimento de mundialização progressiva desse padrão civilizatório o combustível de todo o processo. (MELLO, 2001, p.21-22).

Em relação à questão superestrutural dentro do bloco histórico durante o período abarcado neste trabalho, pretende-se deixar claro que, ideologicamente, todos os indivíduos de todo o mundo deveriam fazer parte do “todo”. Esta lógica: capitalismo = civilização, era sobremaneira legitimada pela Igreja Católica e conseqüentemente pelo jesuitismo.

Os elementos culturais dos dominados eram incompatíveis com o modo de vida dos dominadores. Disso resultou a necessidade de destruir o inaceitável, pois os índios viviam em pecado. Na colônia, entre os índios, as manifestações de pecado eram extremamente abundantes aos olhos dos missionários e não era possível existir catequese bem sucedida se houvesse tolerância com os costumes gentílicos das tribos.

Era preciso, em nome de Deus e do Rei, destruir toda a base da cultura indígena de forma radical, pois ela não compactuava com a lógica de circulação de riquezas e de acumulação de bens, que eram a essência do empreendimento colonizador.

Foi justamente aí que a Igreja católica atuou: destruindo esses costumes e implantando a hegemonia dos costumes eurocêntricos, católicos e mercantis. Agiu contra os costumes indígenas para descaracterizá-los baseada nos mandamentos da Igreja. A Companhia de Jesus enviou missionários para impor o catolicismo, impedindo que protestantes se instalassem nas colônias, e salvando as almas dos gentios, já que estas questões funcionavam como empecilho para o êxito do capitalismo na América.

O Padre Anchieta foi um importante representante da Contra-Reforma e do projeto colonizador nas terras brasílicas. Foi contra os elementos culturais fundantes da organização social indígena que ele trabalhou. Suas obras refletem muito bem a noção de resignação diante de Deus que ele queria mostrar aos índios. Para tal, escreveu um catecismo, a *Doutrina Cristã*, em tupi e português:

Só Deus é coisa grande,  
 é o nosso criador,  
 é o criador de todas as coisas.  
 P. Tu crês firmemente em teu coração?  
 R. eu creio.

O mesmo Deus aos batizados que  
 foram bons os levará para o céu  
 para sempre. Mas aos não batizados,  
 os mandará ao fogo do diabo  
 para sempre; e aos batizados que  
 foram pecadores também  
 os lançará ao fogo do diabo.  
 P. Tu crês?  
 R. Eu creio.

É um só esse Deus,  
 sendo também três pessoas:  
 chamadas Pai, Filho e Espírito Santo.

Mas Deus tomou nossa carne:  
 concebendo-se como criança, como  
 nós, nascendo do seio de sua mãe;  
 deveras, depois de crescido, deixou-se  
 matar morrendo por nós, para que nossa alma vá para o céu.  
 P. Todas estas minhas palavras tu crês?  
 R. Todas.

Não pode alguém ir para o céu,  
 Junto de Deus, sem ser batizado.  
 Por isso a gente molha alguém com  
 água batizando-o, antes de ele ir  
 para o céu.  
 P. Tu queres batizar-te?  
 R. Eu quero.

A gente detesta muito seus  
 pecados, antes de batizar-se,  
 lançando-os fora, sem  
 querer voltar a eles.  
 P. Tu detesta teus atos passados?  
 R. Eu detesto.  
 P. São feios para ti teus atos passados?  
 R. São feios.  
 P Não deseja voltar de novo a teus atos passados?  
 R. Não. (ANCHIETA, 1992, p. 131).

Os mecanismos utilizados pelos jesuítas para empreender a catequese também são de grande relevância. A citação abaixo, parte do *Auto de São Lourenço*, traz a fala de um Karaibebé (“anjo”) aos personagens Aimbirê e Guaixará (chefes tamoios, que Anchieta apresenta como diabos, relacionando seus costumes ao mal para os cristãos

devido ao uso do cauim, à poligamia, à pajelança, ao hábito de guerrear; à nudez e ao nomadismo, apontando, enfim, a conversão como única salvação) :

Depois de se arrependerem  
os índios vão se confessar  
dizendo: “Quero ser bom...”  
o padre abençoa-os  
aplacando a cólera de Deus. (ANCHIETA, 1948, p.43).

José de Anchieta, ao perceber que os índios valorizavam os rituais passou a utilizar textos alegóricos e práticas lúdicas, em especial ao escrever suas peças teatrais, os autos anchietanos.

Evitai  
De hoje em diante, serdes maus,  
Para extinguides vossos velhos hábitos  
A bebida, o fétido adultério,  
Mentiras, brigas,  
Ferimentos mútuos, guerras. (ANCHIETA, 1948, p.119).

Fundamental ainda é analisar o período estudado através de uma “visão de conjunto”. E em se tratando da formação do processo educacional no Brasil, é de suma importância ter-se em mente que a educação, enquanto um fenômeno comum ao ser humano, não possui um caráter estático, não acontece isoladamente, ou seja, depende das transformações históricas e dos contextos sociais, políticos, econômicos e culturais constituintes das sociedades humanas em que o trabalho educativo está inserido. É necessário enxergá-lo como parte de um todo, parte da história da humanidade, inserido num determinado contexto histórico. Portanto, para entender o fenômeno da educação, faz-se necessário historicizá-lo; é essencial que se pense nele como um dos âmbitos da existência humana. É um processo determinado pela atividade humana, interage com ela, seja através da manipulação, revelando seu caráter de reprodutor de estratégias de controle e de subordinação social, seja através do caráter emancipador, atuando como mecanismo de transformação social.

Deste modo, é importante levar em conta que a história da educação surgiu no Brasil recentemente, possuindo, portanto, menos tradição, e que, antes de levantar questões a ela relacionadas, é necessário lembrar seu desenvolvimento concomitante com a história da humanidade. Pressuposto que não pode e nem deve nunca ser deixado de lado.

Efetivamente, dada a historicidade do fenômeno educativo cujas origens coincidem com a origem do próprio homem, o debate historiográfico tem profundas implicações para a pesquisa educacional, vez que o significado da educação está intimamente entrelaçado ao significado da História. E no âmbito da investigação histórico-educativa essa implicação é duplamente reforçada: do ponto de vista do objeto, em razão da determinação histórica que se exerce sobre o fenômeno educativo; e do ponto de vista do enfoque, dado que pesquisar em história da educação é investigar o objeto educação sob a perspectiva histórica. (SAVIANI, 2000, p. 11-12).

Entretanto, os pesquisadores da história da educação acabam por dialogar muito pouco com a história, talvez devido ao fato de pertencerem a diferentes áreas do conhecimento. Com efeito, não se deve acreditar que as questões que surgem em história da educação sejam específicas desse campo, mas sim problemas pertencentes à própria história.

Em muitas classificações, no passado, a educação era compreendida dentro do campo da história cultural. É que a história da educação, ainda que praticada desde o século XIX (como “história da pedagogia”, ou do pensamento educacional), demorou a se firmar como disciplina relativamente autônoma. (CASTANHO, 2006, p.152).

Trabalhar o tema educação jesuítica no período colonial requer por parte do pesquisador senão um profundo conhecimento de todas as produções em História da Educação no período colonial, tarefa impossível, pelo menos a consciência de que o tema não foi nem de longe esgotado.

O período em questão foi muito pouco abordado em História da Educação, como afirmaram Amarílio Ferreira Junior e Marisa Bittar, responsáveis pela criação do grupo de pesquisa “Educação jesuítica no período colonial”, na Universidade Federal de São Carlos:

O Grupo da UFSCar, liderado por nós, nasceu em 1998 após termos realizado uma pesquisa sobre a produção acadêmica no Mestrado em Educação daquela universidade, o que nos permitiu constatar lacunas temáticas nessa produção. Assim, quando propusemos o projeto sobre “Educação jesuítica no Brasil colonial”, foi exatamente com o objetivo de estudar o tema que se encontra pouco presente na historiografia da educação brasileira. (FERREIRA Jr; BITTAR, 2006. p. 1).

Feitas as devidas ressalvas, é preciso, ao iniciar a presente pesquisa, esclarecer que a escassez de trabalhos na área de História da Educação sobre o período colonial é grande, e ainda que analisar fontes como as aqui abordadas, requer, por parte do pesquisador, a assunção de um referencial teórico. Objetivou-se, assim, ao levantar as fontes de pesquisa (algumas das obras do padre Anchieta) fazer uma leitura, uma interpretação delas, levando em conta que o universo cultural em que viviam as pessoas na época é de extrema relevância, partindo, porém, do pressuposto de que as manifestações culturais presentes no teatro anchietano e a intencionalidade de seu texto têm muito a revelar sobre o período. Em contrapartida, objetivou-se, ainda, adequar as manifestações culturais às determinações materiais a que elas estavam submetidas.

Gostaria de esclarecer que aceito a história cultural como legítima, não acreditando que toda história seja cultural, como pretendem os que a tomam num sentido substantivo, como sinônimo de “A história”, mas sim num sentido adjetivo, que admite a possibilidade de uma história do âmbito cultural com relativa autonomia. Emprestar-lhe absoluta autonomia seria desvinculá-la das determinações materiais que lhe conferem realidade. Mas, em contrapartida, evito também trazê-la o tempo todo a reboque de raízes econômicas, numa redução da determinação material à determinação econômica (economicismo) que não estava nem nos pensamentos dos “pais fundadores” do marxismo nem nos seus mais lúcidos continuadores. (CASTANHO, 2006, p.151).

Com relação à produção historiográfica (histórico-educacional) acerca da ação religiosa e educacional dos jesuítas no período colonial, deve-se não só ter em mente que o tema não foi nem de longe esgotado e que novas fontes estão em fase de “redescoberta” (FERREIRA Jr; BITTAR, p. 19), mas ainda que o período atrai um número restrito de pesquisadores, o que se deve a vários fatores, entre eles:

A especificidade do próprio tema, que, por ser tão recuado no tempo, requer inserção na gênese societária brasileira, implicando afinidade com a história dos nossos primeiros séculos; questão das fontes de pesquisa, um aspecto árido, que implica gosto e disciplina para trabalhar com documentos antigos; a própria constituição do campo em pesquisa educacional, caracterizado por influências temáticas capazes de exercer maior interesse e projeção aos seus membros; abordagem metodológica da pesquisa, que exige um tratamento epistemológico que impõe a necessidade de se relacionar o particular com o geral de forma sistêmica, isto é, a especificidade do objeto de investigação não se deixa revelar sem o concurso orgânico da totalidade histórica que deu materialidade

para os primeiros séculos da formação societária brasileira. (FERREIRA Jr; BITTAR, 2006, p.20).

Para compreender a sociedade colonial gestada a partir do século XVI na América Portuguesa permeada de contradições, é necessário não perder de vista que suas relações internas - culturais e ontológicas - inserem-se num todo. Admitindo, portanto, um caráter de totalidade, é preciso demonstrar que os interesses materiais (mercantis) funcionaram como uma espécie de motor para que a colonização fosse executada. Salienta-se ainda o papel da Igreja enquanto disseminadora dos interesses mercantis e eurocêntricos cristãos. A Igreja Católica Apostólica Romana precisava plantar a semente do “verdadeiro cristianismo” no Novo Mundo e garantir a sua perpetuação em consonância com os interesses do Estado português.

Outra questão a ser destacada nesta introdução é que não se pretende aqui fazer uma apologia à educação jesuítica, como foi o caso de Fernando de Azevedo em *A cultura brasileira*, em que tratou a educação como algo elitista e excludente, alegando que os jesuítas estabeleceram a unidade moral e espiritual entre os colonos portugueses e os povos primitivos, inseridos na nova civilização. Por outro lado, não se trata de desqualificar a ação dos fundadores do modelo educacional no Brasil, do qual somos herdeiros. Pretende-se, sem negar a existência de duas “correntes interpretativas” distintas relacionadas à atuação dos jesuítas (uma que defende, outra que desmonta) presentes na produção histórico-educacional brasileira, fazer uma análise histórica procurando não cometer anacronismos, interpretando as fontes e atribuindo a elas um sentido à luz das transformações decorrentes do processo de colonização do Brasil.

João Adolfo Hansen classifica as principais correntes interpretativas sobre o tema, assinalando que os primeiros escritos, tais como os biógrafos de Nóbrega, por exemplo, “são obviamente apologéticos”. Desde a expulsão dos inicianos pelo Marquês de Pombal, em 1759, as interpretações são polêmicas, continua ele. “Autores do século XIX, como Varnhagen, Capistrano de Abreu, Basílio Machado, Joaquim Nabuco, Eduardo Prado, fazem apologia à missão jesuítica. No século XX também é apologética a perspectiva de religiosos e historiadores católicos, principalmente Serafim Leite. Já Lugon (1977), Hoonart (1979), Gambini (1988) e Paiva (1982) criticam a catequese, mas mantêm intocado o pressuposto da universalidade cristã. Desde a década de 1930, a antropologia torna-o relativo (Lévi-Strauss, 1970); Clastres, 1974e 1978; Baeta Neves, 1978; Métraux, 1979 [...] Intelectuais marxistas estabelecem nexos diretos entre ação jesuítica e colonialismo (Prado Júnior, 1945, Fernandes, 1981). (BITTAR; FERREIRA Jr, 2006, p.8).

Sendo assim, a pesquisa organiza-se da seguinte maneira:

Após delimitar o objeto a ser trabalhado e justificar sua relevância, é imprescindível que, ao problematizar a atuação dos jesuítas e sua catequese - fundamentalmente a do Padre José de Anchieta - no início da colonização do Brasil, o trabalho tenha início através de uma contextualização histórica da Europa Moderna. A América Portuguesa quinhentista acabou por perpetuar todos os padrões presentes no universo europeu devido a vários interesses presentes na sociedade da época. Não se deve perder de vista que o período foi o resultado da transição do modo de produção feudal para o capitalismo não só enquanto modo de produção, mas, essencialmente, enquanto um “processo civilizatório”. (MELLO)

No primeiro capítulo será abordado o modelo econômico colonial e a superestrutura da colônia. Nesse capítulo serão vistos: a utilização da mão-de-obra escrava (africana e indígena), os latifúndios e a monocultura e a busca de uma solução para as sociedades indígenas existentes na América Portuguesa que, por possuírem culturas e uma organização social bastante distintas da européia, acabavam por se transformar em entraves à concretização do empreendimento colonizador.

Tratar-se-á, no segundo capítulo, da práxis catequética, de como foi utilizada esta prática que trouxe no seu cerne o projeto colonizador europeu, e como isso se refletiu nas populações aqui existentes – ainda que a hegemonia européia tenha prevalecido com todos os seus desdobramentos - visto que o principal foco para a conversão durante a primeira metade do século XVI foram os grupos indígenas que aqui habitavam.

Serão mencionadas as fontes históricas utilizadas na pesquisa, fundamentalmente as obras do P. Anchieta, bem como quais foram os fatores de eliminação dos elementos considerados heréticos e pagãos pelos jesuítas (o protestantismo e os costumes indígenas), que será a segunda parte do capítulo. A função da última parte do segundo capítulo é procurar fazer um levantamento dos mecanismos utilizados nesse processo (os autos anchietanos), pois a presente pesquisa defende a importância do discurso ideológico criado pelos jesuítas nessa empreitada, especialmente o do Padre José de Anchieta em sua obra, a qual se valeu, entre outras estratégias, do discurso alegórico para atingir os seus destinatários.

Será abordado no terceiro capítulo, o papel da missão evangelizadora jesuítica

durante os primeiros séculos de colonização. Este capítulo abarcará a questão educacional e seus aspectos de grande relevância como o papel dos corumins e dos meninos órfãos de Lisboa no processo educativo da colônia do século XVI.

A atuação da Companhia de Jesus, representada aqui pela obra anchietana, foi bastante eficiente no que viria a se configurar posteriormente como “educação”. A esta coube transferir para as populações indígenas a ideologia do cristianismo romano, com as devidas adequações, é evidente, combatendo os elementos culturais dos gentios e estabelecendo um sentido para a sociedade da época, na qual a hierarquia era fundamental: cada indivíduo possuía o seu lugar no mundo. A educação e a escola não eram para todos, muito menos para os que deveriam servir de escravos numa sociedade marcadamente desigual.

## 1- O MODELO ECONÔMICO E A SUPERESTRUTURA DA COLÔNIA NO SÉCULO XVI

Partindo do pressuposto de que a educação, enquanto um processo inerente às sociedades humanas, não pode ser compreendida como um fenômeno isolado - pois está intrinsecamente ligada a um determinado contexto histórico e é um fenômeno social de superestrutura -pretende-se, neste capítulo, compreender melhor a sua relação com o modelo econômico do período em questão, ou seja, a sua estrutura; bem como os seus desdobramentos na colônia, já que, sem a compreensão do vínculo existente entre estrutura e a superestrutura predominante no processo educacional, a pesquisa torna-se inviável.

Se a educação foi, no decorrer dos tempos, se tornando privilégio das classes dominantes e, pouco a pouco sendo controlada por elas, deve-se levantar a seguinte questão: como se deu este processo na colônia do século XVI, visto que a própria sociedade estava ainda em formação?

É obvio que tal resposta não se dá exclusivamente por um único fator determinante. Essas transformações ocorreram paulatinamente, e conforme citado na introdução, pode-se afirmar que a atuação direta no processo de formação educacional deu-se com os jesuítas - primeiramente pela catequese dos gentios, que é o cerne da questão do presente trabalho, e posteriormente com a manutenção dos colégios - até sua expulsão da colônia, pelo Marquês de Pombal em 1759.

Tal fato, já citado na introdução do presente trabalho, é de suma relevância. Entretanto, para que se tenha uma melhor visão sobre a questão, é fundamental a historicização do período abordado, a contextualização político-econômica da América Portuguesa no século XVI, e a compreensão do modelo econômico a que a colônia foi submetida; já que os fatos aqui ocorridos eram consequência das transformações vivenciadas pela própria metrópole.

Na Europa do Antigo Regime, a sociedade sagrada, feudal e servil, cedia espaço a uma realidade burguesa laicizada que, desde a Baixa Idade Média, entrava em cena. Politicamente, o poder não se encontrava mais diluído na fragmentação de relações vassálicas, como se fazia vigente no feudalismo, e a ascensão dos Estados Modernos, das Monarquias Absolutistas sobrepunha-se aos particularismos regionais.

Os tempos, portanto, eram propícios ao estabelecimento do

absolutismo monárquico que, contando ainda com a teoria cristã da origem divina do poder, estava destinado a brilhante futuro. Portugal não escapou a essa tendência predominante no Ocidente europeu. (HOLLANDA, 2003, p.15).

Neste contexto, o mercantilismo surgia como um sistema econômico internacional em desenvolvimento através da expansão intercontinental do comércio. Estava surgindo um novo modo de produção: o capitalismo, cuja origem e manutenção dependiam fortemente do colonialismo.

Para a Europa, o comércio que outrora havia se estabelecido no mar mediterrâneo, ainda que tenha enriquecido as cidades italianas e sido bastante intenso e lucrativo nas Índias, já não era suficiente para abastecer tamanha sede de lucros da burguesia e a tão sonhada conquista territorial almejada pela monarquia. Somam-se a isso as divergências religiosas oriundas da Reforma Protestante. Fator que fez com que a Igreja Católica também tivesse interesse em enviar missionários que legitimassem tal conquista na colônia em nome de Deus e em nome do Rei.

Na perspectiva mais geral, o antigo regime – mais rígido ou mais flexível de país para país – representava o quadro institucional que permitiu a formação e cristalização da etapa mercantil do capitalismo (capitalismo comercial); a dinâmica própria do desenvolvimento capitalista, por seu turno, ao ampliar as áreas de ação, intensificar o ritmo de crescimento econômico, tende a promover constantes reajustamentos. Antigo regime, política mercantilista, sistema colonial monopolista são portanto elementos da mesma estrutura global típica da Época Moderna, dinâmica no seu funcionamento que se reajusta passo a passo. (NOVAIS, 1986, pp.13-14).

A expansão marítima foi impulsionada por essas três forças européias aliadas: a burguesia, o Rei e a Igreja. Sendo que cada um desses grupos possuía um determinado interesse, e cada qual se valeu de sua influência para legitimar o projeto colonizador. Entretanto, é importante deixar claro que estas forças não atuaram isoladas, antes, atuaram juntas compondo o que Gramsci denominou de “Bloco Histórico”, entendendo que a superestrutura<sup>3</sup> é implantada pela ideologia dominante

---

<sup>3</sup> Uma sociedade existe se houver compatibilidade entre seu governo (política, leis), suas idéias e suas estruturas econômicas.[...]A superestrutura é considerada um componente necessário de qualquer sociedade humana.[...] O conceito de base e superestrutura, assim, torna-se um conceito de restrições e condições de capacitação de ações e atividades humanas.[...] As palavras “base e superestrutura” foram introduzidas por Marx (1859). Ele afirmava que estado, política e formas ideológicas compunham uma superestrutura construída sobre a base de relações de produção, sendo esta última compatível com um

em busca do consenso, ou seja, faz uso da hegemonia para legitimar a dominação. A estrutura representa o alicerce material, o modelo econômico em que a sociedade em questão está inserida.

Segundo Portelli, umas das importantes contribuições dos estudos de Gramsci diz respeito, sobretudo, ao estudo do vínculo orgânico entre a estrutura e a superestrutura e afirma que “esse vínculo é o nó do bloco histórico”. (PORTELLI, 1977, p.122).

Na América recém-descoberta, para que o projeto colonizador europeu fosse concretizado, era necessário que estas três classes – burguesia, Rei e Igreja - atuassem juntas numa única direção, e mesmo que em alguns momentos tais interesses parecessem contraditórios, eles acabavam sendo complementares. É este o vínculo a que se refere Portelli.

Um sistema social só é integrado quando se edifica um sistema hegemônico, dirigido por uma classe fundamental que confia a gestão aos intelectuais: realiza-se aí um bloco histórico. O estudo desse conceito não pode pois, ser isolado do de hegemonia do bloco intelectual. Só esta concepção do bloco histórico permite captar, em sua realidade social, a unidade orgânica de estrutura e superestrutura. (PORTELLI, 1977, p.16).

Segundo Alex Fiúza de Mello essa nova configuração econômica mundial era resultado da deflagração e da aceleração das transformações radicais que ocorreram na Europa desde a entrada do Quinhentos e que passara a criar um ambiente de tensão para as velhas estruturas econômicas herdadas da feudalidade.

A descoberta do ouro e da prata na América, o extermínio, escravização e enterro de populações indígenas nas minas do continente, o começo da conquista e da pilhagem da Índia, e a conversão da África numa reserva para a caça comercial de negros (blackskins), são todos acontecimentos que caracterizam os albores da era da produção capitalista. (MELLO, 2001, p.26).

Nesse contexto, é possível afirmar que todas as transformações ocorridas na Europa remetem à origem de um novo modo de produção que culminaria na formação dos Estados Nacionais Modernos. A busca incansável por metais preciosos, a escravização de pessoas e a necessidade de novos mercados configuraram o cenário

---

nível definido dos meios de produção.[...] A dependência era mediada pelas estruturas econômicas. (BOTTOMORE, 1996, pp40-41).

ideal para que o capitalismo se instalasse e se expandisse para as colônias.

A história do mercantilismo e de sua institucionalização através do sistema colonial moderno, resume por assim dizer, a etapa que inaugura toda essa dinâmica giratória planetária pela busca frenética do lucro; processo que, entretanto, continua a expandir-se e a aprofundar-se com o advento da Revolução Industrial (MELLO, 2001, p.31).

O capitalismo, além de ser compreendido como um processo de mundialização, um modo fundamentalmente produtor de mercadorias e de mais-valia, deve ser ainda compreendido como um processo civilizatório, isto é, o modo de produção representa também um determinado modo de vida. Significa, também, além de uma estrutura econômica propriamente dita (em que se condensa o conjunto das relações dos seres humanos e a natureza), um modo determinado dos homens manifestarem culturalmente sua vida.

[...] A mercadoria se torna, por sua vez (e dialeticamente), um formato singular e genérico de vínculo social, um estilo de vida, um padrão de relacionamento social e de racionalidade, em relação a qual todas as demais expressões da vida humana passam a moldar-se, seja nos códigos das leis ou da moral, da política ou da religião, da filosofia ou do senso comum, traduzindo em todos os níveis e instâncias, na linguagem da vida real, a lógica da sociabilidade do contrato e do lucro. (MELLO, 2001, p.61).

Deste modo, todos os âmbitos da sociedade europeia em transformação estenderam a lógica de processo civilizatório - fossem eles lingüísticos, jurídicos, econômicos, morais ou religiosos - para as colônias, pois ao Novo Mundo cabia não só a função de atender às necessidades comerciais da metrópole, mas era imprescindível que a sociedade nascente na América Portuguesa trouxesse consigo todos os padrões necessários para que o projeto colonizador de fato ocorresse.

[...] Se o conjunto das forças produtivas acessíveis (divisão do trabalho) representam o alicerce sobre o qual se erige um determinado estágio social (modo de produção), o domínio ideológico é o fator que cimenta os tijolos escondidos que se erguem como paredes em sustentação de todo o bloco civilizatório. Para todo modo de vida, um modo de consciência. Modo de produção + modo de vida + modo de consciência = civilização. (MELLO, 2001, p.61).

Os países ibéricos, especialmente Portugal, foram os precursores das grandes navegações, empreendimentos econômicos essenciais para que ocorresse de fato a conquista territorial européia, o enriquecimento da burguesia e a consolidação do capitalismo.

A política de expansão ultramarina lusitana teve início em 1415 com a expedição e conquista de Ceuta, na África. Desde então, o comércio marítimo, que enriqueceu genoveses e venezianos desde os séculos anteriores e foi impulsionado pelo tráfico nas Índias, foi gradativamente cedendo espaço para Portugal, que tornou-se então a grande potência marítima da época; seus territórios, conquistados na África e Ásia desde o século XV, passaram a ser insuficientes de acordo com o que almejava a Dinastia de Avis e a burguesia comercial sedenta de novas conquistas tão características da era mercantil.

Concretamente, a política relativa à colônia se manifesta como resposta aos problemas efetivos que a manutenção e a exploração do ultramar apresentavam à metrópole. (NOVAIS, 1986, p.5).

Caio Prado Júnior explica como se deu o processo de ocupação do litoral da colônia portuguesa, que nos primeiros 30 anos após o descobrimento, foi abandonado já que o interesse maior dos comerciantes era a exploração do pau-brasil. Por fim, a meio caminho desta vasta empresa colonial, Portugal deparou-se com um território muito extenso, habitado por tribos nômades pré-históricas e essa questão não era tão simples de ser resolvida.

O grande interesse despertado nas nações européias resultou em seguidas incursões realizadas no litoral brasileiro e estas invasões preocuparam imensamente os portugueses.

Para amostra, aí estavam os franceses, que desde os primeiros anos do descobrimento tinham estabelecido um tráfico intenso ao longo da costa brasileira, carregando para a Europa madeira e outros produtos. (PRADO Jr, 1986, p.12).

Tornou-se necessário então, impedir que outras nações européias ocupassem as novas terras pertencentes aos portugueses e as colonizassem. As terras que caíam aos portugueses por direito de descobrimento precisavam ser colonizadas por eles com urgência; e esta solução foi, aos olhos da nação lusitana, a mais acertada.

Além de formar um núcleo de ocupação, era imprescindível que todo o litoral brasileiro fosse colonizado. Esta era a condição necessária para que houvesse uma defesa eficiente.

A criação das capitanias hereditárias, processo que já havia sido adotado na colonização dos Açores e da Madeira, pareceu ser a mais adequada. Entretanto, o ônus da ocupação efetiva das terras, recairia sobre a coroa portuguesa, que resolveu transferir à iniciativa privada a solução desta questão.

Contudo, um fator foi determinante para que aparecessem problemas relativos à ocupação da América Portuguesa: a vastidão do território. Era uma tarefa extremamente árdua para a empresa privada dar conta da ocupação e administração de dezenas de léguas de costa.

Somente quando foi instituído o Governo-geral, em 1549, algumas das capitanias conseguiram prosperar: São Vicente e Pernambuco.

O caráter mais profundo da colonização reside na forma pela qual se distribuiu a terra. A superfície do solo e seus recursos naturais constituíam, naturalmente, a única riqueza da colônia. Não éramos como as índias, um país de civilização avançada, cujo aproveitamento pelos colonizadores se pudesse fazer pelo comércio ou pelo saque – que na época se confundiam num só e mesmo conceito. Aqui uma só riqueza: os recursos naturais; daí uma só forma de exploração: a agricultura ou a pecuária, subordinadas ambas à posse fundiária. Assim um povo de comerciantes, que fazia um século se afastara do cultivo do solo para se dedicar de preferência à especulação mercantil, era novamente arrastado para o amanhã da terra. (PRADO Jr, 1986, p.12).

Ao estabelecer como se daria a distribuição de territórios à iniciativa privada, a coroa portuguesa passou a estabelecer tal apropriação de forma jurídica e, naturalmente, os que dispunham de recursos próprios satisfatórios ao rei eram os preferidos. Interessavam aos donatários e à coroa o aumento de seus rendimentos através da produtividade da terra. Portanto, os mais abastados, possuidores de terras, gados e escravos<sup>4</sup>, tornavam-se assim os grandes proprietários das terras e excelentes pagadores de impostos, não só à coroa, como também à Ordem de Cristo.

Os forais dos donatários determinavam que as terras fossem distribuídas em sesmarias aos moradores. Ficava portanto a apropriação da terra vazada em determinada forma jurídica, pois a

---

<sup>4</sup> Tratava-se de “homens de posses que podiam fazer lavouras”. (PRADO Jr, 1986, p.16).

designação sesmarias não se referia genericamente a qualquer forma de doação, mas, pelo contrário, subordinava-se especificamente a certos caracteres jurídicos. A propriedade do sesmeiro era alodial, isto é, plena, não consagrando outro ônus que não o pagamento da dízima da Ordem de Cristo, que afinal não passa de um simples imposto, e outras restrições, como os monopólios reais, servidões públicas de água, caminhos, etc. (PRADO Jr, 1986, pp.14-15).

A organização político-econômica do início da colonização, começou, portanto, a dar origem à configuração de uma elite agrária, pois o poder foi pouco a pouco resultando na apropriação e monopolização do solo. A economia agrária colonial baseou-se na grande exploração rural, dando origem ao modelo predominante na colônia: os latifúndios, a utilização do trabalho escravo e a produtividade colonial voltada para o mercado externo, base para o enriquecimento da metrópole.

A organização da produção agrícola destinada ao mercado está baseada na grande propriedade rural. Os ingleses usam a palavra *plantation* para designar a grande unidade de produção agrícola, monocultora e utilizadora de força de trabalho escravo ou semi-escrava. J. Gorender prefere falar de plantagem, para evitar o uso de uma palavra inglesa. Mas preferimos ainda falar de grande lavoura, tal como faz Caio Prado Jr. [...] A fazenda de grande lavoura é uma unidade de produção caracterizada pela grande extensão de terra, pela monocultura, e pelo uso da força de trabalho escravo. (OLIVEIRA, 1985, p.45).

A pequena propriedade não encontrou condições favoráveis para se desenvolver na economia da colônia e aos poucos os pequenos proprietários foram sendo impelidos pelas circunstâncias a se desfazerem de suas posses em detrimento dos grandes proprietários. Numa economia mercantil,

Outro obstáculo ao pequeno lavrador independente é a falta de mercados para o escoamento de seus produtos. O de exportação estava reservado quase que exclusivamente a mercadorias que não podia produzir por falta de recursos, como o açúcar, então, praticamente a única riqueza exportável. Quanto ao mercado interno, era ele limitadíssimo, não só pelas condições da população colonial, constituída quase toda de escravos e semi-escravos negros, índios e mestiços, como também pela dificuldade das comunicações, o que segregava as populações por completo umas das outras. Doutro lado, as grandes propriedades rurais produziam mais ou menos todo o necessário para o seu consumo interno, especialmente no que diz respeito aos produtos agrícolas, e

dependiam muito pouco do exterior. Quanto aos centros urbanos, eram de reduzidíssima importância, especialmente nos primeiros anos da colonização de que nos ocupamos, e não podiam por isso constituir mercados de vulto. A todas estas dificuldades que se antolham à pequena propriedade, havemos de acrescentar a agressividade das tribos indígenas, que punham os estabelecimentos colonizadores em constante alarma. Era tão sério este problema das agressões do gentio, que as próprias determinações régias exigiam dos colonos um preparo bélico permanente. (PRADO Jr, 1986, pp.19-20).

Diante do incômodo causado pelas populações nativas das terras brasílicas, a necessidade de submetê-las mostrou-se extremamente urgente. Tais medidas deveriam ser tomadas com urgência para que o gentio não atrapalhasse o projeto colonizador que começou a ser posto em prática a partir da ocupação do território. Mas o que deveria ser feito com populações consideradas selvagens e bárbaras pelos europeus e colonos que partilhavam de cultura tão distante do modo de vida cristão e mercantil europeu?

Não era uma questão simples de ser solucionada, para isso, além da eliminação de muitas das populações nativas pelas armas, doenças trazidas pelos europeus e escravização dos grupos que habitavam a território recém descoberto, era de suma importância conhecer o modo de vida de tais povos que não possuíam um estilo de vida homogêneo. Viviam muitos deles em guerra uns contra os outros. Para grande parte dos nativos a guerra tinha uma função social, atuando tanto como competição por territórios e por recursos naturais, como mecanismos tribais de controle social. Os europeus estavam longe de compreendê-los para manipulá-los adequadamente sem prejudicar o seu empreendimento.

O trecho da carta escrita por Anchieta a Inácio de Loyola a seguir, mostra a impressão que Anchieta teve ao observar o modo como os índios viviam, tão diferente do modo de vida europeu.

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só tem alguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso freqüentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer: por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência. Vivendo sem leis nem autoridade, segue-se que não se pode

conservar em paz e concórdia, de maneira que cada aldeia consta de só seis ou sete casas, nas quais se não fosse o laço e união de sangue, não podiam permanecer juntos, mais comer-se-iam uns aos outros, como vemos que acontece em muitos outros lugares, onde eles não dominam essa paixão insaciável, nem sequer para se absterem de devorar abominavelmente os consangüíneos. (ANCHIETA, 1984, p.74).

Os europeus não tardaram a perceber que lutar diretamente contra as tribos por meio de armas não seria o suficiente para submetê-las; pois, além da vastidão do território a ser ocupado já conhecido pelos moradores da terra, as tribos que aqui habitavam eram pré-históricas, e seus elementos culturais eram bastante arraigados em sua milenaridade. Além disso, desconheciam a lógica mercantil de produção e acumulação de riquezas, tão latentes no modo de vida europeu.

Ora, no Brasil o capital comercial português não encontrava excedentes econômicos para alimentar-se, pois as comunidades indígenas não produziam mercadoria. Para integrar o Brasil – ou, mais exatamente, os núcleos coloniais portugueses no Brasil – ao sistema econômico mundial, a primeira condição era a organização de uma produção de mercadorias. (OLIVEIRA, 1985, p.42).

Florestan Fernandes estudou a fundo a organização social dos Tupinambá, povos que habitavam quase todo o litoral brasileiro à época do descobrimento, tinham uma cultura muito diferente da do europeu e que foram, em sua maioria, dizimados pelos conquistadores.

Como mostram os estudos de Florestan Fernandes sobre a sociedade Tupinambá, as características das tribos indígenas no Brasil à época do descobrimento correspondiam, em grandes linhas, à descrição feita por Aníbal Ponce das comunidades primitivas. (SAVIANI, 2007,p.35).

Coletividade pequena, assentada sobre a propriedade comum da terra e unida por laços de sangue, os seus membros eram indivíduos livres, com direitos iguais, que ajustaram as suas vidas às resoluções de um conselho formado democraticamente por todos os adultos, homens e mulheres da tribo. O que era produzido em comum era repartido com todos, e imediatamente consumido. (PONCE, 2001, p.17).

Mesmo havendo uma divisão do trabalho entre homens e mulheres e de acordo com a idade, pode-se afirmar que na comunidade primitiva não havia uma divisão de classes.

O pequeno desenvolvimento dos instrumentos de trabalho impedia que se produzisse mais do que o necessário para a vida cotidiana e, portanto, a acumulação de bens.(PONCE, 2001, p.17).

Ao escrever sobre a organização social dos Tupinambá, Florestan Fernandes defendeu que esses povos possuíam uma economia adequada ao meio físico e eram dele dependentes. Cada grupo local dispunha de uma área territorial da qual extraíam os meios de subsistência de que precisavam. Nesta área os índios dispunham dos recursos necessários para sua manutenção e tornavam-se auto-suficientes, possuindo, portanto, uma economia natural ou de subsistência, comum às comunidades primitivas.

Na comunidade primitiva trabalhava-se para a própria subsistência do grupo e sua relação com a natureza era diferente da que o europeu tinha com a terra: a colônia era tida como objeto de extração e ampliação de riquezas, enquanto na comunidade primitiva, nas sociedades tribais, a natureza era tida como a mantenedora de seu consumo diário

A economia Tupinambá era uma economia mista. Os meios de subsistência eram obtidos pela coleta ou através de trabalho agrícola organizado. A caça e a pesca desempenhavam um papel importante nessa economia, fornecendo os alimentos que deviam ser combinados às farinhas de raízes. (FERNANDES, 1963, p. 84).

As informações relativas aos conhecimentos dos Tupinambá sobre o mundo natural circundante permitem inferir que eles desenvolveram respostas eficientes diante de muitos fenômenos naturais. Esses conhecimentos eram muito extensos, indo da especificação de fenômenos meteorológicos, e de vários espécimes animais e vegetais e sua utilização, até as tentativas de domínio mágico da natureza [...] Assim, toda a importante cosmografia tupi refere os fenômenos cosmológicos, conhecidos empiricamente através de sua regularidade, e variações de estação e de cultura agrícola [...] Quanto à navegação, à pesca e à agricultura, ainda tiravam proveito de seus conhecimentos sobre os movimentos da lua e do sol.(Idem, pp. 86 a 88).

Existia ainda uma importante conexão entre os recursos naturais, seu aproveitamento social e a ordenação das relações humanas daí resultantes. Os indígenas associavam o conhecimento que possuíam em relação à natureza a finalidades práticas e não ao processo de acumulação de riquezas, de conquista territorial e aquisição de escravos, tampouco ao aumento de capital circulante entre os

povos.

O centro de gravidade do sistema econômico Tupinambá repousava quase literalmente na autoprodução. A troca ocasional determinava contatos especiais com indivíduos pertencentes a outras tribos e previa a existência de um certo número de expectativas de comportamento recíproco. Mas dentro da tecnologia Tupinambá, o seu papel era pouco significativo. Não constituía, principalmente, uma fonte de reservas e de recursos capaz de aumentar a autonomia ou o poder do homem em face do meio natural circundante. Em síntese, a explanação precedente permite duas conclusões. Em primeiro lugar, o tipo de ajustamento do meio externo às necessidades humanas, assegurado pelo sistema tecnológico Tupinambá, colocava-os na estreita dependência do meio natural circundante. Em segundo lugar, este fato traduzia-se socialmente na intensificação dos laços de solidariedade intragrupal e tribal. (FERNANDES, 1963, p.98).

Neste sentido, para o presente trabalho é de suma relevância enfatizar a imensa diferença das relações que os povos que habitavam a América e os colonizadores europeus tinham com a natureza. Foi justamente contra a concepção de mundo dos habitantes da recém-descoberta América que os europeus agiram.

Marx via com lucidez que o processo colonizador não se esgota no seu efeito modernizante de eventual propulsor do capitalismo mundial; quando estimulado, aciona ou reinventa regimes arcaicos de trabalho, começando pelo extermínio ou a escravidão dos nativos nas áreas de maior interesse econômico. Quando é aguçado o móvel da exploração a curto prazo, implantam-se nas regiões colonizáveis estilos violentos de interação social [...] Para extrair os seus bens com mais eficácia e segurança, o conquistador enrijou os mecanismos de exploração e de controle. A regressão das táticas parece ter sido estrutural na estratégia da colonização, e a mistura de colono com agente mercantil não é de molde a humanizar as relações de trabalho. Contraditória e necessariamente, a expansão moderna do capital comercial, assanhada com a oportunidade de ganhar novos espaços, brutaliza e faz retroceder a formas cruentas o cotidiano vivido pelos dominados. (BOSI, 2002, pp 20-21).

Ainda que tenham sido, como afirmou Alfredo Bosi, utilizados mecanismos de violência direta como a escravidão, houve outros, indiretos e contrários a estes, que se deram através do processo de aculturação, que foi, na colônia do século XVI, realizado fundamentalmente pela Companhia de Jesus através da atuação dos missionários. Ainda que existissem os aldeamentos e as missões se utilizassem de métodos violentos para tornar os índios dóceis e submissos, a principal maneira de combate aos elementos da cultura indígena pelos jesuítas se deu pelo uso da palavra.

Destaca-se aqui o caso de José de Anchieta, que utilizava a teatro, a poesia, o canto, enfim, o discurso lúdico e alegórico para se aproximar dos gentios e conquistá-los, convertendo-os e tornando, assim, a dominação viável, de acordo com o que pretendia o projeto colonizador.

Na Doutrina Cristã, Anchieta deixava claro que os índios não deveriam desobedecer às leis de Deus e os ensinava o “be-a-bá” dos sacramentos, neste caso, trata-se da confissão, para posteriormente coroar com o lúdico, através dos autos teatrais, tais ensinamentos:

[...]Coisa boa é esta, a confissão:  
 cura de nossa alma,  
 feita por Deus,  
 perdão dado por Deus,  
 ida da gente para o céu,  
 que de haver de ir para o inferno,  
 veio a ser frustração [...]  
 Por isso o homem,  
 em transgressões da lei de Deus  
 depois de acabar de brincar,  
 se aproxima do sacerdote  
 para confessar-se.  
 Deus só ao sacerdote distinguiu  
 como seu substituto,  
 como seu perdoador,  
 colocando-o neste mundo. (ANCHIETA, 1992, p.77).

Neste auto teatral de Anchieta, São Lourenço aparece como salvador da aldeia diante dos costumes indígenas personificados por chefes tamoios representantes do mal, e a salvação estava presente na aceitação da palavra de Deus.

Existe a confissão,  
 Remédio senhor da cura.  
 As almas enfermas dos índios,  
 Com ela saram de todo.  
 Segue-se-lhe a comunhão.  
 [...] Confiaram em mim  
 construindo esta capela,  
 extirpando velhos hábitos  
 tomando-me por padroeiro,  
 apoiando-se me mim. (ANCHIETA, 1948, p.43-45).

Fernando Novais procurou articular a exploração das colônias ao processo de formação do capitalismo e apontou a catequese como sendo legitimadora dos interesses metropolitanos mercantis:

[...] enquanto na Europa se transita da servidão feudal para o salaríado através do trabalho independente de camponeses e artesãos, no mundo colonial acentuava-se a dominância do trabalho compulsório e, no limite, a escravidão. O núcleo desse descompasso situa-se com certeza, na contradição, no plano mais geral da colonização do Antigo Regime, entre a ideologia (catequese) e a prática (exploração) dos colonizadores. Nem poderia ser de outra forma: a religião (por meio da catequese do gentio) aparece como o discurso legitimador da expansão que era vista, assim, como “conquista espiritual”.(NOVAIS, p.33, 1998).

Para consolidar a conquista territorial, a exaltação da monarquia, os interesses imediatos de enriquecimento e, principalmente, a expansão da fé, fez-se fundamental o apoio da Igreja Católica através das ordens religiosas, especialmente da Companhia de Jesus, a ordem dos jesuítas, os “conquistadores espirituais” da América, que atuaram na colônia por cerca de 210 anos. À Igreja Católica coube o papel de universalizar a linguagem, encontrar uma maneira de mostrar o mundo aos seus fiéis, já que era necessário “resgatá-los” da disseminação da fé dos reformadores protestantes - fé chamada de deturpada pelos católicos.

É interessante citar um trecho da obra de Hessel e Raeders acerca do Teatro Jesuítico no Brasil, no qual fica evidente que os interesses em transmitir uma certa visão de mundo através de mecanismos ideológicos se fazia presente já na Companhia de Jesus, através dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. Observa-se então que, essa prática, atribuída a alguns jesuítas no Brasil, como o P. Azpilcueta Navarro, o P. Manuel da Nóbrega e o P. José de Anchieta não foi exatamente uma novidade. O que Anchieta trouxe de novo foi o aspecto de adaptação de sua dramaturgia à realidade da colônia.

No decurso de seus estudos em Portugal, haviam eles (os jesuítas) compreendido o interesse que desperta o teatro; e como futuros diretores de consciência, além de humanistas atentos à evolução de formas literárias que a Renascença presidia, não o perdiam de vista. Seu chefe Inácio de Loyola, também se interessara por esse gênero e lhes oferecera mesmo em seus Exercícios Espirituais, extraordinários modelos de encenação, colocando ao alcance de seus sentidos, na meditação, e quase sob os seus olhos, as realidades terrenas que os encaminhassem para as altas realidades espirituais, inferno e paraíso, castigo ou recompensa, neste mundo ou no outro, do pecado ou da virtude, com as suas testemunhas, anjos e demônios, e, freqüentemente, com a intervenção da Virgem Maria. (HESSEL, RAEDERS, 1972, p.16).

Além de ser impulsionada pelos interesses da Coroa Portuguesa e dos comerciantes, a colonização do Brasil contou com uma terceira força: a da Igreja Romana, fundamentalmente pela Companhia de Jesus. Numa fase de grande efervescência religiosa na Europa, devido à Reforma Protestante, os jesuítas formavam um verdadeiro exército voltado para a defesa do papa e da ortodoxia católica e, com essas finalidades, estenderam sua influência do Velho Mundo para as áreas de expansão colonial da Espanha e Portugal, atuando como missionários na África, na Ásia e na América.

O poder adquirido pela Igreja Católica desde a Idade Média fez-se bastante presente durante o período quinhentista não só na Europa, onde precisava lutar diretamente contra a Reforma religiosa, mas também aqui na América, através dos missionários da Companhia de Jesus, padres que tinham como função primordial estabelecer uma ordem hegemônica entre os habitantes do Novo Mundo.

Importante ainda, é lembrar que na colônia imperava o regime do padroado, ou seja, a submissão dos assuntos eclesiásticos ao estado português. Este regime foi perpetuado até o final do Império. Sendo assim, os missionários atuavam na colônia não só em sua catequese; mas também, posteriormente, durante os dois séculos que se seguiram, através do ensino religioso nas escolas, trabalhando com o respaldo da monarquia lusitana e ainda para a sua manutenção nas terras pertencentes ao rei de Portugal.

Padroado é a outorga, pela Igreja de Roma, de um certo grau de controles sobre a Igreja local ou nacional, a um administrador civil, em apreço de seu zelo, dedicação e esforços para difundir a religião e como estímulo para futuras “boas obras”. De certo modo e espírito do Padroado pode ser assim resumido: aquilo que é construído pelo administrador pode ser controlado por ele. O sistema de Padroado no Brasil foi constituído por uma série de Bulas Papais por quatro Papas entre 1455 e 1515 (SAVIANI, 2007, p. 178).

Diante desta afirmação de Bruneau, descrita por Saviani, pode-se perceber que na colônia portuguesa, no século XVI, o regime do Padroado já se fazia vigente e estava em vigor desde o século XV. Conclui-se, portanto, que os jesuítas se valeram deste princípio, e, baseando-se em sacramentos cristãos, transmitiam os valores absolutos da Igreja Católica Apostólica Romana como “arma” na eliminação dos costumes indígenas tidos como pagãos.

O início da colonização foi marcado pela intervenção direta dos jesuítas em vários desdobramentos da vida na colônia, em especial na educação, ainda que através da catequese. Entretanto, o P. Manoel da Nóbrega foi o responsável e executor de um plano de instrução a ser implantado nas terras brasílicas a partir de sua chegada, em 1549. Para tal, era necessário que se levasse em conta quais seriam as condições materiais a que este plano seria submetido, ou seja, quais eram as especificidades da colônia.

Neste sentido, Saviani, ao discorrer sobre as idéias pedagógicas na colônia, informa que, para Nóbrega, a sujeição dos índios era imprescindível para que houvesse a sua conversão, visto que sem ela, a eficácia da implementação de tais idéias estaria seriamente comprometida.

O realismo de Nóbrega o levou a estar atento à necessidade de prover as condições materiais dos colégios jesuítas envolvendo a posse da terra para a construção dos colégios, a sua manutenção, o que implicava suprir os víveres que envolviam a criação de gado e o cultivo de alimentos como a mandioca, o milho, o arroz, a produção de açúcar, de panos e, para realizar regularmente essas tarefas, a aquisição e manutenção de escravos. Sua filosofia educacional era a concepção que em minha sistematização classifiquei como tradicional religiosa na versão católica da Contra-reforma. Essas idéias, contudo, mais do que serem pensadas no grau de abstração, em que se movem os conceitos filosóficos, eram consideradas à luz das condições de sua implementação na nova terra conquistada. Como idéias pedagógicas se encarnavam, assim, na realidade da colônia, assumindo, em Nóbrega, predominantemente a forma da organização dos meios considerados adequados para se colimar os fins preconizados: a sujeição dos gentios, sua conversão à religião católica e sua conformação disciplinar, moral e intelectual à nova situação. (SAVIANI, 2007, P. 44).

Segundo Gramsci, uma determinada classe, para ser *dominante*, precisa antes ser *dirigente*, ou seja, é necessário que haja uma unificação no modo de pensar de uma sociedade, uma “ordem civilizatória”, uma *hegemonia* que acabe por se tornar senso comum.

Hegemonia implica a idéia de reforma intelectual e moral, que remete à de civiltã, isto é, a da construção de uma ordem civilizatória capaz de conduzir e inserir as massas a padrões de valores e comportamentos requeridos pelo projeto hegemônico, fundado numa visão de mundo destinada a impulsionar e consolidar, seja em nível social (estruturas, instituições) como

individual (subjetividade) no interior de uma nação ou em escala internacional (global). (MELLO, 2001, p.155).

Marx e Engels denominam de superestrutura as distorções ideológicas, isto é, construções culturais teóricas distorcidas que resultaram da fragmentação humana, do fato de os homens não atuarem juntos. Para Marx, a idéia de ideologia está vinculada à idéia de alienação.

Marx deixava claro que tinha avançado em sua caracterização do que era ideologia. Deixava claro para ele que ideologia, no essencial, era a expressão da incapacidade de cotejar as idéias com o uso histórico delas, com sua inserção prática no movimento da sociedade. E se dava conta de que essa incapacidade também precisava ser compreendida historicamente [...] Servindo-se desse fio condutor, Marx concluiu que a possibilidade de que a consciência se iludisse a respeito de sua própria natureza tinha surgido no processo em que os seres conscientes promoveram a dilaceração do tecido social que os unia. Mais precisamente, tinha surgido com a divisão social do trabalho, com o aparecimento das classes sociais em colisão. (KONDER, 2002, p.40 e 41).

Com efeito, Gramsci atribuía aos intelectuais o papel estratégico de organizadores da vida cultural, representantes do grupo dominante no exercício das funções de hegemonia social, do governo político e de manutenção da ordem em suas várias conexões institucionais.

Gramsci, ao discorrer sobre a formação do intelectual, concluiu que:

Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais [...] Formam-se assim historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas especialmente em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante. Uma das mais marcantes características de todo o grupo social que se desenvolve no sentido de domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista “ideológica” dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquistas que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos.(GRAMSCI, 1979, p.7-8).

O trabalho de conhecer a cultura do colonizado para que fosse possível transpor a lógica mercantilista européia e, conseqüentemente, toda a sua cultura para a colônia, foi dos missionários da Companhia de Jesus, já que eram eles os

representantes da Igreja Católica, do rei e da burguesia nas novas terras conquistadas. Portanto, o papel de comissários do grupo dominante<sup>5</sup> na tentativa de implantar na colônia portuguesa uma ordem hegemônica, coube a eles.

A catequese não foi apenas uma forma de apresentar Deus aos índios, salvar suas almas, e impedir que o protestantismo se expandisse para as colônias dos países ibéricos. Teve, sobretudo, um caráter político pedagógico ao inserir padrões de uma civilização que pretendia se implantar no Novo Mundo como legítima e hegemônica.

A função que a Igreja católica exerceu nas colônias da América Ibérica durante os primeiros séculos de colonização foi possível graças, principalmente, à representação de mundo criada pelos missionários, cada qual a sua maneira, para penetrar no imaginário<sup>6</sup> dos habitantes da colônia, e o principal alvo para a prática da conversão foram os grupos indígenas.

José Maria de Paiva, em *Colonização e Catequese: 1549-1600*, analisou a catequese como tendo um papel preponderante na formação do Brasil e que, ao contrário do que muitos acreditam, não foi uma força extra, simplesmente subsidiária, mas agiu como uma força integrada ao processo de colonização.

Segundo Gilbert Durand, o imaginário das sociedades primitivas (América Pré-colombiana, África negra, Polinésia) fundamentou-se em princípios bem diferentes dos princípios europeus.

[...]todas essas civilizações não-ocidentais, em vez de fundamentarem seus princípios de realidade numa verdade única, num único processo de dedução da verdade, num modelo único de absoluto sem rosto e por vez inominável, estabeleceram seu universo mental, individual e social em fundamentos pluralistas, portanto diferenciados. (DURAND, 2001, p.7).

Entretanto, a visão de mundo ocidental esteve o tempo todo voltada para o sagrado: “a herança ancestral mais antiga do Ocidente é o monoteísmo da Bíblia” (DURAND, idem).

Paiva se ateu à ação do jesuíta, que se regia pela visão do *orbis christianus*, ou seja, uma noção de mundo estabelecida pela sociedade de ordens, pela hierarquia. A imagem cristã medieval do mundo fundava-se na crença de que tudo era de Deus e

<sup>5</sup> “Os intelectuais são os comissários do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político”. (GRAMSCI, 1979, p.11).

<sup>6</sup> Gilbert Durand define imaginário como “museu de imagens passadas, possíveis, produzidas e a serem produzidas”. (DURAND, idem).

que sua representante na Terra era a Igreja Católica, cujo papel era expandir a fé levando-a a todos. A fé era a única verdade e era preciso estabelecê-la, ainda que imposta.

Configuraram-se, portanto, na colônia, instituições e ideologias que contribuía para a confirmação do lugar social de cada indivíduo ou grupo.

Essa noção medieval de mundo legitimava toda a ação dos missionários da Companhia de Jesus, respaldada pelo próprio Estado português. Havia, para eles e para a Igreja, urgência em levar a palavra de salvação ao Novo Mundo e institucionalizá-la, pois, na América, as populações “selvagens” ainda não a conheciam.

Os jesuítas queriam implantar aqui, junto aos índios, as mesmas ordens sociais que os enviou: a Igreja e a monarquia. A conversão e a sujeição foi a fórmula prática que traduziu a fé e o Império em terras brasileiras, através de justificativas legais, políticas e espirituais.

A compreensão que os portugueses tinham de sua realidade se fundava sobre os marcos teológicos cristãos, sedimentados ao longo de pelo menos treze séculos, justificando a ordem social e o poder político, modelando o discurso, os valores, os comportamentos, os hábitos, a etiqueta, a visão de mundo, as relações interculturais, modelando cada gesto da vida social. A literatura o confirma sobejamente. Há que se explicitar qual era essa teologia, qual a espiritualidade; qual o entendimento que dela tinham os letrados, qual o que dela tinha a arraia miúda. Embora distinguindo suas possíveis interpretações práticas, tem-se que afirmar a mesma qualidade de origem: a realidade era compreendida religiosamente; os homens viviam no círculo de Deus, Deus participando da vida dos homens. (PAIVA, 2003, p. 3).

Fato relevante é que os inacianos não eram radicais em sua defesa em relação aos índios. Ao mesmo tempo em que era preciso escravizar e a necessidade de mão de obra era vigente, havia também a necessidade de tirar o índio da condição de “animal selvagem” e catequizá-lo.

Dura tarefa essa, dos missionários jesuítas, no meio de extrema pobreza, e alvo não só da desconfiança dos indígenas livres, excitados pela imagem de uma escravidão em perspectiva, como também da cólera de não poucos colonos debochados, incomodados pelo exemplo da vida austera dos missionários. (HESSEL;RAEDERS, 1972, p.13).

Não eram somente os colonos que enxergavam os índios como inferiores. Na prática, os jesuítas reduziam o índio à condição de grupo inferiorizado dentro da sociedade portuguesa e, através dessa atitude, os indígenas foram sendo despojados de sua própria cultura e perdendo sua identidade para atender aos interesses maiores da sociedade mercantil dominante.

[...] eles (os índios) não têm governo, não crêem em Deus, não têm escrita, e muitos outros “não”. Eram mostrados como sendo o avesso do que somos, criaturas incompletas, deformadas ou simplesmente atrasadas. (JUNQUEIRA, 1991, p.73).

Neste sentido, a práxis catequética em si - sem mencionar outros mecanismos de controle e dominação como a escravidão e os aldeamentos - ou seja, aquilo que se fez como catequese, e a maneira como isso se fez, foi responsável pelo sucesso da persuasão dos gentios - procurando fazê-los acreditar que precisavam conseguir a salvação divina - e, conseqüentemente, legitimar o projeto colonizador. Um dos mecanismos bastante utilizado por José de Anchieta para legitimar a dominação, foi o recurso da arte dramática, tornando assim a catequese mais eficiente e, desta forma, o empreendimento colonizador possível.

Por que, pensariam eles, não utilizar canto, música, danças, mímicas, máscaras e mesmo plumas vistosas, de tamanho encanto para os selvagens – canibais, polígamos, nômades, bêbados – para tentar introduzir nas aldeias os rudimentos das verdades do cristianismo e duma civilização? Por que não utilizar para o seu proveito espiritual e material, para o proveito da santa religião, para o proveito da civilização, aqui representada por Portugal, isso que poderia se chamar um pré-teatro? (HESSEL;RAEDERS, 1972, p.13).

Apesar da visão apologética em relação aos indígenas presente na obra de Hessel e Raeders, fica evidente que a fé cristã não se adaptava à cultura indígena. O conteúdo da catequese feita aos índios se utilizava de dogmas cristãos, assim como, seus princípios morais, sua espiritualidade - conteúdo este que era recebido e entendido de maneira destorcida pelo seu interlocutor. A “tradução” da mensagem religiosa é que possibilitou, em tese, a conversão e, na prática, a dominação.

Leandro Karnal defende a idéia de uma “catequese exterior”, pois era preciso mostrar aos reformadores protestantes que, na colônia a conversão era efetiva. Destaca também que universos culturais tão distintos dificilmente iriam se integrar

cada qual em sua essência. O autor crê que a massa de iletrados aprendia, em vernáculo e por imagens muito concretas, a se comportar como católicos, levando-nos a enfatizar, no presente trabalho, que o mecanismo encontrado pelos jesuítas para pôr em prática a tradução da mensagem religiosa foi, o uso do lúdico e do alegórico.

Os jesuítas se apropriaram do direito e do dever de transmitir a verdade absoluta cristã para todo um continente, e exerceram suas funções de soldados de Cristo - principalmente pela catequese, ou “educação das almas” - se apropriando – especialmente em se tratando do P. Anchieta – da utilização da representação, do recurso da alegoria e do lúdico; vitais enquanto disseminadores da ideologia eurocêntrica (cristã romana e capitalista) que pretendia se impor na América como hegemônica.

Bosi considera que a ação colonizadora articula três ordens: a do *cultivo* (culto, no sentido de cultivar a terra), a do *culto* (significa que a sociedade que produziu seu alimento já tem memória) e a da *cultura* (conjunto de práticas, técnicas, símbolos e valores que se devem transmitir para garantir a reprodução de um estado de coexistência social). O autor acredita que:

A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. No mundo arcaico tudo isso é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade.(BOSI, 2002, p. 63).

Foram justamente os padres jesuítas que iniciaram as “atividades educadoras” na colônia através de uma arte criada para as massas com um caráter pedagógico. Para Alfredo Bosi, foram eles que mais contribuíram para a eficácia da catequese e conseqüentemente da colonização.

Anchieta, através de seus autos escritos em tupi, de sua gramática, de suas poesias e de seus catecismos bilíngües, inseria na vida tribal os ensinamentos cristãos. O caráter maniqueísta atribuído à dramaturgia anchietana e, principalmente, à importância da encenação, marcaram o início da colonização no Brasil.

Para Alfredo Bosi aculturar também é sinônimo de traduzir:

O projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro, e este foi o empenho do primeiro apóstolo. Na passagem de uma esfera

simbólica para a outra, Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra pecado, se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média européia? Anchieta, neste e em outro casos extremos, prefere enxertar o vocábulo português no tronco do idioma nativo; o mesmo faz, e com mais fortes razões com a palavra missa e com a invocação a Nossa Senhora:

“Ejorí, Santa Maria,  
Xe anáma rausubá!  
Vem Santa Maria,  
protetora dos meus!” (BOSI, 2002, p.65).

Há aqui uma questão preponderante: os índios eram vistos pelos inacianos como passivos; não lhes era atribuído um caráter de pessoa moral, autônoma. Portanto, cabia aos jesuítas libertá-los do paganismo. Daí o bem e o mal serem ofertados de fora para dentro.

Paiva defende que a catequese se implantou na colônia do ponto de vista teológico em termos universais. Do ponto de vista colonial, respeitou a ordem estabelecida: a sociedade de ordens, o “orbis christianus”, pregando a resignação: os senhores de um lado, os índios e os escravos de outro. Os costumes europeus tidos como bons; os costumes indígenas, como maus. Restava aos jesuítas a tarefa de salvá-los implementando uma condição favorável para que o consenso fosse estabelecido, a dominação dos povos indígenas concretizada e a hegemonia européia definitivamente instalada na América.

## 2. A OBRA DE ANCHIETA NA PRÁXIS CATEQUÉTICA

O fruto dessas missões consiste em fazê-los de bárbaros homens, de homens cristãos, e de cristãos perseverantes na fé. (ANCHIETA, 1954, vol. 1 p.15).

Ao retomar a análise de José Maria de Paiva acerca da relação entre a colonização e a catequese do séc XVI no Brasil, na qual defende a tese de que “a catequização cumpriu um papel colonial, não como de fora, como uma força simplesmente aliada, mas, mais do que isto, como uma força realmente integrada a todo o processo” (PAIVA, 1982, p.97), pretende-se, no presente trabalho, salientar o papel central que teve a catequese no processo de colonização da América Portuguesa e ainda sua importante relação com a educação no período estudado; ou seja, a educação por meio da catequese enquanto processo de aculturação.

Saviani, ao analisar as idéias pedagógicas no Brasil entre 1549 e 1759, afirmou que “há uma estreita simbiose entre educação e catequese na colonização do Brasil. Em verdade a emergência da educação como um fenômeno de aculturação tinha na catequese a sua idéia-força, o que fica claramente formulado no Regimento de D. João III estatuído em 1549 e que continha as diretrizes a serem seguidas e implementadas na colônia brasileira pelo primeiro governo geral.” (SAVIANI, 2007, p.31).

Deste modo, ainda que os colégios fundados para implantar a cultura e o ensino europeu na colônia tenham sido bastante relevantes no processo educacional - como pretendido pelo colonizador europeu - a catequese foi a forma “não-institucional” (no sentido de “não escolar”), porém, de extrema importância e responsabilidade na implantação da “civilização” em terras brasílicas.

As formas não institucionalizadas do saber foram muito mais eficazes, onipresentes, radicais, em sua enganadora múltipla pequenez do que o que se passava nos colégios, pelo menos do ponto de vista de instalação de uma dominação cultural.(BAETA NEVES, 1978, p.45).

Sabe-se que a educação no Brasil compreende etapas distintas; contudo, levando-se em conta que a educação na colônia teve início com a catequese dos gentios, cuja prática deveu-se aos jesuítas com seus diferentes papéis e mecanismos

de atuação, tratar-se-á, no presente capítulo, da catequese realizada pelo Padre José de Anchieta em sua obra.

José de Anchieta nasceu em 1534, na ilha Canária de Tenerife e após cursar as primeiras letras e os rudimentos do latim em sua terra natal, entrou para a Companhia de Jesus em 1551.

Mesmo antes da edição completa das obras de Gil Vicente, em 1562, vários de seus autos foram impressos e espalhados pela Europa, como o *Auto da Barca do Inferno*, em 1517, o da *História de Deus*, em 1527, e o de *Mofina Mendes*, em 1534. Neste período, em Coimbra, Anchieta entrou em contato pela primeira vez com o teatro de Gil Vicente, muito em voga na época em Portugal.

A vinda de Anchieta para a colônia portuguesa data de 1553. Na ocasião, com apenas vinte anos, desembarcou na Bahia com outros padres e irmãos da Companhia de Jesus e notou que os índios estimavam a música, a dança, o canto e as festas de ritos e espetáculos. Nesse momento, ele se encontrou com o padre João Azpilcueta Navarro, o primeiro jesuíta a aprender a língua tupi e traduzir para ela muitas orações e cantigas. E por meio dele teve seus primeiros contatos com o idioma nativo.

Na obra traduzida pelo padre Armando Cardoso sobre o Teatro de Anchieta, é possível notar indícios de que o jesuíta, desde sua chegada no Brasil, já detectou, com muita perspicácia, elementos da cultura indígena e assimilou-os, o que tornou possível, posteriormente, realizar uma obra tão eficiente em termos de persuasão:

O contato mais significativo de Anchieta com os índios em seus primeiros tempos de Brasil deu-se em Caravelas, depois do naufrágio dos Abrolhos, a 21 de novembro de 1553, quando tiveram de passar entre os selvagens oito a nove dias. Aí, um dia, os meninos órfãos de Lisboa, que iam na embarcação, lançada ao litoral pela tempestade, puseram-se a cantar umas cantigas que se fizeram na língua dos índios. Ajuntavam-se eles a ver e admirar. Noutro dia celebrou-se missa com ornamentos, salvos do naufrágio, e novamente os índios se ajuntavam cheios de admiração. (CARDOSO, 1977, p.15).

Os jesuítas em geral - e Anchieta, em especial - sabiam que tinham que se aproximar de seus catecúmenos. Era preciso conhecer seus costumes, suas crenças, suas preferências, seus anseios; enfim, sua maneira de viver e sua cultura, para criar alternativas de comunicação em que a transmissão de ensinamentos fosse possível.

Como hábil conhecedor de línguas, dominando perfeitamente o espanhol, seu idioma nativo, o português que aprendeu ao se radicar em Coimbra e estudar no Colégio dos Jesuítas e o latim, do qual foi estudante dedicado e destacado, Anchieta logo veio a dominar também a “língua geral” falada pelos índios do Brasil, cuja gramática organizou para dela se servir no trabalho pedagógico realizado na nova terra. (SAVIANI, 2007, p.44).<sup>7</sup>

As fontes históricas relacionadas à obra do padre José de Anchieta conhecidas e disponíveis na atualidade, foram compiladas e traduzidas pelo padre Serafim Leite e pelo padre Armando Cardoso, ambos membros da Companhia de Jesus. Outra contribuição bastante importante para que as peças de teatro fossem publicadas, em 1948, foi a da tupinóloga Maria de Lourdes de Paula Martins.<sup>8</sup>

Em 1933, iniciaram-se os estudos sistemáticos acerca dos poemas latinos anchietanos, graças ao padre José da Frota Gentil, que obteve as cópias fotográficas do Opúsculo Poético 24 do Arquivo Romano da Companhia de Jesus; os quais se tornaram, desde então, pertencentes à Vice-Postulação da Causa da Beatificação. Esses acontecimentos possibilitaram ilustrar as obras organizadas hoje existentes, com citações do próprio Anchieta feitas pelos membros da Companhia, já referidos anteriormente, que se preocuparam em se familiarizar com as poesias líricas e dramáticas do “Apóstolo do Brasil”.

Alfredo Bosi, ao analisar a obra de Anchieta, detectou sua capacidade de transportar para a cultura nativa, elementos culturais europeus que se mostravam incompatíveis com o imaginário indígena. Diante da necessidade de se comunicar, de se fazer ouvir, e ainda de atingir não só os sentidos, mas a alma de seus destinatários:

Anchieta inventa um imaginário estranho sincrético, nem só católico, nem puramente tupi guarani quando forja figuras míticas chamadas karaiibebé (profetas que voam), nos quais os nativos

---

<sup>7</sup> Antes da chegada de José de Anchieta ao Brasil em 1554, houve uma importante contribuição para a compreensão da língua geral falada na colônia pelo P. João de Azpilcueta Navarro. Navarro veio para o Brasil junto com Manoel da Nóbrega e, segundo algumas cartas deixadas por membros da Companhia de Jesus, sua atuação foi fundamental para que a catequese fosse executada. [...] “Me pareceu conveniente pôr o bemaventurado transito do padre Navarro, tão grande servo do Senhor, e que por seu amor tantos trabalhos tomou na conversão desta gentildade a que foi mandado. No espaço de sete anos que conversou entre eles, nunca descansou, se não ora a uns, ora a outros ensinava e doutrinava com a graça e talento que o senhor lhe comunicou para este ofício, porque ele foi dos padres e dos irmãos que do reino vieram o que mais se adiantou na língua brasílica, de modo que ele confessava por si e fazia práticas e predicas aos índios em sua mesma língua.” (NAVARRO, 1998, p. 190).

<sup>8</sup> Os únicos textos de peças teatrais dos jesuítas do século XVI, tais como poemas, monólogos e diálogos que chegaram até nós são atribuídos ao Padre José de Anchieta (1533-1597), “o apóstolo do Brasil” (HESEL; RAEDERS, 1972, p.31).

identificavam talvez os anunciadores da terra sem mal, e os cristãos reconheciam os anjos mensageiros alados da Bíblia.(BOSI, 2002,p.68).

Outro fator relevante, citado por Paulo Romualdo Hernandez, é a importância da tradição oral para as culturas indígenas:

A palavra falada pelos personagens no diálogo anchietano, em língua indígena, era muito mais que códigos estáticos escolhidos por seu autor para a comunicação e transmissão da ideologia cristã: estavam isto sim, sobrecarregados de significados, religiosidade e história indígenas. (HERNANDES, 2001, p 31).

Esta tarefa foi bastante árdua para o jesuíta. Afinal, como seria possível ensinar para povos primitivos, considerados pagãos, ensinamentos tão nobres e tão necessários do ponto de vista do colonizador, levando-se em conta que tais povos não possuíam uma língua escrita e sua cultura milenar baseava-se na oralidade? Deve-se contar também o espanto que os missionários tiveram ao entrar em contato com povos seguidores de hábitos mais parecidos com os das feras e tão distantes daqueles transmitidos pelos padres, baseados nos sacramentos da Igreja.

O trecho da carta escrita pelo P. Anchieta a Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, reflete o quanto era impossível conviver e ser tolerante com os costumes dos índios, e quanto trabalho e amor a Deus os missionários necessitavam ao catequizar essa gente tão parecida com animais que aqui encontraram.

Esta parte da região do Brasil que habitamos, está, segundo dizem, a 22 graus de latitude sul, Mas, desde Pernambuco, que é a primeira povoação de cristãos até aqui e mais além, toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios, que sem exceção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que freqüentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comem, de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda vida se gloriam daquela egrégia vitória. Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham que suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande. Estes, entre os quais trabalhamos, estão espalhados pelo interior na extensão de 300 milhas, como julgamos, e todos comem carne humana, andam nus e habitam casas de madeira e barro, cobertas de palha ou cascas de árvores. (ANCHIETA, 1984, pp. 73-74).

Foi justamente neste ponto que atuou o Padre Anchieta com sua genialidade. Ele buscou criar uma literatura baseada nos ensinamentos cristãos e esforçou-se para compreender a dinâmica da cultura dos gentios para melhor combatê-la. Conseguiu, assim, transmitir seus ensinamentos aos índios por meio das poesias e da encenação de suas peças teatrais; fazendo com que boa parte de seus atores e expectadores assimilassem tais ensinamentos, especialmente quando coroados com o lúdico e com a utilização da alegoria, muito presentes no teatro anchietano.

Os motivos para estas exibições declamatórias ou cênicas eram diversos, conforme as circunstâncias: recebimento de personagens oficiais da Ordem (dos jesuítas) ou de fora dela, prelados e governadores, encerramento do ano escolar e distribuição de prêmios, festas dos oragos ou padroeiros, recepção de relíquias insígnias ou imagens valiosas. (LEITE, v. 2, p.603 apud HESSEL; RAEDERS, 1972, p. 21).

Uma de suas importantes tarefas foi escrever a “Doutrina Cristã”, em que reeditou os ensinamentos cristãos da Bíblia baseando-se nos sacramentos em sua essência, o que vinha ao encontro das intenções dos jesuítas. Ele ensinava a doutrina em seus principais aspectos: o que era o pecado original, a importância da confissão, a santíssima trindade, o batismo e, fundamentalmente, a importância da conversão dos pagãos à crença num único Deus, pois só assim eles “se livrariam do fogo do inferno e alcançariam a salvação”.

Os sete sacramentos da Santa Madre Igreja

1. Batismo.
2. Na frente da gente o bispo pôr o óleo santo (Crisma).
3. Tomar Deus (Comunhão).
4. Confissão.
5. Antes de a gente morrer, na gente pôr o óleo santo (Unção dos enfermos).
6. Fazer-se padre (Ordem).
7. Casar (Matrimônio). (ANCHIETA, 1992, p.144).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> “A Doutrina Cristã é atribuída a Anchieta, principalmente a título de tradução para o tupi, porque ele foi o tradutor principal dos textos apresentados em português, latim ou espanhol e também de textos tupis para serem corrigidos segundo as regras da gramática. Igualmente se lhe deve atribuir por conter a Doutrina partes compostas por ele, como os Preâmbulos da Fé que aparecem no manuscrito.” (CARDOSO, 1992, p.7).

É importante deixar claro que a doutrina era direcionada especialmente aos índios, visto que houve uma grande preocupação com a tradução para o tupi e para o português. O catecismo foi concebido de forma bastante “didática” justamente para tornar os ensinamentos católicos acessíveis aos seus catecúmenos.

De que modo vivendo a gente  
se livra do demônio,  
procurando elevar-se ao céu.  
Crendo em Deus, batizando-se  
e vivendo segundo sua lei.  
Mas credes vós nesse Deus?  
Creio.  
Quantos são esses deuses?  
Um só.  
Ele, como pessoas, quantos são?  
Três.  
A esse Deus também chamamos Santíssima Trindade?  
A ele mesmo. (ANCHIETA, 1992, p.157).

[...]Para onde os não batizados irão  
depois de morrer?  
Para o fogo do diabo.  
E as criancinhas não batizadas?  
Só a grande noite (limbo).  
Por quê?  
Porque não fizeram mal algum.  
Mas por que não vão para o céu?  
Porque no pecado original  
Todos só se concebem.  
Nele toda a gente se concebe?  
Nele toda.  
Mesmo Santa Maria?  
Não: é toda bela Santa Maria. (Idem, pp.175-176).

[...] Qual é o nome verdadeiro dos batizados?  
Cristãos.  
Por quê?  
Porque são os que crêem em  
Cristo Nosso Senhor,  
porque são os que confessam a lei dele.  
Não bastaria ao que crê em  
Cristo se cresse  
só em seu coração?  
Não bastaria; mesmo se  
Morresse, o confessaria. (Idem, p.185).

Neste momento da presente dissertação, faz-se extremamente necessária a retomada do que foi tratado na introdução, na qual objetivou-se, ao levantar as fontes de pesquisa (algumas das obras do padre Anchieta), fazer uma leitura, uma

interpretação das mesmas.

Falar dos hábitos e costumes desta época é de extrema relevância, e as manifestações culturais presentes na obra anchietana, e a intencionalidade de seu texto, têm muito a revelar sobre o período. Objetivou-se, ainda, adequar as manifestações culturais às determinações materiais a que elas estavam submetidas.

Sendo assim, partindo do pressuposto de que a história implica a busca de reconstrução e interpretação do passado e a atribuição de um sentido a este passado, é necessário, para que haja o mínimo de rigor metodológico em uma pesquisa, que não se perca de vista o seu referencial teórico, e que não seja menos importante a leitura das fontes acerca do período e do tema estudados. Para tal, é essencial que se leve em conta que as fontes históricas ou os documentos não falam por si. Portanto, o sentido e o significado que se atribuem à interpretação do que se lê são de suma importância de acordo com o contexto histórico em que elas estão inseridas.

## **2.1. A ELIMINAÇÃO DOS ELEMENTOS HERÉTICOS E PAGÃOS: PROTESTANTISMO E CULTURA INDÍGENA**

A obra de Anchieta é marcada também pela crítica deliberada que fazia aos protestantes, pois os jesuítas antes de serem os responsáveis pela catequese dos gentios na colônia, eram os representantes da Igreja Católica Apostólica Romana, que neste período passava por uma crise devido ao surgimento de outras idéias e religiões consideradas por eles como sendo heréticas .

As idéias de Lutero e de Calvino ganhavam espaço na Alemanha, Suíça e em outras regiões da Europa, no entanto, a Península Ibérica se mantinha firme em seus princípios católicos e lutava para impedir que as idéias dos reformadores protestantes se espalhassem ainda mais.

Neste momento foram realizadas importantes mudanças internas na Igreja Católica através de uma reação: A Contra-Reforma. Foi no Concílio de Trento (1545-1563) que os fundamentos do catolicismo reafirmaram-se, já que o poder unânime que a Igreja Romana possuiu durante toda a Idade Média, estava seriamente abalado.

Foram criadas alternativas para conter o avanço do protestantismo e a

disseminação de suas idéias, como o restabelecimento da Inquisição, não só na Europa, onde foi muito atuante, como também na América. Entretanto, pode-se dizer que a Companhia de Jesus atuou como a principal força mantenedora e perpetuadora dos sacramentos da Santa Igreja através de seus missionários na América à época do descobrimento.

Isto posto, pode-se afirmar então que, para que a colonização na América fosse bem sucedida, a catequese dos gentios deveria ser eficiente. Para tal, os jesuítas criaram importantes mecanismos de combate à cultura dos indígenas baseados nos sacramentos da Igreja, especialmente nas determinações do Concílio de Trento, que tratava de aspectos que diferenciavam um cristão católico de um cristão reformado. As matérias tratadas no Concílio foram:

- 1.A doutrina da justificação: a necessidade da fé como início e raiz da salvação.
- 2.Fontes da fé: Bíblia e Tradição. (Os protestantes afirmam que a única fonte de fé é a Bíblia.)
- 3.O pecado original.
- 4.Os sacramentos e a graça.
- 5.A presença real de Jesus na Eucaristia.
- 6.Os casamentos clandestinos são inválidos.
- 7.As imagens e os cultos aos santos.
- 8.O Ministério dos bispos.
- 9.Celibato, disciplina e oração do clero.
- 10.A disciplina e espiritualidade nos conventos.
- 11.Fundação dos seminários diocesanos.
- 12.Instituição do “Catecismo da Doutrina Cristã”.
- 13.O significado da pobreza e do jejum. (CECHINATO, 1996, p. 272).

Os missionários agiam então contra os princípios presentes no protestantismo. Atacavam as idéias de Lutero e de Calvino comparando-os a animais selvagens e ferozes. Anchieta quando falava dos índios, atacava seus costumes e entendendo que o índio não possuía consciência moral, não os culpava diretamente. Em relação aos protestantes ele agia de forma diferente, no caso do Poema da Virgem, ele atacou com bastante veemência as idéias de Calvino.

Escancarando as fauces sangrentas, ei-lo que vem:  
 Fugi, ovelhas,  
 não vos arrebathe nos dentes esfaimados.  
 Calvino, essa peste lançada pelo inferno,  
 traz manjares que matam vossas almas  
 [...] Não é para admirar,  
 concorda com a vida a boca:

nas palavras retratam-se os costumes.  
 Que pode tua língua proferir de puro, ó Calvino,  
 Se tua vida mergulhas num mar de lama?  
 [...]O teu nome fala eloqüentemente  
 de teus costumes e teus exemplos.  
 Cada vez que o nome de Calvino  
 me ressoa nos ouvidos,  
 calor e vinho, eis o que percebo.  
 [...]falar sensatamente,  
 ainda que queiras, Calvino, não o podes.  
 [...]Agora inclino-me a julgar  
 que derivaste o nome de cal e vinho:  
 um e outro expressam os teus costumes.  
 A cal é a falsa piedade com que caias  
 o teu sepulcro:  
 o vulgo julga-te cândido e piedoso,  
 mas o furor do vinho, que esgotaste e em que mergulhas,  
 te trai e deita fora o que, por imundo, se escondia em tua alma.  
 Julgo-te o nome propriíssimo: és calvo,  
 Porque, sem fé e sem juízo, procuras calabrear a todos.  
 [...]Com estes disfarces, caças os corações incautos,  
 e ensinas a outros semelhantes fraudes.  
 Agora despes a pele de raposa  
 E tomas o semblante de raivoso cão. (ANCHIETA, 1996, pp. 142 a

145).

Os problemas relativos à disputa entre católicos e protestantes possuem significativa importância para o período estudado, tanto na Europa quanto na colônia. E a forma como esses conflitos religiosos foram abordados na obra de Anchieta merecem bastante atenção, principalmente no tocante à questão das determinações da Igreja Católica pós-Concílio de Trento, que eram firmemente seguidas pelos “soldados de Cristo” em sua catequese.

Contudo, a maneira de lidar com esta situação, as estratégias a serem definidas e os mecanismos de atuação dos padres diante do que encontraram na América, eram tarefas um tanto quanto desafiadoras.

Era impossível, para os jesuítas, que houvesse tolerância religiosa com os costumes indígenas: eles andavam despidos (nudez); não possuíam a mesma repressão religiosa que os europeus no tocante ao matrimônio e à sua sexualidade (poligamia); possuíam rituais mágicos, de sacrifícios contra os inimigos, de cauinagem e de cura das doenças (pajelança); era comum que nas relações intertribais houvesse disputas por territórios e pela manutenção do controle biológico (guerras); e estavam habituados a realizar constantes movimentos migratórios (nomadismo), já que dependiam totalmente dos ciclos da natureza para sua sobrevivência.

Estes hábitos incomodavam os europeus, sobretudo, porque contrariavam uma possível lógica de contrato, uma lógica de mercado e de circulação de riquezas e mais, ao habitarem os territórios considerados pertencentes desde o descobrimento aos europeus, os índios atrapalhavam a implantação do modo de vida europeu na América e a concretização da implementação de uma civilização na nova terra.

Pedro de Góis ao escrever para seu sócio Martim Ferreira dando satisfações do que se passava nas terras de ambos e de como se daria a implantação de engenhos comenta:

Depois de me vir e largar no rio da Paraíba nossa fazenda que fazíamos, determinei ver as águas que nesta terra onde fico havia e Luís de Góis ao presente estava: as quais em as ver andei perto de dois meses, por a terra ser cheia de arvoredos e os índios pouco práticos no que nós queremos nelas [...] Neste rio, como digo, determino fazer os nossos engenhos de água, para o qual este primeiro dia de Agosto que embora virá a parte um mancebo língua com um homem que vinha por feitor [...] Estes dois homens, com outros dois que para isso assoldadei, vão arrotear e a fazer com os índios muita fazenda, a saber, plantar uma ilha que já tenho pelos índios roçada de canas e assim fazer toda quanta fazenda pudermos fazer, para que, quando vier gente, ache já que comer e cana e o mais necessário para os engenhos. (GÓIS, 1989, pp. 14-15).

Neste sentido, os índios somente seriam interessantes quando se submetiam à civilização. Obviamente, a inserção destes indígenas não se daria de uma forma igualitária dentro da sociedade colonial. Pois, o gentio, interessava para os europeus em duas circunstâncias: para os jesuítas, quando catequizados, e para os colonos, quando escravizados.

Segundo Florestan Fernandes cada um dos elementos combatidos pelos jesuítas tinha uma função dentro da sociedade Tupinambá. Sabe-se que os Tupinambá possuíam uma estreita relação com os elementos naturais que os circundavam, tanto do ponto de vista econômico e social, como do ponto de vista de suas crenças. Um dos princípios fundamentais na economia destes povos era a produção do que era estritamente necessário para o seu consumo imediato. A crença de que a terra fornece tudo para todos, estreitava os laços de solidariedade dos grupos locais e as relações intra e intertribais. “A dependência direta do meio ambiente traduz-se socialmente em maior interdependência humana.” (FERNANDES, 1963, p.95).

À medida que os seres humanos estreitam seus laços de sobrevivência, estreitam também seus laços humanos: eis o aspecto central da diferença entre os colonizadores europeus e os grupos indígenas. Se o primeiro dependia do acúmulo de terras, de ouro e de escravos para sobreviver e aumentar o seu poder, os índios dependiam da natureza e não compactuavam com a lógica da produção e circulação de riquezas presente no modo de vida europeu.

Quando as oportunidades econômicas diminuía ou anulavam-se, a fome tornava-se inevitável. Em função das privações e dos sofrimentos criados por estas circunstâncias, a utopia dos Tupinambá continha elementos especiais. Assim, por exemplo, esperavam da intervenção mágica dos *pajés-açu*: a neutralização das condições normais do ambiente natural circundante, com incremento sobrenatural da fertilidade da terra, da abundância de chuvas, de caça e de pesca: ou a revelação do lugar em que se situava o “paraíso terrestre”. (FERNANDES, 1963, p.95).

A visão de que a natureza era intermediada pelo pajé e pelos rituais de pajelança, ditava o rumo das condições de produção de alimentos, tornava também as migrações um fator comum aos índios, pois estavam, a partir de crenças em seus mitos, sempre em busca de um lugar ideal ou paraíso terrestre; visto que ao explorar o solo até esgotá-lo e se valerem da caça e da pesca nas épocas propícias num determinado território, era inevitável que, de tempos em tempos, precisassem buscar novos lugares para prover o sustento de toda a tribo.

O hábito de migrar constantemente era visto pelos jesuítas como um nomadismo prejudicial, pois comprometia sua tarefa de organizá-los em aldeamentos, as chamadas missões, núcleo central para a execução da catequese. Para os colonizadores, era tido como um hábito no mínimo preocupante, pois além de conhecerem muito bem a costa brasileira - o que colocava os colonizadores em posição de desvantagem - eram vistos como preguiçosos já que aos olhos do europeu não tinham uma vida regrada com relação ao trabalho. Vê-se aqui a dificuldade que os colonizadores tinham de observar qualquer ponto positivo que pudesse ter a cultura dos gentios, que possuíam, por exemplo, uma rígida organização do trabalho de acordo com o sexo e a idade do indivíduo.

As migrações estão diretamente relacionadas às atividades extrativas dos recursos naturais. O meio natural circundante,

através da aplicação do sistema tecnológico descrito, deve ser visto como um meio socialmente domesticado. Em toda parte a adaptação do homem é ativa, implicando um conjunto de transformações do meio externo, sem as quais a sobrevivência e a subsistência dos indivíduos seriam comprometidas (FERNANDES, 1963, pp 98-99).

Um dos obstáculos encontrados pelos jesuítas, quanto ao desenvolvimento de hábitos cristãos, consistia no fato de não terem horas certas para caçar e pescar. Saindo muito cedo e voltando muito tarde, não podiam assistir aos ofícios religiosos. Quando se dedicavam as atividades e não precisavam caçar e pescar, entretanto, dispunham de bastante ócio [...] Contudo aquele ócio era empregado no fabrico de arcos, flechas, ornamentos, etc. (Idem, pp. 127-128).

Os dois princípios de diferenciação das atividades e da distribuição das ocupações consistiam nas implicações do sexo e da idade. [...] as mulheres deviam prover por si mesmas as coisas necessárias aos serviços domésticos. Para isso eram especialmente adestradas após as cerimônias de iniciação na puberdade [...] ao passo que os homens somente em determinados tempos, pescam ou apanham caças no mato, para a sua alimentação, quando não se encontram ocupados na fabricação de arcos e flechas. (Idem, p.129).

Quanto às guerras entre as populações Tupinambá, elas estavam intimamente relacionadas aos sacrifícios rituais, a concepção mágica do mundo pela atuação dos pajés e concomitante a estes fatores, ao hábito da cauinagem. As guerras, que tanto assustavam os portugueses, também possuíam uma função e um sentido entre as populações indígenas.

Muita necessidade tem toda esta terra, que de todas as partes está cercada com guerras, de ser encomendada a Deus de Vossa Paternidade e de todos os irmãos, para que a Divina Justiça amanse um pouco seu furor, e muito maior a temos nós outros, que em todos estes encontros havemos de andar em a dianteira para que *sine offensione* corramos e agrademos a Jesus Cristo Nosso Capitão e Senhor, ao qual praza de nos dar sua graça cumprida, para que sua santa vontade sintamos e aquela perfeitamente façamos. (ANCHIETA, 1978, p.130).

Fernandes concluiu em seus estudos que é necessário encarar tais aspectos da cultura tribal relacionando-os com o todo que ela representa. Há uma série de fatores que podiam levar as tribos à guerra que vão desde o saque dos objetos das tribos

vencidas, às questões relacionadas à ocupação de territórios, passando pelo aprisionamento de inimigos para cerimônias de sacrifícios ritualísticos de renomeação (já que quando um inimigo era morto, o vencedor assumia seu nome e isso lhe conferia status dentro da tribo), à vingança de um membro da tribo, até pela questão do equilíbrio social em que qualquer ocorrência que perturbasse a ordem normal da organização da tribo, necessitava ser combatida.

Na tecnologia Tupinambá, o sistema guerreiro constituía parte de um conjunto de técnicas destinadas à conservação ou ao aumento dos recursos naturais sujeitos ao domínio tribal. Em termos de defesa, elas visavam subtrair as fontes de subsistência de perturbações oriundas da intervenção de outros homens ou de certos animais. A importância deste fato para os Tupinambá pode ser avaliada, por exemplo, através das cerimônias de renomeação. O caçador que matava uma onça devia submeter-se às regras e abstenções observadas por um guerreiro, quando matava um inimigo. E recebia honras equivalentes. (FERNANDES, 1963, p.112).

Qual era pois, o objetivo manifesto da guerra? Em geral, os textos utilizados consideram a *vendetta* como a causa da guerra; e o aprisionamento de inimigos para o sacrifício ritual e a antropofagia cerimonial a sua finalidade (Idem, p. 118).

Estes, com quem vivemos, têm muitas antigas inimizades com outros da mesma nação e por isso frequentissimamente há guerra entre uns e outros, para o qual se juntam muitos de diversas partes; e até quando nós estávamos entre eles, partiram contra os inimigos. Na véspera de entrarem em luta, os que tinham vindo doutras partes, como é costume deles, construíram uma pequena cabana e começaram a oferecer sacrifício aos seus feiticeiros (a quem chamam pajés), perguntando-lhes que lhes iria suceder no combate. (ANCHIETA, 1954, vol. 2,p.108).

Retomando a questão acerca do papel do pajé, figura bastante respeitada pela tribo, devido, entre outros aspectos, à sua experiência, fica claro que ele era tido pelos índios como um líder carismático dentro do grupo. As cerimônias, festas, ritos de passagem e até as doenças dos índios eram resolvidas com a intervenção do pajé.

Visitando eu um índio, como sabia fazer a todos, começou-se-me a desculpar, dizendo porque não me dava de comer porque não lhe caí caça em uns laços que tinha armados, porquanto uma velha feiticeira os havia deitado a perder. E como eu lhe perguntasse a causa, disse-me: “Porque ao outro dia me caiu uma caça e não lhe dei parte dela e por isso enojada há feito que não venha a caça por ali”. Eu lhe disse: “Vós outros não acabais de crer vossos feiticeiros, como se eles tivessem poder para nada disso: Deus é

senhor de tudo: crê minhas palavras que ele a fará cair. Então ele mui alegre disse: “Faze com Deus que mande vir toda a caça dos montes em meus laços e teremos de comer”. Ficando-se ele com esta confiança quis Deus que logo dali a dois dias lhe caíram dois animais, que são maiores que lebres, e ele com muita alegria manda-me logo chamar, contando-me o que havia sucedido, e deu-me um prato de farinha e uns pedaços daquela carne: sabia Deus que havias muitos dias que não tínhamos que comer. (ANCHIETA, 1978, p.113).

[...] Além do referido mito, desempenharam papel importante nas migrações dos Apapokuva outras crenças ligadas à cataclismologia e à intervenção dos pajés. Através de visões e sonhos, alguns pajés inspirados fizeram a profecia da próxima destruição da terra e, reunindo prosélitos, marcharam, entre cantos e danças religiosas, em busca da terra sem males. (FERNANDES, 1963, p.104).

[...]Evidencia elementos da tradição mítica: a crença na reencarnação do pajé, a dança como meio de aquisição de poderes mágicos e o papel do pajé, pois o espírito encarnado tornou-se um pajé e desempenhou as atividades deste, como líder carismático. (Idem, p. 105).

Aqueles feiticeiros, de que já falei, são tidos em grande estima. De fato, chupam os outros quando estes sofrem alguma dor, e afirmam que os livram da doença e que têm sob o seu poder a vida e a morte. Nenhum destes aparece entre nós, por que lhes descobrimos os enganos e as mentiras. (ANCHIETA, 1954, vol. 2,p.109).

Um hábito interessante que podia ser observado entre os índios é o da cauinagem . A cauinagem, o ato de beber o cauim, estava presente nos rituais dos Tupinambá e era, aos olhos dos jesuítas, um incentivo a pecados graves como a luxúria e a antropofagia. Tratava-se de uma bebida alcoólica fermentada a base de mandioca, milho e frutas. Era feita uma massa a base de milho ou mandioca e mastigada pelas mulheres. Anchieta combatia o uso do cauim e os rituais realizados pelas tribos. Em suas peças, esse hábito era tratado com extrema repulsa e deveria ser combatido pela catequese.

A escolha da época de colheita da mandioca, do milho ou do caju, como ponto de referência para a guerra, liga-se a outras preocupações. Os sacrifícios rituais não poderiam ser realizados sem *cauinagens*. E estas, é óbvio, dependiam da existência da bebida, isto é, do cauim. Realizando o ataque em épocas de abundância das matérias-primas do cauim, os grupos locais asseguravam a

realização próxima ou concomitante do sacrifício ritual dos prisioneiros. (FERNANDES, 1963, p. 90).

Na peça, *O Auto de São Lourenço*, há uma personagem que representa bem a tentativa de Anchieta de eliminar os costumes indígenas ao escrever toda sua obra. Após vários versos, cujas falas são do diabo Guaixará (herói Tupinambá ou Tamoio) demonstrando todo o poder que exercia perante os índios, entra em cena uma velha, provavelmente feiticeira, mastigando o cauim e, aos prantos, dirige-se a Guaixará tratando-o como um cacique, exclamando:

Oh, o diabo!  
 Como me enjoa o seu mau cheiro!  
 Se vivesse o meu marido,  
 Pobre Piracãe,  
 Eu diria isso a ele...  
 [...] Irra! Tu és mau! Não beberás  
 hoje do que eu mastiguei!  
 Beberei tudo eu só.  
 Há dias que o estou juntando...  
 Irei, ai! Irei beber! .(ANCHIETA, 1948, p.27).

O espírito guerreiro era abordado pelos jesuítas de forma pejorativa. Para os padres, os índios deveriam ser dóceis e não encorajadores de guerras. Neste trecho, Guaixará, o diabo - representando os costumes dos Tamoios não convertidos - é adepto de tudo o que Anchieta queria eliminar por meio da catequese. Se valendo dos autos, o padre recrimina o uso do cauim e as guerras, tão comuns nas sociedades indígenas.

Boa cousa é beber cauim.  
 Isso é apreciadíssimo.  
 Isso se recomenda,  
 isso é admirável.

São aqui conceituados os moçaracas beberrões.  
 Quem bebe até esgotar o cauim  
 esse é valente,  
 ansioso por lutar. (ANCHIETA, 1948, p.25).

Outro costume bastante combatido pelos jesuítas e que precisava com urgência ser eliminado, diz respeito ao comportamento sexual dos índios. Para os jesuítas, tudo o que se referia aos “prazeres da carne” era considerado pecado mortal.

Anchieta mostrava em suas cartas toda sua indignação com tais costumes, e no Poema da Virgem deixava claro o quanto Santa Maria era pura por ter concebido o filho de Deus de forma tão original, ou seja, sem que para isso tivesse havido algum ato relacionado aos pecados da carne. Neste sentido, a nudez dos índios e a forma como se relacionavam - fosse mantendo várias mulheres ou desprezando a importância da castidade antes do casamento - era, aos olhos da Santa Madre Igreja, extremamente grave.

Alguns índios de outras aldeias se vêm a morar conosco, com toda sua casa, e um principalmente, que de todo quer renunciar aos seus costumes e seguir o que lhe dissermos. Este e sua mulher são catecúmenos. Têm grande cuidado de guardar suas filhas virgens, dizendo que não as hão de casar, a não ser com cristãos, o que é bem diverso do que fazem os outros, que não somente não as guardam, mas antes as dão a quem queira. Seja Deus por tudo louvado. (ANCHIETA, 1984, p. 61).

[...] Ele (o criador) concebeu fosse teu corpo ileso  
da culpa original,  
e livre a tua alma de toda a mancha.  
Ele escolheu o pouso de teu seio  
Para santificar o pobre mundo  
E expurga-lo de seus longos males. (ANCHIETA, 1996, p.167).

Contudo, Florestan Fernandes afirmou que tais questões eram encaradas pelos índios como naturais; e assim como as guerras, as migrações e os rituais, a nudez e a poligamia também faziam parte de sua organização social. As regras relativas ao casamento e à manutenção de um único parceiro, evidenciam a complexidade destas relações diante dos olhos dos europeus.

O estudo do sistema de parentesco de uma sociedade, nesse sentido, incluiu a investigação das regras relativas ao matrimônio, dos princípios estruturais da organização da família, do sistema de direitos e deveres que regulamentam o tratamento recíproco e o comportamento dos parentes, do culto dos antepassados, das concepções existentes acerca do parentesco, e da nomenclatura de parentesco. Cada uma das partes mencionadas existe dentro de um todo, ordenado socialmente de certa maneira. Trata-se, pois, de uma totalidade organizada. (FERNANDES, 1963, p. 151).

Em geral, as oportunidades sexuais dos jovens, na sociedade Tupinambá, eram muito limitadas. Graças ao fundamento gerontocrático do sistema sócio-cultural, os velhos podiam

reservar para si um elevado número de mulheres. Apoiados no poder obtido através de seu prestígio de guerreiro, de médico-feiticeiros ou de grandes chefes de extensas parentelas, os velhos desfrutavam privilégios especiais a esse respeito. (Idem, pp.153-154).

Os casamentos ocorriam, em geral, entre as moças de aproximadamente quinze anos (*Kugnammuçu*) e os homens mais velhos que elas, variando entre os 25 até mais de 40 anos (*Aua* e *Thuyaue*). Ocorriam, portanto, casamentos entre diferentes gerações, já que os homens desta idade possuíam certo status perante os membros da tribo e escolhiam as mulheres mais jovens por serem estas possivelmente mais férteis.

[...] Juntam-se a isso os matrimônios contraídos com os mesmos consangüíneos até primos diretos, de maneira que, se queremos receber algum para o batismo, por causa do laço de sangue é difícilimo encontrar mulher com a qual possa casar. O que é para nós não pequeno impedimento, pois não podemos admitir ninguém à recepção do batismo conservando a concubina; por isso parece-nos sumamente necessário que se mitigue nestas partes todo o direito positivo, de maneira, que possam contrair-se matrimônios em todos os graus, exceto de irmãos com irmãs. O mesmo é necessário também fazer-se noutras leis da Santa Madre Igreja pois, se os quiséssemos obrigar a elas no presente, não há dúvida que não quereriam dispor-se a seguir a fé cristã. São tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que da de homens. (ANCHIETA, 1954, vol. 2,p.114).

Ao homem era permitido possuir mais de uma parceira sexual ou mais de uma esposa. O ato de procurar uma outra parceira sexual era bastante freqüente principalmente quando as esposas estavam proibidas de manter relações sexuais. “Estas proibições estavam ligadas à gestação e a um período de tempo, variável, posterior ao parto”. (Idem, p.152).

As gerações de homens mais velhos possuíam privilégios na hora da escolha da esposa, o que evidenciava uma posição de desigualdade entre os membros da tribo no que se refere às possibilidades de se relacionarem sexualmente e de constituírem matrimônio. “O casamento ou o simples intercurso sexual ocorria predominantemente entre indivíduos pertencentes a gerações alternadas” (Idem, p.154).

Os jovens rapazes e as mulheres mais velhas acabavam excluídos muitas vezes, do matrimônio, ainda que temporariamente. Ocorriam alguns casamentos entre

homens mais jovens com mulheres mais velhas, pois as funções domésticas das mulheres mais experientes eram essenciais aos homens e tais tarefas competiam somente a elas. Muitas mulheres casavam-se novamente. Em geral, quando eram substituídas por outras mais jovens.

Com relação às práticas sexuais dos solteiros, elas eram permitidas, tanto para as mulheres quanto para os homens, inclusive em se tratando de relacionamentos homossexuais. Por isso, tanto os jovens, como as velhas, recorriam a métodos alternativos para satisfazer suas necessidades sexuais. “Os Tupinambá foram descritos como um povo luxurioso, pelos brancos”. (Idem, p.159).

Nota-se, mais uma vez, a incompatibilidade entre as culturas indígena e européia. Os índios, que apesar de possuírem, como mostrou Florestan Fernandes, uma organização social bastante complexa e fundamentada, tinham um estilo de vida considerado completamente errado aos olhos dos europeus, sobretudo da Igreja. Estes elementos culturais precisavam ser descaracterizados e combatidos a todo o custo. É interessante salientar que mesmo este encontro de culturas tão distintas não impediu, de forma alguma, que a hegemonia européia prevalecesse na colônia.

## **2.2 OS AUTOS ANCHIETANOS : MECANISMOS DE DOMINAÇÃO A SERVIÇO DA CATEQUESE**

A aculturação por meio da catequese foi realizada pelos membros da Companhia de Jesus de diferentes formas, conforme mencionado anteriormente. O P. Anchieta, além de escrever o seu catecismo e suas poesias, também utilizou o recurso do teatro para atingir os índios, tornando o seu trabalho mais lúdico ao criar recursos para que a prática da catequese fosse mais efetiva.

Ao escrever alguns autos teatrais, incorporava em seus conteúdos, e também durante a encenação, formas alegóricas de mostrar aos índios que sua maneira de viver era absolutamente incorreta; ao mesmo tempo em que fornecia sugestões/imposições de comportamento para que os nativos pudessem atingir a salvação. Um importante exemplo que deixa clara esta questão está presente na “Doutrina Cristã”, em que o padre explica quais eram os pecados mortais e quais

atitudes deveriam ser tomadas para extingui-los.

Sete, os pecados todos  
Principais que se cometem:  
1-Não crer nos outros (Soberba).  
2-Vida preguiçosa (Preguiça).  
3-Desejo sensual dos outros (Luxúria).  
4-Enraivear-se (Ira).  
5-Comer demais (Gula).  
6-Doer-se dos bens dos outros (Inveja).  
7-Pelas obras de Deus  
não se interessar (Avareza).

Sete virtudes a estes vícios  
Contrárias, rezam assim:  
1-À soberba é contrária  
não se exaltar (humildade).  
2-À preguiça é contrária  
não ser preguiçoso (diligência).  
3-A luxúria é contrária  
não ter mau desejo (pureza).  
4-À ira é contrária  
tolerar (paciência).  
5-À gula é contrária  
comer só tanto quanto (temperança).  
6- À inveja é contrária  
a caridade (o amor mútuo).  
7- Ao não interesse das obras de Deus  
é contrário o interesse das obras de  
Deus (generosidade). (ANCHIETA, 1992, p.151).

É óbvio que a tarefa de eliminar os pecados mortais da vivência do índio fazia com que sua cultura fosse completamente descaracterizada em sua essência, pois todos os hábitos fundamentais presentes na organização social indígena eram considerados pelos missionários como sendo pecado. Um exemplo de resignação que os índios deveriam seguir está presente em alguns versos do Poema da Virgem:

Desce dos altos Céus ao teu regaço,  
Para, como Senhor, servir aos servos seus!  
Tu, sujeitando-te, sujeitas ao que quis sujeitar,  
E ele também faz ofício de servo, que tu mesma fazes.  
O que ele fará um dia, ao chegar à idade viril,  
Lançando as mãos divinas aos mais baixos misteres,  
tu já o executas agora, ó Mãe humilde,  
entregando a ti e a teu filho, ao mister de escravo. (ANCHIETA, 1996, p.159).

A Mãe digníssima do Verbo eterno, a servir,  
reconhecendo-se quase indigna do lugar de escrava

[...] Oh! Antes desejo sejam roídos, por horrenda lepra,  
 meus pobres membros,  
 que hão de apodrecer dentro de um túmulo,  
 do que subtrair a dura cerviz  
 às ordens do Senhor,  
 sacudindo dos ombros o seu jugo,  
 do que deixar fugir,  
 aos olhos do coração, tua virtude,  
 ó formosa e humílima Senhora! (ANCHIETA, 1996, p.160).

[...] Aos que rogam o auxílio do teu braço  
 para o combate último da vida,  
 tu os reanimas:  
 afastas para longe dos moribundos  
 o inferno avaro,  
 abrindo ás almas suave estrada para o céu.  
 Tens um olhar também para as pobres almas  
 mergulhadas no mar da obcenidade,  
 que começam a arrepender-se de seus crimes:  
 tu as envolves no maternal carinho  
 e, aplacando a Deus,  
 tornas belos, corações horrendos. (ANCHIETA, 1996, p.162).

[...] Mas teu olhar de predileção é para aqueles  
 cuja vida piedosa,  
 sem mancha de culpa, deleita ao Pai Supremo,  
 para os que se entregaram  
 ao serviço perpétuo do Senhor,  
 sujeitando corpo e alma à sua lei. (ANCHIETA, 1996, p.163).

Anchieta, em uma de suas cartas organizadas pelo Padre Serafim Leite, escreveu a respeito de um índio que se converteu, evidenciando o quanto era necessário agir sobre sua natureza pagã e domesticá-lo.

Aprendeu ele de boa vontade boa parte e determina daqui em diante  
 viver segundo o que Deus manda, de maneira que por mais fera que  
 seja sua natureza, trabalharemos com todo cuidado para doma-la.  
 (ANCHIETA, 1954, vol. 2,p.369).

Considerando, portanto, a catequese como um processo de aculturação, de dominação cultural e de imposição de padrões de valores europeus ocidentais e católicos sobre os povos primitivos e pré-históricos encontrados na América, deve-se ter em mente que, os recursos utilizados pelos executores da catequese variaram. Sendo assim, a obra de Anchieta em geral, e o teatro anchietano em especial, foram importantes instrumentos a serviço da catequese, já que o processo de dominação e de aculturação, tornariam- se inviáveis sem a eliminação dos costumes fundamentais dos índios.

Para que os valores europeus fossem impostos na colônia, era preciso destruir e

despojar os gentios de todas as suas crenças. Isto significa que para transpor a visão de mundo ocidental para a colônia e inserir as populações aqui existentes nos padrões considerados adequados pelo colonizador, era necessário que houvesse uma práxis adequada e eficiente.

A catequese se valeu sobremaneira da arte dramática para impor o modo de viver europeu ao colonizado, e enquanto processo educacional não institucionalizado, agiu como uma espécie de “educação das almas”.

Etimologicamente, a origem do teatro é o verbo grego *theastai* (ver, completar, olhar). Primeiramente, designava o local onde aconteciam espetáculos e, com o passar do tempo, passou a denominar o ato da encenação: danças selvagens, cerimônias populares ou mesmo festas públicas. Representando deuses, os homens faziam as divindades descerem ao mundo material, personificando-as e tornando-as visíveis e acessíveis a seus anseios, medos, necessidades e perplexidades.

Na verdade, o teatro nasce no instante em que o homem primitivo coloca e tira sua máscara diante do espectador. Ou seja, quando existe consciência de que ocorre uma “simulação”, quando a representação cênica de um deus é aceita como tal: a divindade presente é o homem disfarçado. Aqui começa o embrião da noção de ficção e também da noção de fazer arte. O teatro define seu terreno específico. E, naturalmente, enquanto para os idealistas sua essência pode ser até mesmo divina, para os materialistas seu significado é concreto. E pertence aos homens. (PEIXOTO, 1986, p.10).

O teatro consiste num processo em permanente transformação, obedecendo sempre a novas exigências e necessidades do homem que, através dos tempos e na produção social de sua existência, passou a fazer parte de determinadas relações produtivas. Portanto, o que se transforma na vida social e real dos homens, determina modificações nas concepções filosóficas e nas representações artísticas das pessoas.

A arte dramática, mesmo não atuando diretamente sobre o processo de transformação social, age diretamente sobre os homens, que são os verdadeiros agentes construtores da sociedade, independentemente da perspectiva e da obra trazer no seu bojo uma função ideológica de manipulação, de alienação ou de, ainda, conter um aspecto de desmascaramento das ideologias, um caráter de emancipação da percepção e da consciência.

Assim, é fundamental não perder de vista que a verdade dialética

do movimento histórico: a saga do teatro, fascinante aventura do pensamento e da ação do homem, possui apenas aparência de autonomia.(PEIXOTO, 1986, p.12).

Desse modo, a arte de representar e a dramaturgia ultrapassam os limites da diversão e do entretenimento. Determinados grupos sociais se apropriaram, de diferentes formas, deste artifício para, indevidamente, transmitir as verdades que a eles interessavam.

Essa última questão vem ao encontro do papel que os jesuítas desempenharam na colônia do século XVI; não se tratava de conscientização, mas de imposição de uma visão de mundo marcadamente católica, ou seja, de acordo com o interesse da Igreja e do processo colonizador.

O teatro que chegou até a colônia, com as primeiras caravelas da colonização, pode ser considerado um produto híbrido de duas tendências. Trouxe características dos entremezes<sup>10</sup>, representações teatrais que se faziam em Portugal por ocasião do descobrimento do Brasil, e da dualidade que marca o espírito barroco, assim como os conflitos religiosos da época. A encenação, os truques de maquinaria, os efeitos cênicos e a cenografia faustosa obtinham a preferência do público.

Com efeito, durante toda a sua estada (dos jesuítas) no Brasil até a injusta expulsão ordenada pelo Marquês de Pombal, em 1759, jamais deixaram eles de organizar representações teatrais, tanto para os indígenas quanto para os colonos. Entre 1557, data do primeiro diálogo conhecido, saído da pena do P. Nóbrega com o título de Conversão do Gentio, e 1598, data da representação do Auto da Visitação de Santa Isabel, atribuído a Anchieta, não foram menos de vinte e cinco as obras apresentadas perante os diversos públicos do Brasil. (HESSEL;RAEDERS, 1972, p.19).

Os espetáculos em tupi tinham como principal foco os indígenas e eram inspirados na obra de Gil Vicente<sup>11</sup>. Anchieta, o maior produtor de autos desse período, escrevia em sua língua materna (o espanhol), em português e em tupi, visto

---

<sup>10</sup> Assim pode ser resumida a representação de um entremez: muito efeito cênico, imprevistos, efeitos mágicos e uma vistosa cenografia. (Teatro no Brasil: <http://www.dionisius.hpg.ig.com.br>, Agosto /2007)

<sup>11</sup> “Chegamos pouco a pouco à convicção de que o Auto de Anchieta se inspirara, em sua contextura, nos costumes indígenas; e em sua prosódia e métrica, no estilo de Gil Vicente, pois sempre em suas peças se encontra uma parte central em diálogo, que nas composições maiores se divide em dois atos; em redor dessa parte principal nota-se uma introdução ou ato inicial, e dois atos posteriores, dança e despedida, em música e canto. Essas partes ou atos correspondem ao cerimonial indígena do Recebimento de personagem insigne que visita a taba ou aldeia. Das quatro ou cinco partes ou atos, só a parte central contém a ação dramática através do diálogo”. (CARDOSO, 1977, p.8).

que foi responsável pela tradução deste para o português, criando a *Arte de Gramática da Língua mais Usada na Costa do Brasil*.

A característica fundamental dos autos era a disputa entre o bem e o mal, e seus personagens deveriam ser, principalmente, anjos e demônios. Assim, para que a conversão do nativo fosse possível, Anchieta criou um teatro cujo cenário é um mundo maniqueísta, em perpétua luta: Tupã-Deus, com seus santos e anjos, e Anhangá-Demônio, rodeado pelos maus espíritos. Ao elemento indígena, enquanto objeto e não sujeito, restava a tarefa de acatar, ainda que formalmente.

Um dualismo ontológico preside a essa concepção totalizante da vida indígena: um de seus efeitos mais poderosos, em termos de aculturação, é o fato de o missionário vincular o ethos da tribo a poderes exteriores e superiores à vontade do índio. (BOSI, 2002, p.68).

Personagens alegóricos (a Vila, a Sé, o Governo) e personagens simbólicos (o Amor de Deus, o Temor de Deus, a Ingratidão) dialogavam com personagens tirados da história do mundo (os imperadores Décio e Valeriano) e com Anjos, figuras constantes nos autos jesuíticos, devidamente ensaiados pelos padres.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Claude-Henri Freches, em *Le théâtre neo-latin au Portugal (1550-1754)*, publicado pela editora A. G. Nizet de Paris, em 1694, às páginas 138 a 145, elaborou uma lista das peças de teatro do século XVI relacionadas à colônia portuguesa:

- 1557- *Diálogo (Conversão do Gentio)*, de Nóbrega
- 1564- *Auto de Santiago*
- 1567(?)- *Auto da Pregação Universal*
- 1573-*Diálogo* (em Pernambuco e na Bahia)
- 1574- *Écloga Pastoril* (Pernambuco)
- 1575- *O Rico Avarento* (Pernambuco)
- 1578- *Auto* (em Pernambuco e no Rio de Janeiro)
- 1581- *Tragicomédia* (na Bahia)
- 1583- *Auto das Onze Mil Virgens* (Bahia)
- 1583- *Auto de São Sebastião* (Rio de Janeiro)
- 1583- *Auto Pastoril* (Aldeia do Espírito Santo)
- 1584-*Diálogo da Ave Maria* (Espírito Santo)
- 1584- *Diálogo Pastoril* (Espírito Santo)
- 1586- *Auto na Vila de Vitória ou de S. Maurício* (Brasil) de Anchieta
- 1586- *Auto de São Lourenço* (Bahia) de Anchieta
- 1587- *Diálogo* (Guaraparim)
- 1589- *Assuerus* (Bahia)
- 1591- *Auto de Santa Úrsula* (Espírito Santo)
- 1596- *Espetáculos* (Pernambuco)
- 1598- *Auto da Visitação* (Brasil) de Anchieta

Obviamente essa lista se encontra muito incompleta, pois toda a correspondência dos jesuítas brasileiros longe está de ter sido conservada: mutilaram-na ao correr dos séculos, incêndios, destruições acidentais, deteriorações do material, naufrágios, atos de pirataria e diversas outras circunstâncias (HESSEL; RAEDERS, 1972, pp 20-21).

O “teatro jesuítico” não pode ser a definição de um teatro puramente medieval, mas sim de matriz medieval adaptado à realidade da colônia. Até as expressões traduzidas por Anchieta evidenciam que ele queria ensinar aos seus fiéis o que era “certo” de acordo com a moral cristã. Ele foi responsável por uma nova representação que não tratava apenas da crença tupi ou da teologia cristã, mas de uma terceira esfera simbólica: uma “mitologia paralela” (BOSI).

Neste capítulo, serão utilizadas algumas das peças teatrais de Anchieta como fontes de pesquisa. São elas: *O Auto de São Lourenço (Na Festa de São Lourenço)*, *Na Festa do Natal e Na Vila de Vitória*.

O momento histórico em que as peças foram escritas e representadas é muito relevante. Os franceses, que estavam bastante interessados no litoral brasileiro, invadiram o Rio de Janeiro e se aliaram aos Tamoios (Tupinambá) que por sua vez, não se submetiam aos portugueses. Anchieta participou de muitas das expedições com o objetivo de expulsar os franceses do Rio de Janeiro e registrou alguns destes momentos em suas cartas e em algumas de suas peças. Até a dedicatória do Poema da Virgem está relacionada a este período histórico.

Eis os versos que outrora, ó Mãe Santíssima  
Te prometi em voto,  
Vendo-me cercado de feros inimigos.

Enquanto a minha presença  
amansava os Tamoios conjurados  
e os levava com jeito à suspirada paz,  
tua graça me acolheu  
em teu materno colo  
e teu poder me protegeu intactos corpo e alma.

A inspiração do céu,  
eu muitas vezes desejei penar,  
cruelmente expirar em duros ferros.

Mas sofreram merecida repulsa os meus desejos:  
só a heróis  
Compete tanta glória! (ANCHIETA, 1996, p.20).

O ano de 1556 é a data que assinala a nomeação de Mem de Sá como terceiro governador geral das terras brasílicas. Alguns de seus objetivos mais importantes eram reorganizar administrativamente a colônia e resolver a “questão indígena”, isto é, a pacificação dos gentios; além, é claro, de expulsar os franceses do Rio de Janeiro.

O ano passado de 1559 me deram uma (carta) de Vossa Alteza em que me manda que lhe escreva e avise das coisas desta terra que ele deve saber. E pois assim mo manda lhe darei conta do que V. A. mais folgará de saber que é da conversão do gentio a qual depois da vinda deste governador Mem de Sá, cresceu tanto que por falta de operários muitos, deixamos de fazer muito fruto. E todavia com esses poucos que somos se fizeram quatro igrejas em povoações grandes, onde se ajuntou muito número de gentio pela boa ordem que a isso deu Mem de Sá com os quais se faz muito fruto, pela sujeição e obediência que tem ao governador e ementes durar o zelo dele se irão ganhando muitos, mas cessando em breve se acabará tudo, ao menos entretanto que não tem ainda lançadas boas raízes na fé e bons costumes. (NÓBREGA, 1978, p.35).

Os índios de quatro aldeias vizinhas à capital foram reunidos num único aldeamento, com autoridade constituída; logo depois três outros se formaram na região de Salvador. Eram as primeiras tentativas de missões jesuíticas, que floresceriam mais tarde ao Sul da colônia.

A primeira revolta indígena de que se tem notícia ocorreu em 1558, sendo que o governador organizou uma expedição de seis barcos e duzentos homens contra os índios sublevados no Espírito Santo. Fernão de Sá, filho do governador e líder da expedição, morreu em combate, ficando a cargo de seu pai derrotar os indígenas. A ajuda dos portugueses era também fundamental, pois eram eles os responsáveis pela “pacificação dos gentios”.

Com intervenção dos tapuias, intentou-se a empresa, todos os recursos foram mobilizados, para que esta infeliz e cruel nação entrasse em intercâmbio conosco e assim, aos poucos, aprendesse os costumes cristãos e abraçasse a fé em Jesus Cristo. Tudo inútil! Pois, para se pôr em contato com eles e entabular negociações de paz, percorrendo os índios as ocultas brenhas [...] se viram não poucos traspassados uma e outra vez por suas flechas, regressando assim às regiões nativas [...] Queira Deus que um dia se abram os seus olhos, para conhecerem e amarem o seu Criador! Por muitos sofrimentos passaram os nossos nessa entrada, atormentados pela fome, o frio e o calor. A alguns, doutrinados na fé, purificaram *in extremis* com as águas do batismo, voando eles imediatamente à pátria celeste.(ANCHIETA, 1984, p. 340).

A presença francesa data dos primeiros anos após o descobrimento, devendo-se, principalmente, ao contrabando do pau-brasil. No governo anterior ao de Mem de Sá, o de Duarte da Costa, a ocupação assumiu um caráter de invasão, já que o projeto

de estabelecimento da França Antártica no Rio de Janeiro estava sendo elaborado.

Entre 1553 e 1555, desenvolveu-se com Coligny, almirante e adepto do protestantismo na França, o projeto da França Antártica. Este projeto tinha um triplo objetivo, com características econômicas e políticas: pretendiam lançar-se à exploração mercantil na colônia portuguesa; implantar a soberania francesa no Brasil e abrigar os protestantes perseguidos.

O P. Manoel da Nóbrega, ao escrever para o infante D. Henrique, que tinha parte no trono português após a morte de D. João III, descreveu aspectos importantes do governo de Mem de Sá, não só no tocante à conversão do gentio, como também mencionou sua capacidade e firmeza em impor a lei cristã entre os colonos.

O governador-geral enfrentou uma guerra na capitania de Ilhéus, pois os colonos não queriam acatar as leis da conversão impostas pelos jesuítas. A carta representa fortemente o caráter de “bloco histórico” ao revelar a unidade entre o governador e Nóbrega, o idealizador do projeto da conversão, ao prestar contas ao regente.

Até para escravizar os índios era necessário fazê-lo da forma correta, incitando a guerra entre eles - fato que fazia com que ficassem enfraquecidos - e não simplesmente permitindo guerras aleatórias entre as tribos, incontornáveis do ponto de vista do europeu. Existiam os reforços militares, vindos do governo e os “reforços espirituais”, vindo dos jesuítas, para conter o avanço da desordem e do caos a que estava submetida a colônia antes da chegada dos civilizadores europeus.

A causa porque no tempo deste governador se faz isto e não antes, não é por agora haver mais gente na Bahia, mas porque pode vencer Mem de Sá a contradição de todos os cristãos desta terra que era quererem que os índios se comessem, porque nisso punham a segurança da terra e quererem que os índios se furtassem uns aos outros para eles terem escravos e quererem tomar as terras aos índios contra razão e justiça e tiranizarem-nos por todas as vias, e não querem que se ajuntem para serem doutrinados por os terem mais a seu propósito e de seus serviços, e outros inconvenientes desta maneira, os quais todos ele vence, a qual eu não tenho por menor vitória, que as outras que Nosso Senhor lhe deu [...] Depois sucedeu a guerra dos Ilhéus a qual começou por matarem um índio no caminho de Porto Seguro, e creio que foi por desastre, ou por melhor dizer querer Nosso Senhor castigar aqueles ilhéus e feri-los para os curar e sarar, e foi assim que estando os engenhos todos quatro queimados e roubados e a gente recolhida na Vila em muito aperto; foi lá o governador a socorrer com lho contradizerem os mais ou todos da Bahia por temerem que ido ele se poderiam alevantar os da Bahia.[...] e lá se deu tão boa mão que em menos de

dois meses que lá esteve deixou os índios sujeitos e tributários e restituíram o mal todo que tinham feito assim aquele presente como todo o passado e obrigados a refazerem os engenhos e não comerem carne humana, e receberem a doutrina quando houvesse padres para lha dar. (NÓBREGA, 1978, p.35 - 37).

Anchieta compôs em latim algumas poesias e, entre elas *De Gestis Mendi de Sàa* - Dos Feitos de Mem de Sá - que foi editada pela primeira vez, sem nome do autor, em Coimbra no ano de 1563. Foi novamente impressa, na Espanha, em 1958, pelo Arquivo Nacional e, posteriormente, em 1970, com tradução portuguesa e notas do P. Armando Cardoso. Neste poema, Anchieta, assim como na carta escrita por Manoel da Nóbrega, exalta as realizações gloriosas do governador.

Com que alegria, por tantos bens, o Chefe piedoso  
rende graças ao Pai Celeste do íntimo d alma ,  
como estua de amor! Como cuida que a fé e a piedade  
sinceramente se cultivem! Redobra cuidados ingentes

que não lhe concedem sossego aos membros cansados.  
se quisesse estreitar em verso tantos feitos ilustres  
de um coração abrasado no amor ardente de Cristo,  
Seria sobre-humana tarefa, e ao profundo dos mares  
o peso imenso arrastaria minha frágil barquinha

antes de poder lançar âncora em porto seguro.  
Faltar-me-iam para logo as parcas harmonias do verso  
perante a abundância das glórias a ser celebradas.  
Mas a paixão fremente de cantar o nome divino  
me arrebatava: é doce subir às montanhas celestes

e beber nas fontes de Deus, e, expulsas as trevas da mente  
e firmado o passo por entre as incertezas da vida,  
haurir das regiões etéreas a luz da beleza. (ANCHIETA, 1978, p.  
165)

O repúdio que os portugueses alimentavam com relação aos franceses, deve-se não somente ao fato destes desejarem implantar na colônia seu poderio - ocupando o Rio de Janeiro e o Maranhão - e disputar as riquezas existentes nas terras brasílicas. Os jesuítas recriminavam as novas doutrinas religiosas trazidas por eles, acusando-os de hereges, especialmente quando tomaram para si os Tamoios (inimigos dos portugueses) como aliados, tentando converter boa parte dos índios ao protestantismo.

Estes franceses seguiam as heresias de Alemanha principalmente as

de Calvino que está em Genebra, segundo soube deles mesmos e pelos livros que lhe acharam muitos, e vinham a esta terra a semear estas heresias pelo gentio, e segundo soube tinham mandado muitos meninos do gentio a aprende-las ao mesmo Calvino e outras partes para depois serem mestres, e destes levou alguns o Villegaignon que era o que fizera aquela fortaleza e se intitulara Rei do Brasil. [...] Esta gente ficou entre os índios e esperam gente e socorro de França, maiormente que dizem, por El-Rei de França o mandar, estavam ali para descobrirem os metais que houvesse na terra, assim há muitos franceses espalhados por diversas, para melhor buscarem.[...] Parece muito necessário povoar-se o Rio de Janeiro e fazer-se nele outra cidade como a da Bahia, porque com ela ficará tudo guardado, assim esta capitania de São Vicente como a do Espírito Santo que agora estão bem fracas, e os franceses lançados de todo fora e os índios se poderem melhor sujeitar. (NÓBREGA, 1978, p.40-41).

Os franceses aproveitaram-se de disputas internas entre os índios para aliarem-se aos Tamoios. O forte de Coligny, construído na sede da França Antártica, na ilha de Sirijipe (hoje Villegaignon), foi tomado pelos portugueses enquanto eram buscados reforços militares na Europa.

Villegaignon, descendente da nobreza francesa e um dos idealizadores do projeto da França Antártica, em 31 de março de 1557 escreveu a Coligny narrando os problemas que enfrentara no Brasil:

Acredito que não seja possível exprimir com palavras quanto me alegraram suas cartas e os irmãos (protestantes) que com elas vieram . Encontraram-me eles em tal estado que me via obrigado a desempenhar as funções de magistrado e mesmo as de ministro da Igreja, o que me pusera em grande angústia [...] O país era totalmente deserto e inculto, não havia nem casas nem tetos, nem quaisquer acomodações de campanha. Ao contrário, havia gente arisca e selvagem, sem nenhuma cortesia nem humanidade, [...] a ponto de me vir à mente a idéia de termos caído entre animais com figuras de homens.[...] Mas havia principalmente a vizinhança dos portugueses que não tendo conseguido conservar sua possessão não podem admitir que nela estejamos e nos dedicam ódio mortal. (FEIST, 1973, p.123).

Florestan Fernandes, afirma que os Tupinambá se espalharam pelo litoral brasileiro à época do descobrimento e, entre outras características, os descreve como um povo que vivia em contínua guerra contra as tribos com as quais faziam fronteira.

Entre tais povos, encontram-se ao Maracajás ou Temiminós<sup>13</sup>. Informa ainda que, os Tupinambás (ou Tamoios) já estavam acostumados ao tráfico de diversos produtos com os brancos e que antes de entrarem em contato com os franceses, mantinham relações amigáveis com os portugueses. Após as boas relações com os portugueses serem relativamente substituídas pelas relações amistosas com os franceses, o Rio de Janeiro e Cabo Frio tornaram-se os principais entrepostos do tráfico francês na América.

Embora o tráfico com os portugueses não se interrompesse completamente, compreende-se que a expulsão dos franceses dessa região era economicamente muito importante para os portugueses. Além disso, precisavam restabelecer as relações amistosas com os Tupinambá, ou então submetê-los; por causa das guerras movidas pelos Tupinambá, a colonização de São Vicente, dos arredores e de Piratininga era muito prejudicada. Os portugueses esforçaram-se por obter pacificamente a submissão dos Tupinambá; a missão de Nóbrega e Anchieta foi feita com este objetivo. Contudo, os missionários não conseguiram captar a simpatia dos Tupinambá de Iperoig. Os demais prepararam-se para a guerra, atacando os portugueses com maior violência ainda. Os brancos, no entanto, viam na expulsão dos Tupinambá daquela região, ou em sua submissão, a própria possibilidade de colonização do Sul do Brasil. (FERNANDES, 1963, p.28).

Entre os anos de 1560 a 1575 os portugueses conseguiram conquistar a região do Rio de Janeiro, expulsar os franceses e impor o seu domínio aos índios. Desde a época de Tomé de Souza, primeiro governador geral, os portugueses iniciaram movimentos de dominação sobre os Tupinambá inclusive construindo o forte de Bertioga. O auxílio dos franceses aos Tamoios, foi pouco a pouco se tornando cada vez mais significativo.

Uma expedição militar, proveniente da Bahia, destruiu em 1560 o forte Coligny, construído pelos franceses na Baía de Guanabara. Os efeitos da expedição foram negativos, pois ela exacerbou as

---

<sup>13</sup> Serafim Leite afirma que os tamoios eram inimigos dos portugueses e aliados dos franceses. Os Maracajás, ou Temiminós, foram importante alvo de conversão para os portugueses e seus importantes aliados na expulsão dos franceses do Rio de Janeiro. (LEITE, 2004, p 127). Pesquisa realizada pelo Programa de Estudos dos Povos Indígenas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro acerca dos primeiros habitantes da colônia revela que, na região atual do Estado do Rio de Janeiro, os habitantes que os colonizadores primeiro encontraram foram os tupinambás, da família tupi, espalhados aos milhares, em aldeias formadas por cerca de 500 a 3000 indígenas cada. Sendo, assim, a Família Tupi ou Tupi-Guarani Tupinambá ou Tamoyo, nas zonas de lagunas e enseadas do litoral do Cabo Frio até Angra dos Reis, e a família Temiminó ou Maracajá, na Baía de Guanabara. (www.governo.rj.gov.br/historia02.asp - 41k. Setembro, 2007).

manifestações belicosas dos Tupinambá e seus ódios contra os portugueses [...] Procuravam especialmente vingar a morte dos guerreiros Tupinambá mortos na defesa do forte. (FERNANDES, 1963, p.29).

Depois da Vitória de Mem de Sá sobre os franceses em 1560, os vencidos retornaram ao Rio de Janeiro, acompanhados pelos Tamoios. Estácio de Sá, sobrinho do governador, solicitou os reforços de Araribóia, cacique temiminó, o que, mais uma vez, evidencia o apoio desses indígenas aos portugueses. Está disponível no documento traduzido e comentado por M.de L. de Paula Martins: *Auto Representado na Festa de São Lourenço* (ou *Auto de São Lourenço* ou ainda *Na Festa de São Lourenço*), ao contextualizar a construção da Capela do Morro (ou Capela de São Lourenço) o status adquirido pelo cacique após o apoio dado aos portugueses e, conseqüentemente, aos jesuítas:

Os serviços que prestou ao Governador foram tais que, solicitando licença para retornar à terra, Mem de Sá insistiu para que permanecesse na aldeia e escolhesse novos sítios para instalar definitivamente os seus. Em 16 de março de 1568 foi lavrada escritura e carta de Sesmaria em que o Provedor Antônio de Maris e sua mulher Isabel Velha cediam a Araribóia terras de sua propriedade situadas em frente de São Sebastião.(ANCHIETA, 1948, p.3).

Essa peça teatral de Anchieta possui inegável importância lingüística, pois revela um auto escrito em três línguas: o castelhano, o português e o tupi, bem como em seus aspectos históricos, por recordar episódios dos ataques dos Tamoios, derrotados anos antes de sua representação, ocorrida em 1583 ou 1584.

Convém, entretanto, frisar que não era preocupação central do padre Anchieta manter um rigor histórico, já que no texto em questão mesclam-se mártires como São Sebastião e São Lourenço e, ainda, os imperadores romanos Décio e Valeriano.

São Lourenço, ao tentar se defender de uma acusação que pesara sobre ele durante o império de Valeriano, foi queimado vivo, e essa cena de martírio pareceu bastante adequada ao teatro catequético brasileiro<sup>14</sup>, em que sacrifícios de guerra eram habituais aos índios.

---

<sup>14</sup> O primeiro drama que a companhia representou em Portugal ocorreu no pátio de Santo Antão, em Lisboa, em 1556, com muita pompa de tapeçarias, vestuário, acompanhamento musical e conjuntos corais, que garantiram, em parte, o êxito da representação.

Esta falta de rigor histórico repete-se no aparecimento dos mártires São Sebastião e São Lourenço como vítimas de Décio, imperador romano célebre por sua perseguição ao cristianismo, mas inocentes daquelas condenações. São Sebastião foi morto por ordem de Diocleciano, São Lourenço no império de Valeriano. Parece que o fato de terem sido padroeiros, respectivamente, do Rio de Janeiro e de Niterói, e a forma de morte a que foram submetidos (São Sebastião a flechas, São Lourenço sobre brasas), uniu-os, por relações com processos indígenas usuais, na representação. (MARTINS, 1948, p.8).

O conteúdo da peça trata dos maus hábitos indígenas que condenavam ao inferno, sendo, portanto, agradar a Deus, merecedor de todo o amor dos homens, a única possibilidade de salvação.

O local da primeira apresentação da peça foi, provavelmente, a própria Capela de São Lourenço, num estrado erguido sobre um adro da igreja e, com relação à data, segundo a cronologia de Fréches, foi no ano de 1586. Já segundo Maria de L. de Paula Martins, varia entre 1583 e 1584.

A peça trata dos acontecimentos que se sucedem após o martírio de São Lourenço. Inicialmente, Guaixará chama Aimbirê e Saravaia para que o ajudem a perverter a Aldeia, que será posteriormente defendida por São Lourenço, e os diabos são presos por São Sebastião. Um anjo manda que eles afoguem os imperadores Décio e Valeriano. Aimbirê aproxima-se dos imperadores enquanto eles recordam algumas de suas façanhas. Sendo assim, a presença de Aimbirê (e de seu calor) abrasa os imperadores, que suplicam a morte. Os personagens: Anjo, Amor de Deus e Temor de Deus aconselham caridade e confiança em São Lourenço. Faz-se o enterro do santo. Meninos índios cantam.

O auto consta de cinco atos. No primeiro, assistimos a uma espécie de prólogo, cuja ação se passa fora do tempo e longe da localidade: o martírio de São Lourenço, assado sobre um grelha. Trata-se provavelmente, de cenas mudas e mímicas. (HESSEL; RAEDERS, 1972, p.39).

No 2º ato, que se passa numa aldeia, entram três diabos que querem destruir a aldeia com pecados, aos quais resistem São Lourenço, São Sebastião e o Anjo da Guarda, livrando a aldeia e prendendo os diabos, cujos nomes são: Guaixará, que é

rei, vangloriando-se de seus vícios; Aimbirê e Saravaia, seus criados<sup>15</sup>:

Molestam-me os virtuosos,  
irritando-me muitíssimo  
os seus novos hábitos.  
Quem os terá trazido,  
Para prejudicar a minha terra? (ANCHIETA, 1948, p.23).

Nas falas de Guaixára, o rei dos diabos, ficam evidentes as características culturais presentes nos hábitos dos indígenas, transmitidas no texto como exemplo de todo o mal, de todos os costumes indígenas tidos como o oposto do que os jesuítas ensinavam em sua catequese.

Eu somente  
nesta aldeia estou  
como seu guardião,  
fazendo-a seguir as minhas leis.  
Daqui vou longe visitar outras aldeias. (ANCHIETA, 1948, p.25).

Relevante também é a ênfase dada à autoridade do diabo, que se assemelha a um líder dentro da aldeia, alguém que não só quer perverter a ordem e instituir os “maus costumes” entre os índios, mas, sobretudo, que tem poder para tal, visto que os nomes dos diabos foram inspirados em nomes de chefes tamoios, e ainda que os próprios Temiminós não possuíam o mesmo espírito guerreiro dos tamoios, seus inimigos, e em se tratando de guerras entre as tribos, os Temiminós estavam em desvantagem.

A guerra era um dos elementos da cultura indígena mais combatidos, e Anchieta sabia que converter os Tamoios era uma tarefa muito difícil, senão

---

<sup>15</sup> Referência ao herói tamoio que, em julho de 1556, tomou parte no ataque dos tamoios de Cabo Frio, aliados dos franceses, contra os portugueses de São Sebastião. Tendo-se ateado fogo a uma das canoas tamoias, a mulher de Guaixará pôs-se a gritar que o incêndio era ardil dos portugueses para abrasar todos os índios. Os tamoios fugiram. Os portugueses atribuíram o fato a milagre de São Sebastião, que teria sido visto combatendo. (VASCONCELOS, V. J. A, I, 123). Em janeiro de 1567, Guaixará tornou a atacar Araribóia em São Lourenço. Auxiliado pelos portugueses, Araribóia o surpreendeu e venceu. (ANCHIETA, 1948, p. 125)

Aimbirê era um chefe tamoio. Sabendo encontrarem-se Nóbrega e Anchieta em Iperoig, para ali se dirigiu, disposto a matá-los. Aliado dos franceses e sogro de um deles, seu ódio aos portugueses fundava-se, sobretudo, na traição de que fora vítima, sendo aprisionado a bordo de um navio, donde conseguira fugir a nado, apesar das correntes que lhe pesavam aos pés. Anchieta descreve-o “alto, seco de catadura triste e carregada” (ANCHIETA, 1948, p. 206).

Naqueles momentos, o verdadeiro representante dos Tupinambá era Aimbirê – cacique poderoso e arrogante, inimicíssimo dos portugueses, porque fora assaltado deles, metido numa barca com uma ferropéia nos pés, onde fugira a nado. Ele exigira dos Tupinambá, a guerra contra os portugueses e a execução dos emissários; ou então propunha condições inaceitáveis pelos brancos.(FERNANDES, 1963, p. 29 –30).

impossível. Entretanto, a conversão dos Temiminós (mesmo que ainda possuíssem costumes pagãos e selvagens) era árdua, porém possível para o padre por meio da utilização da alegoria para atingir a alma de seus catecúmenos.

Sabe-se que a hierarquia na sociedade medieval e também na sociedade moderna, que apesar de transitar entre o sacro e o laico, possuía muito fortemente a presença da sociedade de ordens, cada indivíduo possuía o seu lugar, o seu papel dentro da ordem; o fato de Guaixará ser o líder e possuir seus “assistentes”<sup>16</sup>, reflete a visão de um todo pertencente a Deus e ao universo presentes na visão de mundo quinhentista e na obra anchietana, e se o mal não fosse exterminado, tal ordem estaria ameaçada.

O conceito ordem tinha na teologia medieval e na escolástica uma compreensão distinta da que hoje se tem. Ordem, primeiramente, subentendia a totalidade das coisas criadas como um universo [...] ordem subentendia hierarquia, não como imposição derivada do poder do mais forte mas derivada da própria natureza, segundo a qual cada ser tem propriedades específicas - tem competência – que se complementam na realização da grande unidade. Inversamente: a ordem, o universo, se compõe de seres qualitativamente diferentes, cada qual realizando uma competência e todas juntas realizando a plenitude, a harmonia. (PAIVA, 2003, p 4- 5).

A disputa travada num típico auto do século XVI, refletia não só a luta entre o bem e o mal, entre anjos, santos e demônios de forma isolada; também se inseria num todo que buscava, principalmente, implantar na mentalidade do espectador a idéia de que a ordem era uma só; que o mundo, onde todos os indivíduos representavam Deus e o universo, era regido por uma lei maior, a qual dizia que era necessário que se aceitasse a sua posição social, por ser assim que a natureza - através de Deus, no plano espiritual, e através dos padres e do rei, no plano material - determinava, ou então estaria condenado ao inferno e excluído daquela sociedade. Sendo assim, não havia nenhum espaço para questionamentos de origem nenhuma, sobretudo com relação às desigualdades sociais.

Quem como eu?  
Eu sou conceituado,

---

<sup>16</sup> Os personagens, no Auto de São Lourenço estão divididos da seguinte forma: Guaixará: rei dos diabos; Aimbirê e Saravaia: companheiros dos diabos; Décio e Valeriano: imperadores romanos; São Sebastião: padroeiro do Rio de Janeiro; São Lourenço: padroeiro da Aldeia de São Lourenço; Velha; Anjo; Temor de Deus; Amor de Deus; Cativos, acompanhantes.

sou o diabão assado,  
Guaixará chamado,  
por aí afamado.

Meu sistema é agradável.  
Não quero que seja constrangido,  
nem abolido.  
Pretendo  
alvoroçar as tabas todas. (ANCHIETA, 1948, p.25).

Os “diabos” representavam a personificação dos costumes fundamentais da cultura indígena, e eram mostrados por Anchieta como ameaçadores da ordem determinada por Deus. Estes “maus hábitos” tinham grande força e expressão entre os índios.

É bom dançar,  
adornar-se, tingir-se de vermelho  
empenar o corpo, pintar as pernas,  
fazer-se negro, fumar,  
curandeirar...

De enfurecer-se, andar matando,  
comer um ao outro, prender tapuias,  
amancebar-se, ser desonesto,  
espião, adúltero  
não quero que o gentio deixe. (ANCHIETA, 1948, p.25).

O trecho acima é bastante rico porque trata, nesta fala do diabo, de muitos dos costumes dos índios que os jesuítas queriam combater: a pajelança, os rituais, a antropofagia, a poligamia e o hábito de guerrear.

A encenação em si também era muito importante, e Anchieta sabia disso. Os rituais eram muito presentes na vida da tribo, e é justamente nisso que consiste a importância da alegoria presente na representação dos autos. Nas peças, os atores agiam como os guerreiros faziam em sua vida cotidiana.

Da guerra[...] tendo um destes cristãos trazido um cativo, entregou-o a um irmão dele para o matar. E matou-o de fato com a maior crueldade, tingindo as próprias pernas de vermelho e tomando o nome de quem matara em sinal de honra, como é costume dos gentios; e se não o comeu, deu-o ao menos a comer aos índios, exortando-os a que não deixassem perder quem ele matar, mas o assassem e o levassem para comer. (ANCHIETA, 1954, vol. 2,p.115).

Durante a encenação, os recursos cênicos eram fundamentais para que a aura de medo fosse criada, pois os índios atores pintavam o corpo e se empenavam para que fosse maior o realismo.

Para isso  
convivo com os índios,  
induzindo-os a acreditarem em mim.  
Vêm inutilmente afastar-me  
os tais “padres”, agora,  
apregoando a lei de Deus. (ANCHIETA, 1948, p.25).

A disputa entre o bem e o mal foi se tornando cada vez mais explícita; especialmente quando diabo e santo disputavam o controle sobre os índios. O trecho abaixo evidencia com eficiência a situação a que os índios eram submetidos. Na visão dos portugueses, eles eram passivos e não tinham nenhuma autonomia para decidir o seu destino. O bem e o mal eram ofertados de fora para dentro.

[...]à serra eu fui  
para estar com nossos súditos.

Regozijaram-se ao me ver,  
abraçando-me hospedando-me,  
bebendo o dia inteiro,  
dançando, adornando-se,  
desrespeitando as leis de Deus.

Em resumo, festejaram-me  
Ao ver os seus maus costumes,  
Tranqüilizei-me.  
Todos os vícios  
eles abrigam em seu coração. (ANCHIETA, 1948, p.27).

Em resposta ao diabo:

Todos os tamoios foram  
jazer queimando no inferno.  
Apenas alguns amando a Deus,  
Vivem nesta aldeia  
Permanentemente amparados. (ANCHIETA, 1948, p.31).

Guaixará, extremamente incomodado com a presença dos padres, dialoga com Aimbirê :

Os que moram em Maratauã  
acreditaram em minhas palavras.  
Todos os que vivem na ilha,  
todos os paraibiguaras  
entregaram em minhas mãos as suas almas.

[...]É verdade que perdi alguns,  
que foram a Magueá  
com os missionários.  
Não gosto que escapem  
tupis de sob o meu poder

Depois,  
para os que ficaram,  
os padres mentiras  
quiseram aqui trazer.  
Não vê! Eu os impedi.  
Todos ouviram as minhas palavras... (ANCHIETA, 1948, p.29).

Guaixará , Aimbirê e Saravaia conversam sobre como perverter a aldeia,  
quando São Lourenço e São Sebastião aparecem.

Guaixará pergunta-se a si mesmo, como neutralizar a intervenção  
desse eleito de Deus ao qual ele próprio conseguira outrora mandar  
à grelha. E há também esse São Sebastião “seu companheiro de luta  
também – que foi crivado de flechas” pelos demônios, esse São  
Sebastião que, além do mais, contribui para a derrota dos  
franceses. (HESSEL; RAEDERS, 1972, p.44).

É interessante observar certas características alegóricas marcantes no texto:  
Guaixará representava o mal, bem como seus companheiros que se mantinham  
hierarquicamente em seu papel, e demonstravam fidelidade ao chefe e medo dos  
santos. Já São Lourenço e São Sebastião esbanjam lucidez, sabedoria e compaixão  
com relação aos índios dóceis.

Guaixará: Bem, já é bastante.  
Vamos de mansinho assalta-los,  
arderá a terra do mal.

Aimbirê: Olha lá! Aquele sujeito  
está me ameaçando!

Saravaia: Ai, Será Lourenço queimado?

Aimbirê: Ele mesmo. Bastião também.

Saravaia: E aquele outro?

Aimbirê: Talvez seja o anjo  
que guarda esta aldeia.

Guaixará: Ai! Eles me esmagarão!  
É-me terrível mira-los...

Aimbirê: Irra, não! Sê forte!  
Vem, ataquemo-los  
para amendrontá-los.

Guaixará: Evitaremos as perigosas flechas  
deixando-nos derrubar por isso.

Aimbirê: Olha! Ele vem açoitar-nos!  
Tenho medo, todos os meus músculos  
tremem, estão ficando duros.

São Lourenço: Quem és tu?

Guaixará: Sou Guaixará, o bêbado,  
grande boicinanga, jaguar,  
antropófago, agressor,

São Lourenço: E ele?

Aimbirê: Sou jibóia, sou socó,  
O grande tamoio Aimbirê.  
Sucuriju, gavião  
tamanduá, grenhudo,  
sou demônio luminoso.

São Lourenço: Que procurais  
aqui na minha terra?

Guaixará: Amando os índios,  
queremos que nos obedeçam,  
preocupamo-nos por eles. (ANCHIETA, 1948, p.37).

São Sebastião: Quem algum dia  
para propriedade vossa,  
vos entregou os índios?  
O próprio Deus  
em sua santidade  
modelou-lhes corpo e alma.

Guaixará: Deus? Talvez...  
Seus costumes, porém, são bem maus,  
sua vida não é edificante. (ANCHIETA, 1948, p.39).

O diálogo entre os santos e os diabos se prolonga e fica evidente que a alternativa mais acertada que os catecúmenos tinham, seria a de aceitar a conversão;

pois ela era a única possibilidade de salvação. O índio não aparece em nenhum momento como um personagem, como sujeito, e sim como objeto de disputa entre o inferno e o céu. Enquanto os diabos tentam condená-los apontando e incentivando seus maus hábitos, os santos não só defendem os índios como apontam todos os caminhos para aproximá-los de Deus.

Os santos apoderam-se dos diabos e ainda de Saravaia que se escondera e que, tentando apaziguar o Anjo, se diz “inimigo dos franceses”, “porco doméstico”, espião mofino, e lhe oferece “ovos de peixe”, “farinha puba” e até dinheiro: “não tem mais nada em meus bolsos”, acaba ele confessando[...]Este ainda clama por socorro a Aimbirê e a Guaixará, mas a essa altura os três estão dominados e são remetidos para o inferno. (HESSEL; RAEDERS, 1972, p.47).

Aimbirê: Não sei... Frequentemente  
Eu mesmo os induzo  
A desonestidades.  
[...]E esses rapazes  
Que perseguem mulheres, cobiçam escravas  
Nas casas dos brancos e fogem depois?

Guaixará: Ó! Isto não teria fim  
ainda que o sol entrasse!  
A taba inteira é pecadora!

Aimbirê: Realmente, não tem discernimento.  
Deveriam amaldiçoar-nos... (ANCHIETA, 1948, p.43).

Anjo: Não espereis, como de outras vezes,  
Revolucionar esta aldeia.  
Aqui estou eu, seu guardião, com São Sebastião  
e o padroeiro São Lourenço.  
Pobre de vós,  
irritastes o Senhor Jesus  
Desorganizando esta aldeia.  
Queimar-vos-á o inferno! Eia, prendei-os!(ANCHIETA,  
1948, p.45).

[...] Alegrai-vos,  
filhos meus, por mim.  
Aqui estou para vos proteger.  
Vim do céu  
Para junto de vós  
A ajudar-vos sempre.

[...] De cada um de vós o senhor Deus  
um anjo encarregou.  
Ele vos encontra, estes vossos inimigos  
Expulsou de vossas almas.

Da mesma forma  
 estes servos de Nosso Senhor.  
 São Lourenço virtuoso  
 Protege a vossa terra,  
 Esmagando todos os demônios, mas a vós elevando.  
 (ANCHIETA, 1948, p.51).

Após a prisão dos diabos, tem-se a impressão de que a peça terminou, mas no terceiro ato, momento em que São Lourenço jaz sobre a grelha, na apresentação consta:

Depois de São Lourenço morto nas grelhas, o anjo fica em sua guarda, e chama os dois Diabos Aimbirê e Saravaia, que venham afogar a Décio, e Valeriano, que ficarão sentados em seus tronos.  
 (ANCHIETA, 1948, p.55)

Anjo: Para presas suas  
 aqui estão os imperadores  
 que mataram São Lourenço.  
 Queimem-se eles em teu fogo  
 Em castigo de seu crime!

Aimbirê: Sim, contentar-me-ei com estes  
 Para presa hoje.  
 Eu os levarei à força,  
 Satisfarei o meu ódio,  
 queimá-los-ei eternamente. (ANCHIETA, 1948, p.57).

Após os assassinos de São Lourenço receberem o merecido castigo, termina o terceiro ato, mostrando como o Anjo (representante de Deus) tomou as medidas que julgou necessárias para exterminar aqueles que representavam os diabos.

O interessante no texto dito pelo Anjo, é que Anchieta, apesar de ser considerado por muitos como “Apóstolo do Brasil”, um homem que dedicou toda sua vida para salvar as almas de selvagens e que pregava constantemente o espírito de resignação e obediência, não hesitava em castigar seus inimigos quando necessário.

O quarto ato começa com a seguinte informação:

Tendo o corpo de São Lourenço amortalhado e posto na tumba, entra o Anjo com o Temor e Amor de Deus, a despedir a obra, e no cabo acompanham o santo para a sepultura. (ANCHIETA, 1948, p.75).

O anjo anuncia que Deus poupará os índios graças à intervenção de seu

protetor São Lourenço.

Vendo nosso Deus benigno  
vossa grande devoção  
que tendes, e com razão,  
a Lourenço, mártir digno  
de toda a veneração.  
determina, por seus rogos  
e martírio singular,  
a todos sempre ajudar, para que escapeis  
dos fogos  
em que os maus se hão de queimar. (ANCHIETA, 1948, p.75).

No quinto e último ato, o autor anuncia: *Dança que se fez na procissão de São Lourenço, de doze meninos* (ANCHIETA, 1948, p.89). Eis alguns versos:

Nós confiamos em ti,  
Virtuoso São Lourenço.  
Guarda a nossa terra  
de nossos inimigos.

Repudiamos nossos vícios,  
Não crendo nos pajés,  
Nem dançando, girando,  
Praticando curandeirismo.

[...] Pleno de Amor de Deus  
foi o teu coração outrora.  
Olha por nós!  
Amemos o nosso Deus  
Nosso verdadeiro criador. (ANCHIETA, 1948, p.91).

Os textos teatrais de Anchieta, de maneira geral, contêm os mesmos personagens alegóricos independentemente da peça, é característico do auto a disputa entre o bem e o mal, conforme já citado anteriormente.

O final da peça, em que meninos índios cantam e agradecem ao Santo por terem sido salvos, elucida uma característica muito marcante da função do teatro a serviço da catequese: o mal foi exterminado e, ao fazer com que os índios aceitassem Deus como *pai e verdadeiro criador*, Anchieta deixou evidências de que para ele a conversão dos gentios foi efetiva.

O auto *Na Festa do Natal* está no mesmo caderno do *Auto de São Lourenço* e contém apenas dois atos. Maria de L. de Paula Martins afirmou que esse auto

também é de autoria de Anchieta, embora o manuscrito não seja de sua mão.<sup>17</sup>

Claude-Henri Fréches data-o de 1584, no máximo. É difícil saber, afirma ele, se a peça é posterior ou anterior à *Na Festa de São Lourenço*; a ser posterior demonstraria pelo menos o êxito da peça. De qualquer forma, conclui Fréches, *Na Festa do Natal* constitui apenas um esboço ou uma adaptação do auto *Na Festa de São Lourenço*. (HESSEL; RAEDERS, 1972, p.58)

Os personagens são os mesmos, exceto pelo fato de que, nesse auto, aparecem os três Reis Magos. Segundo a tradutora, ele constitui uma adaptação ou um esboço de *Na Festa de São Lourenço*

Evitai  
De hoje em diante, serdes maus,  
Para extinguides vossos velhos hábitos  
A bebida, o fétido adultério,  
Mentiras, brigas,  
Ferimentos mútuos, guerras. (ANCHIETA, 1948, p.119).

A outra peça abordada nesta pesquisa, é o auto *Na Vila de Vitória*, que provavelmente foi representada em 1584, segundo M. de L. De Paula Martins, ou em 1586, segundo o Padre Serafim Leite, em Vitória, Espírito Santo, na Igreja de Santiago; onde se tornou posteriormente tradicional a figura de São Maurício<sup>18</sup> e onde está a lápide de José de Anchieta.

O auto se inspira em *Na Festa de São Lourenço* e sua primeira apresentação ocorreu devido à vinda de uma embaixada à colônia com o objetivo de procurar missionários para o Paraguai. Trata-se de um texto bilíngüe, em espanhol e português. O mesmo caderno contém uma segunda parte que pode ser considerada uma segunda peça ou uma continuação da primeira. O segundo auto da peça não será abordado nesta pesquisa por abarcar elementos já presentes em *Na Vila de Vitória* que, por si só, já é uma peça bastante extensa.

---

<sup>17</sup>Os jesuítas copiavam em caderno para declamação e representações da Companhia, peças que eram repetidas em diversos pontos do país, por onde viajavam. Não se preocupavam com indicações do autor. É possível, portanto, que figurem nos cadernos de Anchieta poesias que não foram compostas por ele... Além disso, num mesmo caderno escreviam diversos jesuítas, talvez até discípulos da boa caligrafia. Nas fotocópias de que disponho, nem sempre a letra é de Anchieta. Aos padres de então faltava freqüentemente papel decente, motivo pelo qual escreveram sobre pedaços de papel de comércio, fragmentos de couro, folhas de cascas de árvores, e com penas de aves, molhadas num líquido extraído do jenipapo e do urucum. (MARTINS. Apud HESSEL; RAEDERS, 1972, p.35).

<sup>18</sup> Outro nome também do auto *Na Vila de Vitória* é *Auto de São Maurício* e quem intitulou a peça foi o P. Serafim Leite (HESSEL; RAEDERS, 1972, p.66).

Segundo Hessel e Raeders, a peça parece dirigir-se principalmente a um público europeu, já que apresenta personagens cristãos sem mascará-los com identidades pagãs - o que era comum nos autos encenados com a intenção da conversão dos nativos. São feitas alusões à antropofagia, aos desertores, às guerras entre os nativos, à Vila de Vitória, à ocupação de Portugal pelos espanhóis, aos luteranos, enfim, aos inimigos da Companhia de Jesus e de Deus como um todo.

A peça divide-se em três atos que correspondem aos três principais aspectos da obra: no primeiro se vê Satanás e Lúcifer pretendendo tentar São Maurício e atacar a Vila de Vitória. Durante esse diálogo, São Maurício, padroeiro da Vila, derrota os diabos, assim como em *Na Festa de São Lourenço* foram derrotados por São Lourenço. No segundo ato há a conversa entre os personagens alegóricos: a Vila de Vitória e o Governo, enquanto em *Na Festa de São Lourenço* dialogavam os imperadores Décio e Valeriano. A Velha, índia bebedora de cauim em São Lourenço, é substituída, em *Na Vila de Vitória*, por uma “velha despudorada”.

Este auto, assim como os anteriores, aborda elementos muito marcantes da sociedade colonial e da sociedade européia; evidencia também os elementos pagãos da cultura indígena e abarca o papel do personagem alegórico do Governo, deixando clara a sua importância junto à Vila de Vitória e a fusão existente entre os assuntos religiosos e os assuntos políticos na colônia.

Ambas as peças apresentam discussões de caráter teológico entre santos e diabos, enquanto no *Auto de São Lourenço* temos os diabos e seus assistentes, em *Na Vila de Vitória* são o Mundo, a Carne e a Ingratidão. O Temor a Deus e o amor a ele aparecem nos dois autos. O terceiro ato aborda o enterro do Santo, com cânticos e procissão, procedimentos comuns na catequese.

O que diferencia a peça *Na Vila de Vitória* da anterior (*Auto de São Lourenço*) é, primeiramente, o público alvo de cada uma delas: a primeira se dirigia a um público mais erudito, habituado a certos aspectos da cultura européia (e cristã), já a segunda foi elaborada com o intuito de atingir os índios. No *Auto de São Lourenço*, os personagens que representam o mal (os diabos) têm nomes de chefes tamoios (Guaixará, Aimbirê e Saravaia); na segunda, os inimigos de Deus são Lúcifer e Satanaz, ou seja, subentende-se que a platéia já possuía as noções básicas do catolicismo.

Entretanto, ambos os textos possuem características que se assemelham: tanto em um como no outro existem padroeiros que tentam salvar as aldeias e os

índios da influência do mal, existe uma hierarquia tanto no universo dos diabos quanto no mundo dos santos e anjos, todos possuem seus assistentes, as duas peças contêm personagens alegóricos e, o mais importante, em ambos os autos a mensagem religiosa da catequese está presente, já que ela deveria atingir a todos na colônia. Neste sentido, aparece de maneira muito evidente a questão do recurso alegórico utilizado pedagogicamente para ensinar aos habitantes da colônia em que e em quem eles deveriam acreditar e como deveriam viver.

Vale a pena refletir a respeito do comentário feito por M. de L. de Paula Martins, numa publicação datada de 1950, cujo trabalho para compilar e atribuir certa unidade a manuscritos do século XVI - afirmando que são de Anchieta - parece ser questão de honra, assim como manter a sua imagem de missionário imaculada, sem diminuir sua importância como dramaturgo.

Tecnicamente é uma peça medíocre. Alguns versos são imperfeitos. Observam a métrica e rima de *Na Festa de São Lourenço*: quintilhas em redondilha maior, glosas de duas estrofes, rima, em geral ad, bce. Vários versos repetem-se em outras peças do caderno. Este fato é especialmente interessante por contestar suspeitas de se encontrarem no caderno de Anchieta, selecionadas para trabalhos catequéticos, poesias de diferentes autores. A análise do conjunto dá, pelo contrário, a impressão de um único autor, muito modesto, as ter composto todas, sozinho, sem pretensões e poucas vezes com preocupações literárias, plagiando-se a si próprio, readaptando os seus trabalhos, repetindo frases deles, com variações ou não, mas conservando as mesmas idéias, insistindo nas mesmas lições, alimentando, na mesma fé, o mesmo místico carinho pela Virgem Maria, o mesmo zelo espiritual pela salvação da humanidade. É possível que para esse fim, aproveitasse pecinhas populares, amenizando, pelo divertimento, a severidade da moral cristã. Mas isto não afetaria a autoria da obra, reduziria a sua originalidade, apenas. (MARTINS, 1950, p. 10).

No primeiro ato temos um diálogo entre Satanaz e Lúcifer, que pretende tentar a São Maurício:

Satanaz: Mal mes y peores años  
te dé Dios en el infierno!  
Acresciéntense tus daños  
en aquellos frescos baños  
de tu fuego sempiterno!

Dónde vas,  
sin llevar a Satanaz

tu leal servo contigo?  
 Tienes otro tal amigo?  
 Que te doy a Barrabás  
 y com Judas te maldigo! (ANCHIETA, 1950, p.17).

Lúcifer: E como não poderei  
 vencer um fraco esquadrão,  
 pois no céu de rondão,  
 tantos mil anjos levei,  
 e na terra, o grande Adão?

Olha cá, tal vai de guerra.  
 Se nesse encontro caí,  
 tão grande afronta senti  
 que depois em toda a terra,  
 muitas batalhas venci.

Satanaz: Mi solaz  
 es llamarme "Satanás"  
 del sumo Dios adversário,  
 de las almas gran corsário,  
 destruidor de la paz,  
 y de todo bien contrario.

Yo revuelvo brevemente  
 Asia, Africa y Europa.  
 Así engullo toda gente,  
 Como puede el fuego ardiente  
 Tragarse cualquier estopa.

Lúcifer: Tais façanhas  
 farás tu nas Alemanhas,  
 que tuas mentiras crêem,  
 nas França e nas Espanhas.  
 mas no Brasil, tuas manhas  
 muito pouca medra têm.

Satanaz: Cierta que eres tan sutil  
 como un asno albardado!  
 Lindamente hás atinado!  
 Cualquier tierra del Brasil  
 me trago yo de un bocado! (ANCHIETA, 1950, p.19).

Satanaz: Mas, como vi que querias  
 Esta guerra cometer,  
 te vengo a favorecer,  
 porque sin mí, mal podrías  
 tan gran batalla vencer .

Lúcifer: Cala-te! Não te gabes tanto,  
 Que se foste vencedor  
 de algum fraco pecador,  
 contra tão insigne santo  
 não tens força nem valor .(ANCHIETA, 1950, p.25).

Aqui tenho bons guerreiros –  
a Carne e o Mundo vão,  
que comigo vencerão,  
como fortes cavaleiros,  
a Maurício Capitão.

Lúcifer: Satanaz não te bulas! Fica atrás,  
porque quero toda a glória  
desta tão grande vitória,  
como logo bem verás  
com minha imortal memória. (ANCHIETA, 1950, p.27).

Os versos referentes ao diálogo entre Satanás e Lúcifer, além de tratarem de uma longa batalha entre ambos pelo poder e pela liderança da situação, falam de questões como o paganismo nos outros continentes, lugares onde muitas vezes o catolicismo ainda não havia atingido a todos, o que afirmava a necessidade da presença dos missionários e ainda da hierarquia, que se mostravam presentes na organização das sociedades, fossem elas compostas por anjos, santos ou demônios.

Lúcifer, com a Carne e o Mundo, perdem a disputa contra São Maurício, padroeiro da vila. Sendo assim, Satanás resolve ele mesmo tentar o santo.

Satanaz: Maurício, crees en Dios?

Maurício: Sim, que é todo poderoso,  
infinito e glorioso. (ANCHIETA, 1950, p.29).

Santo e diabo discutem e Satanás, irônico, provoca São Maurício, que, como bom soldado (característica que se assemelha a dos missionários, visto que o próprio Inácio de Loyola possuía formação militar), enfrenta o inimigo:

Satanaz: Bien, concordamos los dos.  
Eres hombre generoso.  
Ben parece que has venido  
de Tebas, la gran ciudad.  
Ese Dios, en que has creído,  
es Júpiter muy temido.  
Adora su deidad!

Maurício: Bom velhaco! És nomeado  
tirano, salteador, sodomita, matador,  
dos homens o mais malvado,  
de seu pai perseguidor

Porque o deleite de cá  
tem fim com eterna morte,

mas na mão de Deus está  
o que sempre durará  
com mui gloriosa sorte.

Satanaz: No te digo que te entregues  
sin más consideración,  
sino que, en la adoración,  
sólo con la boca niegues,  
mas la fe en el corazón. (ANCHIETA, 1950, p.31).

São Maurício dá um golpe de espada em Satanaz:

Maurício: Vade retro, Satanaz,  
que quem quer obedecer  
a Jesus, sumo saber,  
nem um só pecado faz  
com quem possa ofender! (ANCHIETA, 1950, p.33).

No fim do primeiro ato, Satanaz e Lúcifer são obrigados a confessarem-se vencidos, pelo menos temporariamente:

Lúcifer [...] qué tajos e reveses  
acostumbram de arrojarse  
estes santos portugueses. (ANCHIETA, 1950, p.31).

O segundo ato é o mais extenso. Ele tem início num longo monólogo da personagem Vila de Vitória que fala, em espanhol - numa espécie de catequização - sobre o pecado original, e da tentação e da queda a que foi submetido Adão. Em seguida, reza:

Vitória: A vos, mi Dios, lloraré,  
y con suspiros del pecho, justicia demandaré,  
pues Victoria me nombré,  
que me guardéis el derecho. (ANCHIETA, 1950, p.36).

Pérdio el hombre aquel valor  
que del sumo Dios tenía,  
y vencido obedecía  
al Diablo vencedor,  
sin contraste ni porfía. (ANCHIETA, 1950, p.37).

Logo após, lamenta-se dos pecados e da corrupção de seu povo, quando surge outro personagem alegórico, o Governo (velho, padre e honrado). O diálogo de ambos é bastante elucidativo, mostra a noção de mundo, de poder e, novamente, da hierarquia presente na sociedade da época. E então o Governo fala que o povo perdeu a paz por rejeitar ser guiado por Deus.

Vitória: No sabe al que dolerse entristecido,  
mi corazón lloroso y congojado,  
viendo de todo perderse, em el pecado,  
mi peublo, de muchos vícios ya vencido.

Governo: Suspiros estranháveis e gemidos,  
quer são sinais mui certos de tristeza,  
combatem gravemente meus ouvidos  
e pedem minha ajuda com presteza.

Suspeito (e com razão!) que está torvada  
a gente desta terra minha amiga,  
e que terá perdida a paz antiga  
por não querer de Deus ser governada. (ANCHIETA,  
1950, p.39).

Ainda no segundo ato, o diálogo continua mostrando o poder dos reis e o poder de Deus, que deveriam ser respeitados e reverenciados por seus súditos como uma ordem natural de obediência.

Governo: Senhora, o bom regimento  
nasce de lei natural.  
Esta ensina o bem e o mal,  
e tem posto o fundamento  
na suma lei eternal.

Vitória: Ésa es cosa muy oscura,  
que mal puedo yo entender.

Governo: Bem mostrais que sois mulher...  
Antes toda criatura  
o pode mui bem saber!

O que ensina a natureza,  
não somente o cristão,  
mas também qualquer pagão  
o conhece com clareza,  
sem lhe por contradição. (ANCHIETA, 1950, p.47).

Vitória: Oh! Gobierno de mi vida,  
consejero sin sospecha!  
quiero ser por vos regida,  
porque el alma est´perdida  
del hombre, que os desecha. (ANCHIETA, 1950, p.53).

Após o longo diálogo, surge a personagem Ingratidão, uma velha bruxa que o Governo tenta banir e que resiste, pois não concorda com o Embaixador. Um outro

personagem que aparece neste ato acreditando que as relíquias, ossos de mártires que estão na Vila de Vitória, estariam melhor no Paraguai já que, em Vitória, elas não eram honradas o suficiente.

Ingratidão: Arrengo de Calvino,  
Lutero e Lúcifer!  
Mofina de ti, mulher,  
que não fazes, de contínuo,  
senão mil caldos mexer.

[...] Eles vêm-me cá trazer  
ossos de martirizados.  
Sim, esses são meus cuidados.  
Eu farei quanto puder,  
Que não sejam estimados,  
Porque sou mãe de pecados  
e não quero agradecer  
quanto bem pode fazer  
Deus, com todos seus criados,  
e tudo deixo esquecer. (ANCHIETA, 1950, p.53).

Embaixador: Grandes nuevas fueron dadas  
E el grande Paraguay,  
donde foram pregonadas  
muchas reliquias sagradas  
de unos santos que aqui hay. (ANCHIETA, 1950,  
p.55).

É necessário mencionar que um dos pecados mortais dizia respeito à avareza e sua cura seria a generosidade com relação às obras de Deus. Era muito comum no século XVI a Igreja católica receber doações e distribuir indulgências - atitude bastante criticada pelos protestantes e que prevalecia desde a Idade Média. Além disso, era comum que as relíquias como ossos de mártires e objetos pertencidos a santos, fossem cultuados pelos cristãos. Também era comum a disputa pela guarda de tais relíquias.

Não Faltou empenho este ano para o propósito de atrair as almas para Deus, que é o fim principal da Companhia. Daí para a maior glória de Deus, se seguiram numerosas iniciativas, principalmente o exercício da pregação, quer em nossa igreja, como na Sé desta cidade, todos os domingos e dias de festa. E também as confissões de toda a vida, para as quais é freqüente o concurso. Para isso muito ajuda o rico tesouro de indulgências, concedido pelo Sumo Pontífice a este colégio. (ANCHIETA, 1984, p.339).

Ao sagrado fragmento da cruz do Senhor e às relíquias das Santas Virgens, se juntaram este ano mais uma cabeça das mesmas e um osso de São Sebastião. Foi doado um busto de prata, dentro do qual se guarda uma cabeça das Virgens, no valor de mais de duzentos cruzados. Outra pessoa nos regalou com uma caixa de prata, para estojo da relíquia de São Cristóvão. Com estes e outros estímulos, de tal modo é incentivado o fervor popular para as confissões que, em cada dia festivo, o número dos que se aproximam da sagrada eucaristia sobe a mais de quinhentos. (ANCHIETA, 1984, p.339)

O diálogo entre Ingratidão e o Embaixador se prolonga até que ele a ameaça com uma espada. Neste momento, entram em cena Vitória e dois companheiros de São Maurício a favorecer o Embaixador. Um deles é São Vítor.

Vitor: Hermano, qué disension  
es aquesta, que teneis?

Embaixador: Señor, y vos no lo veis?  
Yo vendré, con mi escuadrón,  
ayударos, si queréis. (ANCHIETA, 1950, p.69).

Embaixador: Gran servicio  
fuera para San Mauricio,  
si, como buen caballero,  
fueseis mi compañero  
para hacer un sacrificio  
a nuestro Dios verdadero. (ANCHIETA, 1950, p.71).

São Vítor e o Embaixador conversam e reclamam das mazelas do povo de Vitória, mas ambos acreditam que Deus (“nuestro Dios verdadero”) será capaz de perdoar e converter a todos.

No texto, que antecede o diálogo seguinte, consta:

Acabam e vão-se (o Embaixador e São Vítor), e o Governo torna a continuar sua prática com a Vila de Vitória. (ANCHIETA, 1950, p.75). :

Governo: Já se foi a encantadora  
que nos veio a perturbar.  
Bem podemos rematar  
nossa prática, senhora.  
Ir-vos-ei a repousar.

Eu tenho dois assistentes  
filhos de Deus, meu Senhor.  
Um deles é o seu Temor,

que governa bem as gentes.  
Outro é o seu santo Amor.

Sem estes não pode haver  
bom governo, nem vitória. (ANCHIETA, 1950, p.75).

Vitória, de joelhos chama o Amor e o Temor de Deus:

Vitória: Oh! Mártir gran vencedor!  
con vuestros seis mil soldados,  
alcanzad de mi Señor  
que su Temor y Amor  
hoy me sean otorgados.

Amor de Deus: Venimos a socorrer  
a nuestra querida Villa,  
para que pueda vencer  
al sobierbio Lúcifer,  
con su infernal cuadrilla.(ANCHIETA,1950, p.77).

Seguem-se dois sermões em português e castelhano, um do Temor, outro do Amor de Deus. Ambos resolvem ajudar a Vila de Vitória a conduzir melhor a vida e a devoção de seus habitantes, pois os sermões são destinados ao povo de Vitória.

#### SERMÃO DO TEMOR DE DEUS AO POVO

Pecador,  
feito escravo do Senhor,  
se do pecado não temes,  
do fogo porquê não tremes?

É cousa para pasmar,  
homem cego e desalmado,  
como dormes descansado,  
sem queres despertar  
desse sono de pecado!

Como és tão insensível  
que não sentes o furor  
da morte, que é tão terrível,  
pois é homem corrutível  
e cativo pecador?!

[...] A cama que hás de jazer  
há de ser de fogo ardente.  
Bichos que te hão de roer,  
os quais nunca hão de morrer  
com bravo ranger de dente.

Do furor do onipotente,  
 pecador, por quê não temes?  
 Como não choras e gemes,  
 pois tens a força presente?  
 Do fogo por quê não tremes? (ANCHIETA, 1950, p.85-87).

Segundo Hessel e Raeders, ambos os sermões são destinados ao povo de Vitória, considerados pecadores e ingratos, pois não assistiam mais aos ofícios religiosos, não veneravam mais São Maurício, que os havia livrado dos corsários protestantes.

#### SERMÃO DO AMOR DE DEUS AO POVO

Tu Señor  
 cayó, vencido de amor,  
 sobre un palo.  
 Esto tuvo por regalo  
 porque seas vencedor.

Oh! Amigo pecador! Mira bien, si tienes ojos,  
 que te mira el Creador  
 con ojos de inmenso amor,  
 olvidando sus enojos.

Ámalo, que el ser amado  
 para él es gran sabor.  
 Honralo, que tu valor  
 consiste en ser venerado  
 de tí, siervo, tu Señor.

Has de amarlo como al Padre  
 que ser inmortal te dió,  
 y a sus pechos te crió  
 con amor más que de madre,  
 pues pecaste y te sufrió. (ANCHIETA, 1950, p.91).

[...] Si pecas, a Dios no amas.  
 Ama siempre, y vencerás  
 Mundo, Carne, Satanás,  
 y, pues “cristiano” te llamas,  
 no te dejes vencer más.

Lo que vives y has vivido,  
 pierdes por falta de amor.  
 Con amor serás unido  
 al que fué de amor vencido,  
 porque seas vencedor. (ANCHIETA, 1950, p.93).

O terceiro e último ato contém quatro estrofes. Ele aborda a esperança e confiança, recuperadas por Vitória, de que seu povo realmente se converterá.

Vitória: [...] ó quão doces são agora  
os trabalhos padecidos  
por Cristo? E quão erguidos  
são aqueles, que outrora  
padeciam ser vencidos!

Este é, irmãos amados,  
o fim em que vão parar  
aqueles que, por guardar  
de nosso Deus os mandados,  
se deixam martirizar. (ANCHIETA, 1950, p.95).

Os últimos versos da peça *Na Vila de Vitória* apontam aspectos extremamente marcantes da cultura europeia quinhentista que foi implantada na colônia, especialmente pela arte com caráter pedagógico, para as massas de iletrados. Este foi, sem dúvida o papel do teatro anchietano a serviço da catequese.

As falas do personagem Governo, por exemplo, são fortemente marcadas pela presença da Igreja aliada à monarquia, característica central da sociedade europeia moderna. Os sermões do Amor e do Temor de Deus, ao ajudarem Vitória a “salvar” o seu povo do pecado, elucidam a necessidade de adequação integral da colônia ao modo de vida europeu.

Os autos utilizados como fontes para a pesquisa histórica neste capítulo, vieram ao encontro do que se pretendeu contemplar: a linguagem teatral marcadamente alegórica e ideológica que atendeu perfeitamente não só ao projeto religioso dos jesuítas e da Contra-Reforma, mas implantou, através do discurso e da encenação – sem citar aqui outros mecanismos - todo um ideário voltado para o projeto colonizador europeu.

### 3- A MISSÃO EVANGELIZADORA JESUÍTICA E A EDUCAÇÃO NA COLÔNIA DO SÉCULO XVI

O segundo capítulo deste trabalho abarcou a prática pedagógica **anchietana** através das obras que ele escreveu, e mostra que a catequese procurou a conversão por via da aculturação e do discurso ideológico/alegórico na colônia.

O terceiro capítulo pretende analisar a origem do processo educacional na colônia e de que forma se configurou tal processo por meio da prática educativa e das idéias pedagógicas<sup>19</sup> existentes na época.

A análise pretendida não pode ter início sem que a retomada das determinações do Concílio de Trento seja feita, já que após a Contra-Reforma o andamento do processo educativo nos países católicos, e conseqüentemente nas colônias, sofreu significativo impacto.

O concílio de Trento (1546-1563) confirma os pontos essenciais da doutrina católica (a essencialidade da Igreja e o valor dos sacramentos, a eficácia das obras ao lado da intervenção da graça), define novas tarefas para os eclesiásticos no plano disciplinar e pastoral, dá um forte impulso aos estudos bíblicos e teológico-filosóficos, favorecendo o nascimento e o desenvolvimento de ordens religiosas com o duplo escopo de frear o avanço da heresia protestante e difundir a religião católica nos países do Novo Mundo.(CAMBI, 1999, p.256).

Além das mudanças de caráter doutrinal , a Contra-Reforma trouxe no seu bojo um valor e uma atitude essencialmente pedagógicos. No Concílio de Trento já estava presente esta função da Igreja nas práticas educativas. Franco Cambi discorreu sobre esta questão:

Tal movimento, cuja influência sobre os campos da cultura é notável, tem um valor essencialmente pedagógico. Com o Concílio de Trento, de fato, a Igreja de Roma adquire uma maior consciência de sua própria função educativa e dá vida a um significativo florescimento de congregações religiosas destinadas de maneira específica a atividades de formação não só dos eclesiásticos, mas também dos jovens descendentes dos grupos dirigentes[...]O homem se redime do pecado não pela fé, mas também pelas obras. Já que a

---

<sup>19</sup> “Por *ideais pedagógicas* entendo as ideais educacionais, não em si mesmas, mas na forma como se encarnam no movimento real da educação, orientando e, mais do que isso, constituindo a própria substância da prática educativa”.(SAVIANI, 2007, p.6).

graça de Deus só age se o homem se dispuser a aceitá-la, ele deve ser preparado para esse escopo. Outro motivo que torna necessária a intervenção educativa em seu favor é dado pela sua condição de pecador, da qual só se pode livrar se conseguir reprimir os instintos e adquirir os hábitos próprios do bom cristão. (Idem, pp.256-257).

As determinações da Igreja se estenderam para o campo educacional em todos os seus desdobramentos; desde as determinações dos conteúdos a serem ministrados nas escolas, até os padrões de comportamento e de valores que os alunos deveriam adotar.

A Igreja se dispõe a preparar instituições específicas e práticas ético-religiosas aptas a organizar a vida de todo cristão, sobretudo na sua fase juvenil, através de uma minuciosa preceptística e da elaboração de alguns modelos de comportamento que abrangem toda a articulação da existência humana na sociedade. Para tornar mais incisiva essa obra de formação são preparadas normas rigorosas que agem sobre as consciências e os comportamentos, sobretudo dos jovens, dispondo-os à obediência e à submissão à autoridade. (Idem, p.257).

O modelo educacional europeu criado a partir da Contra-Reforma foi implantado na colônia portuguesa com as devidas adaptações e especificidades. O grande articulador de tal empreitada foi o Padre Manoel da Nóbrega, designado pelo Rei de Portugal para esta missão. Missão que trouxe em seu cerne, um caráter não só educacional, mas também evangelizador.

As idéias pedagógicas dos jesuítas no período colonial foram consideradas não como meras derivações da concepção religiosa (católica) de mundo, sociedade e educação, mas na forma como se articularam as práticas educativas dos jesuítas nas condições de um Brasil que se incorporava ao império português. Nesse contexto três elementos entrelaçaram-se compondo um mesmo movimento, dialetizado, porém, nas contradições internas a cada um deles e externas que os opunham entre si. Tais elementos são: a colonização, a catequese e a educação. Além disso, observou-se que, em função da “realidade rebelde” configurada pelas condições específicas da colônia brasileira, os jesuítas tiveram de ajustar suas idéias educacionais, modificando-as segundo as exigências dessas condições. Isso foi feito de forma bem nítida na primeira fase correspondente ao período heróico, o que se evidencia no plano educacional de Nóbrega, no recurso à língua tupi e no largo uso pedagógico do teatro e do canto no processo educativo. (SAVIANI, 2007, p. 7).

Nóbrega foi o idealizador do projeto educacional na colônia em sua primeira

fase: o “período heróico”, em que, segundo Luiz Alves de Mattos (1958), encontram-se os primórdios da educação no Brasil.

Dermeval Saviani compreende a educação colonial como tendo três etapas distintas. Ao presente trabalho, compete a compreensão da primeira fase:

A primeira etapa corresponde ao chamado “período heróico”, que segundo Luiz Alves de Mattos (1958), abrange de 1549, quando chegaram os primeiros jesuítas, até a morte do Padre Manuel da Nóbrega em 1570. Considero, entretanto, mais apropriado estender essa fase até o final do século XVI, quando ocorre a morte de Anchieta, em 1597, e a promulgação do Ratio Studiorum, em 1599. (SAVIANI, 2007, p.31).

Convém frisar que Saviani ao estender a primeira fase da educação colonial até 1597, ocasião da morte de Anchieta, contempla melhor o que a presente pesquisa defende; apesar de Manuel da Nóbrega ter sido o idealizador do primeiro plano educacional na colônia, a pedagogia anchietana contribuiu sobremaneira para a eficácia do empreendimento colonizador. Isto porque as primeiras atuações educacionais na colônia ocorreram de forma “não escolarizadas”, ou seja, de forma não-institucional.

O eixo do trabalho catequético era de caráter pedagógico, uma vez que os jesuítas consideravam que a primeira alternativa de conversão era o convencimento que implicava práticas pedagógicas institucionais (as escolas) e não-institucionais (o exemplo). As primeiras eram mais visíveis. (Idem).

A pedagogia de Anchieta consistia em desenvolver inúmeras estratégias que fossem além das escolas para ensinar os fundamentos da fé aos seus alunos.

O ministério do ano inteiro com os índios consiste no seguinte: ensinar-lhes e explicar-lhes a doutrina cristã, batiza-los uni-los pelo matrimônio, visitar os enfermos, ungir os doentes com os santos óleos, sepultar os mortos, dedicar-se à salvação de quantos lhes são confiados, manter escolas primárias, em que os meninos aprendem também, com muita diligência a arte do canto e a tocar flautas e charamelas. Dão muito relevo, com o canto de órgão, às vésperas e missas, quer nas aldeias, quer no nosso colégio, nos dias consagrados às santas relíquias. E para isso são escolhidos aqueles, cujas vozes se apresentam mais afinadas para formar o coral. E tamanha é a perfeição que, pela indústria dos nossos, adquirem nessas funções, que enchem da maior admiração os portugueses.(ANCHIETA, 1984, p. 341).

O primeiro volume das Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil contém uma carta de D. João III escrita em 1539, ocasião em que os portugueses resolveram ocupar e colonizar as terras brasílicas, em que contava a D. Pedro Mascarenhas sobre suas pretensões nas novas terras. E para que seus objetivos fossem alcançados, o rei de Portugal contava com a ajuda dos missionários da Companhia de Jesus.

Porque o principal intento, como sabeis, assim meu como D'el Rei, meu senhor e padre, que santa glória haja, na empresa da Índia e em todas as outras conquistas que eu tenho, e se sempre mantiveram com tantos perigos e trabalhos e despesas, foi sempre o acrescentamento de nossa santa fé católica, e por este se sofre tudo de tão boa vontade, eu sempre trabalhei por haver letrados e homens de bem em todas as partes que senhoreio, que principalmente façam esse ofício, assim de pregação como de todo outro ensino necessário aos que novamente se convertam a fé. E graças a Nosso Senhor, até agora é nisto tanto aproveitado, e vai o bem em tanto crescimento, que, assim como me é mui caro sinal que a obra é aceita a Nosso Senhor, sem cuja graça especial seria impossível fazer-se tamanho fruto, assim me parece que me obriga a não somente a continuar com todo cuidado, mas ainda, assim como cresce a obra, assim acrescentar no número de obreiros. (MASCARENHAS, 1954, vol.1. p. 102).

Serafim Leite, ao falar sobre o papel que os jesuítas desempenharam no Brasil, deixou claro o caráter educador da evangelização na almejada eficácia da colonização.

O fim principal da Missão do Brasil era a conversão do gentio, mas simultaneamente o de atender aos portugueses[...] e Nóbrega, sem perder um instante, logo apresentou, na nova terra a religião do Crucificado. Ele pregava aos portugueses, ergueu uma igreja, abriu uma escola de ler e escrever para os meninos, e começou a visita dos índios, cuja dignidade e liberdade defendia, repartindo os padres e irmãos, segundo a capacidade e espírito de cada um. E a ação da Companhia começou a alargar-se pela costa, primeiro pelas capitânicas mais vizinhas da Bahia: da parte Sul, as de Ilhéus e Porto Seguro; depois a de ao Vicente mais distante; logo a seguir, a intermédia, do Espírito Santo[...]; e da parte do norte, Pernambuco. E sempre com o mesmo método de trabalho: atender aos brancos, visitar e atrair os índios, reunir e educar meninos, sem distinção entre estes[...] E organizou-se a vida religiosa da comunidade, segunda a prática do Colégio de Coimbra[...]E finalmente a 9 de julho, do mesmo ano de 1553, S.Inácio assinou a patente de Nóbrega como Provincial da nova província do Brasil, a primeira do Novo Mundo. (LEITE, 1954, vol. 2, pp.8-9).

A catequese exerceu um papel fundamental na criação, conservação e sobrevivência da sociedade colonial brasileira desde o século XVI. A educação pela catequese ocupou um papel central enquanto estratégia para garantir que se pudesse implantar nas terras brasílicas o modelo econômico criado pelos europeus. Sabe-se que este processo se deu fundamentalmente por via da aculturação dos povos encontrados na América recém-descoberta, pois era de suma importância “europeizar” tais povos para que a colonização se concretizasse em todos os seus desdobramentos.

Os jesuítas, ao executarem a educação na colônia, sabiam que existia uma enorme diferença entre os universos culturais pagãos (indígena e africano) e o europeu. Ensinar a religião católica aos infiéis seria a primeira alternativa para acabar com este descompasso. A implantação de uma educação escolarizada - que obviamente não excluía a catequese - seria a segunda.

Para os jesuítas a religião católica era considerada obra de Deus, enquanto as religiões dos índios e dos negros vindos da África eram obra do demônio. (SAVIANI, 2007, p.47).

Além das pregações sobreditas, todo os dias é ministrado o catecismo pelos nossos, aos índios e africanos (de que há muitíssimos nesta cidade). Ouvem-lhes as confissões, e aos pagãos preparam-nos para o batismo. Ministério, cuja assiduidade, seja em casa, seja nas missões, que se dão pelas fazendas dos arredores, ocupa quase o ano inteiro. (ANCHIETA, 1984, p. 339).

A educação idealizada pelo europeu diferia muito da concepção de aprendizagem que o homem primitivo tinha. Na comunidade primitiva, as crianças não freqüentavam escolas. Elas aprendiam a compreender e a fazer parte do mundo em que viviam, através do exemplo dos adultos.

Aníbal Ponce, entendendo a educação como um fenômeno social de superestrutura já que o acesso à escolarização no decorrer do tempo, foi se tornando restrito às classes dominantes, considerou a educação na comunidade primitiva como uma educação espontânea<sup>20</sup>.

Ponce deixou claro que, na comunidade primitiva “as crianças se educavam tomando parte nas funções da coletividade” (PONCE, 2001, p.19). Não existia uma

---

<sup>20</sup> A educação na comunidade primitiva era uma função espontânea da sociedade em conjunto, da mesma forma que a linguagem e a moral. (PONCE, 2001, p.19).

educação institucionalizada, uma escolarização, as crianças interagiam com o meio ambiente e com os adultos, aprendendo assim, quais seriam suas funções dentro da tribo.

Até os 7 anos, idade a partir da qual já deviam começar a viver às suas próprias expensas, as crianças acompanhavam os adultos em todos os seus trabalhos, ajudavam-nos na medida das suas forças e, como recompensa, recebiam a sua porção de alimentos como qualquer outro membro da comunidade. A sua educação não estava confiada a ninguém em especial, e sim à vigilância difusa do ambiente. Mercê de uma insensível e espontânea assimilação do seu meio ambiente, a criança ia pouco a pouco se amoldando aos padrões reverenciados pelo grupo. A convivência diária que mantinha com os adultos a introduzia nas crenças e nas práticas que o seu grupo social tinha por melhores. Presa às costas de sua mãe, metida dentro de um saco, a criança percebia a vida da sociedade que a cercava e compartilhava dela, ajustando-se ao seu ritmo e às suas normas e, como a sua mãe andava sem cessar de um lado para o outro, o aleitamento durava vários anos, a criança adquiria a sua primeira educação sem que ninguém a dirigisse expressamente. (PONCE, 2001, p.18-19).

Luiz Alves de Mattos analisou todo o desenvolvimento do processo educacional dentro do contexto histórico específico da colônia, enfatizando a importância da catequese dos gentios para a implantação do plano criado por Nóbrega com o aval da Igreja e da coroa portuguesa.

Para Mattos, era imprescindível que houvesse uma conjunção de fatores para que a colonização fosse eficiente. Além da catequese dos gentios, era necessário que houvesse a defesa do litoral contra exploradores estrangeiros, uma política de regulamentação nas relações entre os colonizadores e as tribos indígenas e ainda a fundação de núcleos estáveis e fortificados de colonizadores europeus.

Somente pela aculturação sistemática e intensiva do elemento indígena aos valores espirituais e morais da civilização ocidental e cristã é que a colonização portuguesa poderia lançar raízes definitivas no solo fecundo, mas agreste e insidioso, do novo mundo. (MATTOS, 1958, p.31).

Os jesuítas iniciaram os seus ensinamentos na colônia primeiramente nos aldeamentos dos índios, as chamadas missões jesuíticas. Ao tirar o índio de seu ambiente natural, em que os membros da tribo se organizavam socialmente e economicamente de acordo com suas necessidades e em conexão com o meio físico que os circundavam, os missionários acabavam destituindo os nativos de tudo o que

fazia parte de seu modo de viver.

Florestan Fernandes ao analisar a função das malocas onde habitavam os índios, deixou claro que nenhuma decisão dentro das sociedades Tupinambá era tomada sem que houvesse uma reunião de conselho; observou também que as relações eram estabelecidas por laços de parentesco.

A maloca, como unidade social, não poderia subsistir sem o funcionamento do sistema total de adaptações e de ajustamentos recíprocos, desenvolvidos no grupo local. A existência de laços sociais que transcendiam aos limites envolvidos pelas relações congeniais, de parentesco e de coabitação na maloca, se evidencia, por exemplo, no funcionamento do conselho de chefes. Neste conselho eram tratados, discutidos publicamente e resolvidos os principais problemas comuns dos membros do grupo local [...] Eram assuntos que diziam respeito ao compartilhamento de um conjunto de problemas, criados através da luta em comum pela sobrevivência e pela garantia dos meios de subsistência, e pela conversão de toda uma ordem existencial recebida dos antepassados. (FERNANDES, 1963, p.76).

O jesuíta, ao distanciar os gentios de seu modo de vida, tornava mais fácil sua tarefa de aculturar esses povos. Organizando-os em missões, privando-os de sua organização social e tratando os seus costumes como equivocados, os missionários criavam um terreno propício para iniciar o processo educacional de acordo com as exigências do projeto colonizador europeu.

A catequese, enquanto “educação das almas”, foi a principal via utilizada para que o processo educacional ocorresse. Para que a tarefa de aculturar fosse eficientemente realizada, foram designados vários membros da Companhia de Jesus para a colônia. Estes padres eram formados pelo colégio de Coimbra e além de catequizarem os índios, dedicaram boa parte de seu tempo ensinando-os as primeiras letras.

O Colégio de Coimbra era, pois, o grande centro de formação dos missionários e educadores jesuítas para a propagação da fé nos extensos domínios portugueses de então; a eles estavam ligadas, por isso mesmo, as primeiras tentativas educacionais no Brasil quinhentista. Nele se aprimoraram “em primeiros exercícios de virtudes e letras”esses homens excepcionais que escreveram com suas vidas, cheias de abnegação e heroísmo, o primeiro grande e belo capítulo de nossa história educacional. É ele que fornecerá ao Brasil, dentre os frutos assim colhidos, um Manuel da Nóbrega, um João de Azpilcueta Navarro, um Leonardo Nunes, um Luiz da Grã, um José de Anchieta, um Gregório Serrão e quase todos os jesuítas

mais representativos que aportaram ao Brasil na segunda metade do século XVI.(MATTOS, 1958, p.34).

A prática pedagógica adotada pelos missionários inicianos se valeu de adaptações da realidade européia com seus desdobramentos e também das determinações dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola ao modo de vida dos habitantes da colônia para que a catequese pudesse ser então realizada.

Aos europeus cabia a tarefa de implantar na colônia todo um referencial de mundo ocidental desconhecido dos habitantes da América Portuguesa.

Villalta descreve o espanto do cronista Pero de Magalhães Gandavo, à época do descobrimento ao se deparar com a realidade dos índios

“Os índios do litoral brasileiro não tinham as letras F, nem L, nem R, não possuindo Fé, nem Lei, nem Rei e vivendo desordenadamente”. Essa suposição de uma ausência lingüística e de ordem revelava o ideal de colonização trazido pelas autoridades civis e eclesiásticas portuguesas: superar a desordem, fazendo obedecer a um rei, difundindo uma fé e fixando uma lei. Um rei, com interesses temporais (e, portanto, materiais); uma fé, a da Igreja católica apostólica romana da Contra- reforma; uma lei, misto de normas jurídicas fixadas pelo Estado e pela Igreja, e de modelo de civilização. (VILLALTA. 1998, p.332).

O rei de Portugal idealizou toda uma política colonizadora para a colônia que somente seria posta em prática se houvesse a atuação direta dos jesuítas nessa empreitada. A Tomé de Souza, o primeiro governador-geral, cabia o papel de comandar tal política e cuidar para que ela fosse executada de maneira adequada e eficaz.

El-rei D. João III, que tão minuciosamente traçara com seus conselheiros pó plano de sua nova política colonizadora nos 38 capítulos dos referidos regimentos, fornecia também a Tomé de Souza os meios necessários para dar início à sua realização. Assim, Tomé de Souza, ao chegar ao Arraial do Pereira, na Bahia de Todos os Santos, em 29 de Março de 1549, trazia em sua armada, além do corpo de oficiais administrativos do seu governo, 200 regulares de tropa, 320 artesãos, 300 colonos contratados, 400 degredados e um pequeno grupo de 6 missionários jesuítas, sob a chefia do Padre Manuel da Nóbrega. No ano seguinte, chegavam ao Brasil mais quatro missionários jesuítas, trazendo consigo mais sete meninos órfãos, recolhidos em Lisboa e já doutrinados, para auxiliar os missionários na obra incipiente da catequese. (MATTOS, 1958, p.35).

Assim que chegaram à América, em 1549, os jesuítas fundaram a primeira “escola de ler e escrever” de que se tem notícia. Esta escola funcionava no Arraial do Pereira, na Bahia. Tomé de Souza e Nóbrega, ao seguirem as determinações do regimento do rei de Portugal, providenciaram uma casa para que os missionários pudessem ensinar as primeiras letras e a catequese aos gentios e aos cristãos. Essas casas eram, em geral, doadas pelo governador e sua manutenção contava com a generosidade dos “homens de bem”, os latifundiários. Foram criadas então as primeiras escolas na Bahia, no Espírito Santo e em São Vicente.

O trabalho de aculturação dos gentios deveria ser constante e nem sempre rendia os frutos que os padres esperavam. Anchieta e Nóbrega, em algumas de suas cartas narravam aos portugueses como se dava a catequese dos índios. O trabalho era árduo e precisava não só de manutenção de origem material (escravos, terra, gado), como de reforços espirituais (missionários).

De outras missões, porém, não medíocres foram os resultados obtidos. Muitos, efetivamente, deixando o concubinato, em que viveram durante muitos anos, se uniram pelas leis do matrimônio; outros depuseram velhas inimizades e ódios; bens alheios foram restituídos; ouviram-se confissões gerais de muitos anos. Para resumir: foram batizados, entre adultos e crianças, 1805; unidos pelo matrimônio, 725; entre índios e africanos, ouvidos em confissão, 3.470. Casos peculiares aconteceram também, que omito por amor da brevidade. De caminho topa um sacerdote com um menino atravessado por flecha, batiza-o e ele morre. Comprovado está, por experiência, que, de tais missões resultam sempre frutos estupendos, conquanto expostas a imensos perigos, por mar e por terra. (ANCHIETA, 1984, p. 340).

Um índio, que há muito tempo fôra batizado por uns cristãos portugueses que aqui moraram, se afastou destes para viver mais à sua vontade. E este veio um dia, com duas mulheres, cantando pela aldeia, segundo seu costume gentílico, e incitando os outros a fazer o mesmo. Um irmão, que tem o cargo de os ensinar, se levantou com umas disciplinas e os deitou fora, se bem que o índio se mostrou muito desabrido contra ele. Este nos tem feito aqui muito mal, movendo aos outros a que bebam e cantem como antes. E assim alguns e os mais deles nos dão bem em entender, como sua dureza. (ANCHIETA, 1984, p. 60).

O converter todo este gentio é coisa muito fácil, mas o sustentá-lo em bons costumes não pode ser senão com muitos obreiros, porque em coisa nenhuma crêem e estão papel branco para neles escrever a

vontade, sem com exemplo e continua conservação os sustentarem. Eu quando vejo os poucos que somos, e que nem para acudir os cristãos bastamos, e vejo perder meus próximos e criaturas do senhor a mingua, tomo como remédio clamar ao criador de todos e a Vossa Alteza que mandem obreiros e a meus padres e irmãos que venham. (ANCHIETA, 1978, p.125).

Durante o século XVI, vieram para a colônia muitos membros da Companhia de Jesus (obreiros) que atuavam não só como padres, mas também como professores, médicos, tradutores, servindo sempre ao objetivo maior que era efetivar a colonização e conter o avanço da desordem em que estava imersa a vida na colônia.

[...] A uma nação de tapuias, que vivem no sertão, a sessenta léguas daqui, foi mandado um padre, com seu companheiro, para que o descesse em sua companhia, e para tentar, por intermédio deles, fazer as pazes com os outros índios, que na língua brasílica se denominam aimorés, raça de homens piores que as feras [...] e que, com contínuos e terríveis assaltos e repetidas matanças de homens, infestam a capitania de Ilhéus. Onde as fazendas dos moradores se vão despovoando, com as repentinas incursões e emboscadas desses selvícolas. (ANCHIETA, 1984, p. 340).

Estando nosso padre<sup>21</sup> na Bahia de Todos os Santos, determinou Sua Alteza mandar doze homens pelo sertão a descobrir ouro, que diziam existir, para o que o governador Tomé de Souza pediu um padre, que fosse com eles em lugar de Cristo, a fim de não irem desamparados. E por nosso padre o não poder negar, e principalmente por descobrir muitas gerações, que sabia por informação haver naquelas paragens, muito boas, e vendo tão boa ocasião por serem aqueles grandes línguas e homens escolhidos, mandou com eles ao Pe Navarro. Eles vão buscar ouro, e ele vai buscar tesouro de almas, que naqueles lugares há muito copioso. (ANCHIETA, 1984, p. 55).

Na mesma época, em Lisboa, foi fundado pelo padre Pero Domenéch, um colégio de meninos órfãos, em que eram acolhidos meninos e rapazes de diferentes origens para serem amparados pelos padres e orientados na doutrina cristã. Fazer o mesmo na colônia pareceu ser bastante pertinente para aproximar os órfãos de Lisboa das crianças índias e também dos órfãos que aqui viviam, muitos deles mestiços.

---

<sup>21</sup> Anchieta utiliza com certa frequência a expressão “nosso padre” em suas cartas destinadas aos portugueses. Ele está se referindo ao Padre Manuel da Nóbrega.

Vicente Rodrigues<sup>22</sup> (Rijo) foi o primeiro mestre-escola da colônia, e em 1550, trouxe consigo sete meninos órfãos de Lisboa. A vinda dos meninos órfãos era fundamental para a conversão dos gentios da terra, pois eles viviam em Portugal sob a tutela dos padres e eram por eles educados sendo de grande serventia para a catequese na colônia, a começar pelo exemplo que representavam aos índios.

Todo este tempo que havemos estado aqui, nos mandaram de Portugal alguns dos meninos órfãos, aos quais tivemos e temos conosco, sustentando-os com muito trabalho e dificuldade. Isso nos moveu a que recolhêssemos aqui também alguns órfãos, principalmente dos mestiços da terra, assim para os amparar e ensinar, porque é a mais perdida gente desta terra. E alguns piores que os mesmos índios [...] e temos que é tão importante ganhar um destes como ganhar um índio, porque neles está muita parte da edificação ou destruição da terra, como também porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios. E dentre eles os que fossem suficientes e tivessem boas partes recolhê-los por irmãos, e aos que não fossem tais dar-lhes vida por outra via. (ANCHIETA, 1984, p. 53-54).

Os jesuítas chegaram a pensar na possibilidade de utilizar alguns dos degredados como veículo na implantação dos costumes europeus na comunidade indígena, mas seria uma tarefa bastante difícil, pois muitos deles passavam a viver de acordo com os costumes indígenas e muitos deles não se adaptavam ao modo de vida europeu e cristão.

Quis agora Deus Nosso Senhor, por sua misericórdia dar-nos a conhecer que não é gente de que se deva fazer caso para a conversão dos infiéis. Porque um deles, que era casado e outros dois, de que fazíamos alguma conta, tentados do espírito de fornicção, fugiram no mês de julho. Pôs-se logo muito cobro e diligência e apanharam-nos. Isso nos deu bem claro conhecimento deles. (ANCHIETA, 1984, p. 54).

Os padres acreditavam que o exemplo era extremamente importante para a execução da conversão dos pagãos na colônia. E assim como os índios adultos eram mais difíceis de serem catequizados, os colonos nem sempre se prestavam ao papel de ajudar os missionários nesta tarefa. Os jesuítas, como hábeis observadores,

---

<sup>22</sup> Segundo Luiz Alves de Mattos, os quatro primeiros mestres da Bahia foram: Vicente Rodrigues (abril de 1549 até julho de 1550, Salvador Rodrigues (julho de 1550 até julho de 1553); Antonio Blasques, que introduziu os estudos latinos nos colégios da colônia (julho a novembro de 1553) e João Gonçalves (novembro de 1553 até 1556). (MATTOS, 1958, p.55).

iniciaram então, um importante trabalho de atração entre as crianças. Tratava-se de meninos vindos de Lisboa e crianças índias (os corumins), além, é claro, dos órfãos da terra. Os primeiros eram educados nos costumes europeus e católicos e estavam aptos a ajudar os jesuítas na empreitada de tais ensinamentos.

O Colégio de Jesus da Bahia contava com aproximadamente vinte e cinco alunos em 1549, era o maior número de alunos possíveis de serem atendidos devido às restritas acomodações do colégio. Eles eram escolhidos de acordo com suas habilidades para que pudessem posteriormente se tornar “bons cristãos”, já que muitos deles eram destinados à Espanha para aprimorarem seus conhecimentos e perpetuarem a obra da catequese. Entre estes alunos estavam índios, mestiços e órfãos.

Pareceu por isso a nosso padre, juntamente com os irmãos todos, a quem tudo comunicou, encomendando-o a nosso senhor, que será grande serviço de Deus tê-los e criá-los na mesma conta que os índios. E ao chegarem aos anos da discipulação, manda-los à Espanha, onde há menos inconvenientes e perigos para serem ruins, do que aqui, onde as mulheres andam nuas e não se sabem negar a ninguém, antes elas mesmas acometem e importunam aos homens, lançando-se com eles nas redes, por que têm por honra dormir com os cristãos. E assim quererá Nosso Senhor que daqui a oito ou nove anos, sendo eles o que devem e tendo as partes que se requerem para a Companhia, vindo a estas regiões, farão grande fruto nos gentios, o que agora não fazem porque não têm nenhuma autoridade entre eles. (ANCHIETA, 1984, p. 54).

Além dos alunos internos, freqüentavam também as aulas de ler e escrever alguns externos, filhos dos colonos portugueses. Estes e os órfãos de Lisboa andavam vestidos; mas os corumins indígenas andavam nus o dia todo, exceto nas funções religiosas, nas capelas e nas procissões. Pelo menos em 1556 tinham todos para estas funções sacras um uniforme de gala que consistia num camisolão branco, produto dos algodoads da sesmaria da “Água dos Meninos”. (MATTOS, 1958, p. 51).

O contato entre os meninos órfãos já catequizados e os corumins era fundamental para o sucesso da catequese entre os índios, sobretudo entre as crianças, os corumins. As crianças índias aprendiam a língua dos europeus enquanto os órfãos de Lisboa aprendiam o vocabulário dos índios. Esta relação foi encarada pelos missionários como uma espécie de via de acesso para a prática pedagógica entre os habitantes da colônia. E mesmo que os filhos dos índios mantivessem seus hábitos e aprendessem como deveriam viver com seus pais e entre os membros da tribo, seus

costumes ainda não eram tão arraigados como os dos índios adultos. Pouco a pouco as crianças índias acabavam inserindo os hábitos cristãos que estavam adquirindo no cotidiano dos indivíduos adultos.

Estamos, como lhes escrevi, nesta aldeia de Piratininga, onde temos uma grande escola de meninos, filhos de índios, ensinados já a ler e escrever, e aborrecem muito os costumes de seus pais, e alguns sabem ajudar a cantar a missa. Estes são nossa alegria e consolação, porque seus pais não são muito domáveis, posto que sejam muito diferentes dos das outras aldeias, porque já não matam nem comem contrários, nem bebem como dantes. (ANCHIETA, 1984, p. 57).

Ao lado destes sadios exercícios de natação e pesca, entremeados com as aulas de ler, escrever e doutrina cristã, iniciavam-se esses corumins indígenas, órfãos e mamelucos, nos rigores da ascese cristã, flagelando-se com freqüência na capela do colégio [...] O Colégio dos Meninos de Jesus da Bahia era assim, pela altura de 1552, um centro de jovens e ardorosos catequistas que, pelo estudo, pela pregação da doutrina e pelo exemplo da auto-flagelação, procuravam difundir a fé católica e a piedade cristã não somente aos índios, mas também entre os colonos portugueses. (MATTOS, 1958, p. 52).

Em São Vicente foi fundada outra escola em moldes muito parecidos com a da Bahia. Da primitiva escola de Vicente Rijo na Bahia, levou consigo Leonardo Nunes em novembro de 1549, dez ou doze meninos já alfabetizados e doutrinados, para com eles iniciar a catequese na capitania de São Vicente (Idem, p.61). A população local auxiliou na construção do Colégio e da Igreja.

Anchieta iniciava sua atuação junto aos habitantes da colônia criando uma pedagogia bastante peculiar, baseada nos ensinamentos cristãos, porém com mecanismos criados por ele que se preocupou não somente em conhecer a língua dos índios, mas em conhecer sua cultura para melhor ensinar-lhes. Antes mesmo de começar a escrever toda a sua obra, valeu-se da observação para entender o tupi transformando-a em linguagem escrita, e escrevendo uma gramática.

Compenetrando-se em sua nova função, Anchieta começou por onde começam todos os autênticos mestres, desde Quintiliano até nossos dias, quando recebem uma turma heterogênea de alunos para ensinar: começou fazendo o que em termos de didática moderna chamaríamos de “sondagem prévia” para apurar o grau de preparo e de adiantamento em que cada um deles se encontrava em

relação aos segredos da gramática latina [...] A cada um destes grupos de alunos, instalados na casa de Piratininga, começou Anchieta a dar aulas em separado, acomodando suas lições ao seu respectivo preparo e capacidade. (MATTOS, 1958, p. 195).

Mas não se limitou a isso a incansável operosidade de Anchieta. Tendo adquirido o perfeito domínio da língua tupi, reduzindo-a a gramática, esforçou-se por criar toda uma literatura nessa língua, que facilitasse a catequese e cristianizasse o próprio folclore indígena [...] Ao lado de suas atividades literárias e docentes e dos exercícios de piedade, que eram freqüentes e intensos, Anchieta ainda encontrava tempo para dedicar-se a outros trabalhos que as circunstâncias do tempo e da localidade exigiam. (Idem, pp. 202-203).

Quanto aos idiomas, pode-se dizer que o período colonial, especialmente durante os primeiros séculos, foi um momento de fusão de diversas línguas de origens diferentes. A imposição do latim e das línguas neo-latinas ao colonizado era fundamental para a aculturação, entretanto, desprezar a língua dos índios era impossível.

“Supõe-se que no alvorecer do período colonial, havia cerca de 340 línguas indígenas no Brasil e os europeus aproveitaram para conhecer e manipular esses idiomas”. (VILLALTA, 1998, p.334). Os europeus manipularam a diversidade lingüística indígena e procuraram, ao mesmo tempo, miscigená-la aos idiomas europeus; especialmente o português, o francês e o castelhano. Anchieta foi um grande articulador no processo de entender o idioma nativo e ensinar o idioma europeu aos índios.

Os negros trazidos da África como escravos também possuíam uma grande diversidade cultural e lingüística entre si. Os povos de origem africana, durante o período colonial, compunham grande parte da população da colônia. Alguns jesuítas achavam necessário inseri-los nos ensinamentos da catequese.

As aldeias dos índios estão distantes. Mas os escravos, que constituem a maioria da população, são instruídos na doutrina cristã. Quatro ou cinco meninos órfãos, dos que nasceram de pai português e mãe brasileira vivem em nossa casa sujeitos aos padres e reservados para os colégios, se se vier a fazer. A todos eles dá mantimento a mesa de Cristo. Estas e as restantes coisas, que se fazem lá, tornar-se-ão conhecidas pormenorizadamente por cartas do mesmo padre. (ANCHIETA, 1984, p. 67).

O primeiro século de colonização do Brasil foi a “preparação de terreno” para o que viria a se configurar como educação durante todo o período colonial, que gradativamente, foi se tornando um modelo educacional elitista e baseado na desigualdade.

Para Casimiro, no que diz respeito à educação no Brasil em seus primeiros séculos, pode-se dizer que a Igreja tomou a si o papel principal. E as oportunidades que deram aos seus seguidores foram desiguais. Uma parcela de brancos freqüentava os colégios e podia ir completar os seus estudos no Reino. Para outros, que faziam parte da maioria da população, os não-brancos, aqueles que não pertenciam à elite colonial, ela proporcionou apenas os rudimentos das primeiras letras, o ensino profissionalizante, a catequese e a cristianização.

A ideologia religiosa amorteceu os conflitos sociais latentes e tentou doutrinar os escravos para a obediência aos senhores, mediante ameaças de castigos divinos, promessas de obtenção de indulgências plenárias e vida celestial. Funcionou, no plano normativo, através das constituições eclesiais em vigor, e do conceito do “direito divino”, de modo insistente e permanente, entretanto com uma concepção de justiça diferenciada, caso se tratasse do senhor ou caso se tratasse do escravo. Funcionou, na prática, como aparelho repressor, ainda mais temido e eficiente, diante dos atributos do Tribunal do Santo Ofício, sediado na metrópole. A mentalidade portuguesa arraigada em autoconsciência do povo “eleito”, de “arautos da fé”, reforçada pelas alianças com Roma e pela militância das ordens religiosas, principalmente a jesuítica, impregnou o pensamento dominante e a educação da sociedade colonial. Acreditou-se, na época, que ao índio “selvagem”, ao negro “inferior” e ao judeu de “sangue impuro”, antepunha-se pela vontade de Deus, o português de raça pura, cristão e “eleito”, portanto o justo merecedor das terras conquistadas, de benefícios materiais e de lugar diferenciado na sociedade, nas escolas, na Igreja e no “reino dos céus”. (CASIMIRO, 2006, p.4).

Na colônia, as populações apareciam crivadas em dois estratos: os que eram compelidos ao trabalho e aqueles que os compeliavam, os dominadores e os dominados, os senhores e os escravos. O processo educacional não escapou a esta realidade.

Contraste e conflito entre as duas vertentes básicas: o impulso salvífico (os móveis religiosos, a catequese) e os mecanismos de produção mercantil (exploração) do Novo Mundo; sendo que a primeira dimensão (a catequese do gentio) dominava o universo ideológico, configurando o projeto, e a segunda (dominação

política, exploração econômica) definia as necessidades de riqueza e poder.[...] imposição da vida material em detrimento do universo espiritual, isto é, do mundo da cultura.” (NOVAIS, 1998, p.37-38).

A sociedade quinhentista européia e conseqüentemente a colonial, basearem-se no princípio da hierarquia para justificar o poder de Deus e o poder do rei. Os métodos educacionais confirmavam a organização da sociedade e, como não poderia deixar de ser, os graus de acesso ao conhecimento das letras variavam de acordo com a posição social do indivíduo, fossem eles apenas rudimentos ou impregnados de erudição.

As letras deviam significar adesão plena à cultura portuguesa. Quem fez as letras nessa sociedade? A quem pertencem? Pertencem à corte como eixo social. Não se trata, a meu ver de possibilitar o acesso ao livro, livro sagrado: nem estamos na Alemanha nem a leitura da Bíblia estava na linha do devocionismo então vigente. Trata-se de uma atitude cultural de profundas raízes: pela letra se confirma a organização da sociedade. Esta mesma organização vai determinar o grau de acesso às letras, a uns mais, a outros menos. A certa altura da catequese dos índios os próprios jesuítas vão julgá-las desnecessárias. E os colégios, estes sobretudo, se voltam para os filhos dos principais. A cultura hegemônica assim o dispunha. (PAIVA, 2000, p.2).

Aos poucos, o acesso aos colégios foi se restringindo, (assim como era com relação às universidades) a poucas pessoas. Apenas a uma parcela da população interessava o conhecimento erudito e a linguagem culta, oriunda em grande parte, do classicismo greco-romano. A língua culta por excelência no período colonial foi o latim. Nas escolas jesuíticas da Europa e da colônia só se falava latim e em latim se estudava a lógica, a retórica e a aritmética. O latim enraizava-se no universo privado dos letrados: imperava nos livros encontrados em suas bibliotecas; fornecia-lhes, ao lado do espanhol e do italiano, modelos para a produção poética e servia-lhes para compor seus próprios versos. O português até as reformas pombalinas, valia apenas na medida em que permitia a comunicação com os fiéis, o mesmo ocorrendo no Brasil, com o Tupinambá.

A educação no Brasil, em seus primórdios, foi implantada essencialmente pela aculturação. A preocupação inicial dos colonizadores era atender às determinações de D. João III, rei de Portugal, já que era necessário conter a desordem em que estava inserida a vida na colônia para que pudesse colocar em prática o projeto colonial, tão importante para o sucesso do mercantilismo português.

A catequese foi a solução encontrada que melhor acolher as determinações e

exigências da colonização. Seus idealizadores e executores foram os responsáveis pelo início da educação no Brasil, do ponto de vista de práticas não escolarizadas e da criação e fundação das primeiras escolas na colônia.

Ainda no século XVI, as escolas funcionavam para atender às necessidades e preocupações mais urgentes dos europeus. Era preciso conter os costumes pagãos dos povos primitivos e dominá-los, pois só assim a colonização poderia ser bem sucedida.

Vale a pena elucidar que o presente trabalho, apesar de adotar os mecanismos de atuação de Anchieta em sua catequese como objetos de pesquisa, não questiona a importância da educação escolarizada<sup>23</sup>. Por meio da catequese foi transmitida toda uma noção do mundo em que viviam os europeus aos habitantes da colônia. Entretanto, a instituição escolar também esteve presente no início da colonização do Brasil e contou com a catequese em meio a outros ensinamentos. A cultura erudita ficasse restrita aos filhos da elite colonial.

No entanto, a presente pesquisa procurou dar maior ênfase à pedagogia de Anchieta e aos mecanismos que foram criados para atender os interesses do projeto metropolitano colonizador.

Aos indígenas coube aprender as primeiras letras para que o evangelho se tornasse no mínimo compreensível, adotar os costumes europeus e serem doutrinados até serem inseridos no modo de vida cristão ocidental que se configurava na América. De outra forma não sobreviveriam, como de fato a maior parte deles não sobreviveu. A educação no século XVI foi configurada de acordo com a catequese, atendeu aos interesses da colonização e definitivamente, implantou, o domínio e a hegemonia européia na América.

---

<sup>23</sup> O presente trabalho apesar de utilizar como fontes de pesquisa algumas das obras de José de Anchieta, enfatizando a importância da educação através da catequese, não pretende minimizar a importância das escolas e nem excluí-las do cenário educacional da época. Gramsci atribuiu extrema importância ao papel que a escola desempenhou na formação dos intelectuais dentro de uma sociedade: “O enorme desenvolvimento alcançado pela atividade e pela organização escolar (em sentido lato) nas sociedades que surgiram do mundo medieval indica a importância assumida no mundo moderno pelas categorias e funções intelectuais: assim como se buscou aprofundar e ampliar a “intelectualidade” de cada indivíduo, buscou-se igualmente multiplicar as especializações e aperfeiçoá-las. É este o resultado das instituições escolares de graus diversos, inclusive dos organismos que visam a promover a chamada “alta cultura”, em todos os campos da ciência e da técnica.[...] A escola é o instrumento para elaborar os intelectuais de diversos níveis” (GRAMSCI, 1979, p. 9).

É pertinente ressaltar que não está em discussão neste capítulo a formação dos intelectuais e nem o papel da escola de maneira geral em seus diferentes níveis e períodos históricos. Pretende-se apenas deixar claro que já no século XVI, a escola surge como instituição de suma importância político-ideológica dentro da sociedade colonial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação procurou analisar a ação educacional jesuítica na Colônia no século XVI, no início da colonização da América Portuguesa, considerando que a educação ocupou um papel central enquanto estratégia para garantir que o modelo econômico metropolitano fosse implantado nas novas terras.

As colônias do novo mundo foram vistas pelo colonizador como essenciais para que a expansão do capitalismo nos seus primórdios tivesse sucesso. Elas serviram de suporte para tal expansão.

Os europeus perceberam que europeizar a América em todos os seus desdobramentos (econômico, social, político e cultural) seria o fator determinante para que o projeto colonizador fosse concretizado. Entender como se deu esta europeização foi um dos principais objetivos do presente trabalho.

A implantação dos costumes europeus se deu pela educação, que desempenhou um papel central nessa empreitada como estratégia para assegurar o êxito do modelo econômico por via da aculturação dos povos recentemente encontrados nas novas terras.

Aculturar significa submeter um povo através da dominação de padrões e de valores de uma civilização tida como superior. Superioridade tecnológica e econômica e não cultural, o que foi demonstrado no primeiro capítulo. A cultura européia e a cultura indígena eram distintas uma da outra, não se tratando porém de superioridade ou inferioridade entre ambas.

Entretanto, os europeus se consideravam mais “civilizados” do que os povos pré-históricos que habitavam a América. Primeiramente, porque possuíam uma lógica de produção e acumulação de riquezas que os índios desconheciam e, em segundo lugar, porque os colonizadores acreditavam que sua religião, que foi dominante durante toda a Idade Média na Europa ocidental, era única e verdadeira e não admitia questionamentos, o que lhes era conveniente já que ela justificava boa parte das desigualdades sociais inerentes ao capitalismo.

Sendo assim, os preceitos da religião católica apostólica romana serviram de base para que a ideologia metropolitana – ocidental e capitalista – fosse inserida na Colônia por meio da aculturação dos povos que aqui habitavam.

A expansão marítima, fundamental para o sucesso do sistema mercantil, foi impulsionada por três forças européias - a burguesia, o Rei e a Igreja - que se aliaram devido a interesses em comum e cada um desses grupos se valeu de sua influência para legitimar o projeto colonizador nas terras então descobertas.

A sociedade européia quinhentista impôs os seus padrões (lingüísticos, jurídicos, econômicos, morais ou religiosos) para o Novo Mundo, já que a ele caberia o papel de atender às necessidades comerciais da metrópole.

O capitalismo, além de ser um modo de produção, representa também um modo de vida determinado. Significa, além de uma estrutura econômica propriamente dita, um modo determinado dos homens manifestarem culturalmente sua vida. Ele traz em sua essência a produção e acumulação de riquezas, mas na colônia também atuou como um “processo civilizatório”. Do ponto de vista de sua origem e do ponto de vista de sua manutenção.

O instrumento para que a ideologia cristã romana e capitalista fosse implantada na América no início da colonização foi a catequese dos gentios. Os executores desta catequese foram os jesuítas, missionários da Companhia de Jesus que tinham como principal tarefa expandir a fé católica pelo mundo antes que os protestantes o fizessem.

Era necessário converter todo o continente americano à fé católica, já que ela legitimava toda a visão de mundo européia. E para que essa conversão realmente ocorresse, a educação e a catequese atuaram juntas.

Os jesuítas fizeram tudo o que era necessário aldeamento para assegurar o êxito do projeto colonial, tanto no terreno cultural quanto na área da repressão social através de mecanismos como o aldeamento. Contudo, a atuação dos jesuítas deu-se, principalmente, pela catequese, e no caso de José de Anchieta, pelo discurso e pela utilização do lúdico e do alegórico na elaboração de suas obras e na execução de sua prática pedagógica.

No segundo capítulo foi abarcada a atuação educacional de Anchieta em sua práxis catequética, utilizando – entre outras estratégias – o discurso alegórico como mecanismo de persuasão para que a ideologia dominante fosse inserida na Colônia.

A obra de Anchieta foi elaborada para eliminar os pensamentos considerados heréticos e pagãos da vida na colônia. Nas cartas, poesias e nas peças de teatro escritas pelo missionário, ficou bastante claro que os costumes fundamentais dos índios eram absolutamente incompatíveis com o modo de vida dos europeus. Tais

hábitos precisavam ser eliminados pois sua tolerância por parte dos colonizadores impedia a eficácia da catequese.

Os objetos de ataque dos jesuítas foram os pensamentos de Lutero e Calvino – apesar de pouco abordados nesta pesquisa – e os traços distintivos e fundamentais da cultura indígena. Se esses elementos não fossem removidos, não haveria catequese bem sucedida e o processo de dominação por meio da aculturação se tornaria inviável.

Esta pesquisa voltou-se para a “educação das almas”, essencial na formação da sociedade colonial brasileira, e para os mecanismos primordiais dessa empreitada, que foram, sem dúvida, os recursos da força do discurso presentes no teatro, na “Doutrina Cristã” e na poesia anchietana, enquanto representação de mundo através da catequese dos gentios.

O terceiro capítulo deste estudo procurou analisar a origem do processo educacional na colônia e de que forma se deu sua configuração e sua manutenção por meio da prática educativa e das idéias pedagógicas trazidas da Europa quinhentista.

Os jesuítas foram responsáveis pelas primeiras escolas na colônia com o respaldo da Coroa Portuguesa. Sua ação pedagógica ocorreu de formas institucionais e não institucionais (não escolarizadas).

É importante salientar que o modelo educacional implantado na colônia portuguesa foi o modelo europeu criado a partir da Contra-Reforma e que trazia no seu bojo um caráter não só educacional mas também evangelizador. Entretanto, para que ele fosse colocado em prática era necessário que os jesuítas o adaptassem às especificidades da Colônia.

Ao executarem a educação na Colônia, os padres sabiam da existência de uma enorme diferença cultural entre os povos considerados pagãos (índios e africanos) e o europeu. A solução mais acertada para acabar com essa diferença era ensinar a catequese aos gentios e concomitante a isso, criar uma educação escolarizada na Colônia.

O Padre Manoel da Nóbrega foi designado pelo Rei de Portugal para a tarefa de implantar o modelo educacional europeu na colônia. Ele foi o grande idealizador do primeiro plano de instrução na colônia.

O plano educacional e evangelizador de Nóbrega baseava-se no espírito de resignação e obediência diante de Deus em primeiro lugar. Sua base era o princípio da hierarquia segundo o qual cada indivíduo possuía o seu lugar no mundo e uma

função social porque era assim que a ordem maior determinava. Nesta sociedade, e conseqüentemente, no processo educacional, não havia espaço para questionamentos de origem nenhuma. A única solução para os habitantes da Colônia era seguir os preceitos da igreja e os ensinamentos dos padres, já que eles eram os possuidores do saber.

Não era possível para os padres que houvesse algum tipo de respeito pela maneira de viver dos índios. Ao eliminarem os pecados da vida dos “selvagens”, estavam despojando-os de suas características essenciais e tornando a intenção de aculturá-los e para dominá-los, possível.

Organizando-os em missões ou obrigando-os a freqüentar escolas, os jesuítas criavam um terreno propício para iniciar o processo educacional de acordo com as exigências do projeto colonizador europeu.

Para os missionários da Companhia de Jesus, a tarefa de catequizar povos com culturas tão diferentes da sua, era, no mínimo, um desafio. Nóbrega preocupava-se com os fins: a sujeição dos gentios. Anchieta preocupou-se com os meios.

Para atingir os maus costumes indígenas ele criou uma literatura baseada nos ensinamentos cristãos e esforçou-se para compreender a dinâmica da cultura dos gentios para melhor combatê-la. Conseguiu, assim, transmitir seus ensinamentos aos pagãos por meio de suas poesias, da encenação de suas peças teatrais e do seu catecismo. Desta forma conseguiu realizar a sujeição e a dominação destes povos.

A catequese e a educação caminharam juntas num único sentido: concretizar a colonização das terras conquistadas. Deste modo, seu caráter político-pedagógico é inegável, pois inseriu no Novo Mundo padrões de uma civilização que se impôs como legítima e hegemônica na América.

Ao problematizar o processo educativo, percebe-se que, enquanto fruto das transformações decorrentes dentro e a partir de cada sociedade com suas devidas peculiaridades, a educação é um fenômeno permeado de contradições e faz parte da história em sua totalidade. Sabe-se ainda que a educação foi, ao longo da história, utilizada de forma a transmitir e legitimar as verdades que interessavam a uma determinada classe dominante.

Sendo assim, ao propor uma análise histórica acerca da pedagogia de José de Anchieta a serviço da catequese e da colonização da América Portuguesa do século XVI, esta pesquisa, de caráter histórico-educacional, considerou que a história é a busca de uma reconstrução e interpretação do passado atribuindo um sentido a este

passado.

Concluiu-se, portanto, que o primeiro século de colonização do Brasil foi a “preparação de terreno” para o que viria a se configurar como educação durante todo o período colonial, que, gradativamente, foi se tornando um modelo educacional elitista baseado na desigualdade.

O acesso à escola e ao ensino era determinado pela posição do indivíduo e de acordo com sua função para a sociedade. A educação por meio da catequese atendeu aos interesses integrais do projeto colonizador europeu. E mesmo havendo um conflito cultural entre europeus e povos indígenas, a hegemonia européia se instalou e permaneceu durante pelo menos quatro séculos na sociedade brasileira.

Considerando que as ideologias são criadas para diminuir conflitos e criar o consenso dentro de uma sociedade e que o processo educacional no Brasil foi constantemente utilizado pela classe dominante como um dos principais instrumentos para estabelecer ideologicamente uma ordem hegemônica, o presente estudo concluiu que as raízes deste processo foram instauradas na colônia pelos jesuítas por meio da catequese. José de Anchieta através de sua pedagogia atingiu este objetivo e foi um dos principais responsáveis pela implementação da cultura ocidental, cristã e capitalista no Brasil colonial.

Aníbal Ponce analisou a origem da desigualdade na formação do processo educacional

Na sociedade primitiva, a colaboração entre os homens se fundamentava na propriedade coletiva e nos laços de sangue; na sociedade que começou a se dividir em classes, a propriedade passou a ser privada e os vínculos de sangue retrocederam diante do novo vínculo que a escravidão inaugurou: o que impunha o poder do homem sobre o homem. Desde esse momento, os fins da educação deixaram de estar implícitos na estrutura total da comunidade. Em outras palavras: com o desaparecimento dos interesses comuns a todos os membros iguais de um grupo e a sua substituição por interesses distintos, pouco a pouco antagônicos, o processo educativo que até então era único, sofreu uma partição: a desigualdade econômica entre os “organizadores” – cada vez mais exploradores – e os “executores” – cada vez mais explorados – trouxe, necessariamente, a desigualdade das educações respectivas. As famílias dirigentes que organizavam a produção social e retinham em suas mãos a distribuição e a defesa organizaram e distribuíram também, de acordo com os seus interesses, não apenas os produtos, mas também os rituais, as crenças e as técnicas que os membros da tribo deviam receber. Libertas do trabalho material, o seu ócio não foi nem estéril, nem injusto, a princípio. Com os rudimentares instrumentos da época, não seria concebível que

alguém se entregasse a funções necessárias, mas não produtivas, a menos que muitos outros trabalhassem para esse alguém. Mas, se a aparição das classes sociais foi uma consequência inevitável da escassa produtividade do trabalho humano, também não é menos certo que os que se libertaram do trabalho manual aproveitaram a vantagem conseguida para defender a sua situação, não divulgando os seus conhecimentos, para prolongar a incompetência das massas e, ao mesmo, tempo, assegurar a estabilidade dos grupos dirigentes. (PONCE, 2001, p.26).

É importante deixar claro que este trabalho não se propôs a esgotar o assunto referente à educação jesuítica no período colonial. Pretendeu-se apenas analisar parte da formação do processo educacional no Brasil, considerando este período histórico de suma relevância para a origem da sociedade brasileira como um todo.

## FONTES PRIMÁRIAS IMPRESSAS

ANCHIETA, José de. *Auto Representado na Festa de São Lourenço*. Peça trilingüe do século XVI, em português, castelhano e tupi, transcrições, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins. Boletim I- Museu Paulista- Documentação lingüística 1, São Paulo, 1948.

ANCHIETA, José de. *Cartas jesuíticas 3- Informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte- São Paulo: Itatiaia- Edusp, 1988.

ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. 6 vol. Pesquisa , Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 1984.

ANCHIETA, José de. *Diálogo da fé- Texto tupi português*. São Paulo: Loyola, 1988.

ANCHIETA, José de. *Doutrina Cristã*. Tomo 1. São Paulo: Loyola, 1992.

ANCHIETA, José de. *Doutrina Cristã*. Tomo 2. São Paulo: Loyola, 1992.

ANCHIETA, José de. *Na Vila de Vitória e Na Visitação de Santa Isabel*. Peças bilingües do século XVI, em português e castelhano, transcrições, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins. Boletim III- Museu Paulista- Documentação lingüística 3, São Paulo, 1950.

ANCHIETA, José de. *Poema da Bem Aventurada Maria Mãe de Deus* .São Paulo: Loyola, 1980.

ANCHIETA, José de. *Poemas eucarísticos e outros*. São Paulo: Loyola, 1980.

ANCHIETA, José de. *Poesias*. São Paulo- Belo Horizonte: Itatiaia, Edusp, 1988.

ANCHIETA, José de. *Textos históricos*. São Paulo:Loyola, 1989.

ANCHIETA, José de. Carta ao Padre Inácio de Loyola, Roma (São Paulo de Piratininga, agosto de 1554). In: ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. 6 vol. Pesquisa , Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 1984.

\_\_\_\_\_, Carta ao Padre Inácio de Loyola, Roma (São Paulo de Piratininga, quadrimestre de maio a setembro de 1554). In: ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. 6 vol. Pesquisa , Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 1984.

\_\_\_\_\_, Carta ao Geral Diogo Lainez, Roma (São Vicente, 8 de janeiro de 1565). In: NÓBREGA E ANCHIETA, *Antologia*. Coordenação e seleção Pe Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1978.

\_\_\_\_\_, Carta ao Padre Inácio de Loyola, Roma (São Paulo de Piratininga, setembro de 1554). In: ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. 6 vol. Pesquisa , Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 1984.

\_\_\_\_\_, Carta aos padres e irmãos de Portugal (São Paulo de Piratininga, abril de 1557). In: ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. 6 vol. Pesquisa , Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 1984.

\_\_\_\_\_, Carta ao geral padre Acquaviva (Bahia do Salvador, 1 de janeiro de 1584). In: ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. 6 vol. Pesquisa , Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 1984.

\_\_\_\_\_, Carta ao geral Diogo Lainez (São Vicente, 8 de janeiro de 1565). In: NÓBREGA E ANCHIETA, *Antologia*. Coordenação e seleção Pe Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1978.

\_\_\_\_\_, Carta ao Padre Inácio de Loyola, Roma (São Paulo de Piratininga, julho de 1554). In: ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. 6 vol. Pesquisa , Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 1984.

\_\_\_\_\_, Carta aos padres e irmãos de Coimbra. Portugal (São Paulo de Piratininga, 1554). In: ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. 6 vol. Pesquisa , Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 1984.

\_\_\_\_\_ Alguns Documentos sobre a Colonização do Brasil (Século XVI), Publicações Alfa. Lisboa, 1989.

BLASQUES, Antonio. Carta aos padres e irmãos de São Roque. (Bahia , 4 de agosto de 1556). In: NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas Jesuíticas 2. Cartas Avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo, : Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*; introdução de Rodolfo Garcia, Belo Horizonte; Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

CARDOSO, Padre Armando, *Anchieta-I- Poesias*. Manuscrito do século XVI, em português, castelhano, latim e tupi, transcrições, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins. Boletim IV- Museu Paulista- Documentação lingüística, 4, para a comemoração do quarto centenário da cidade de São Paulo, 1954.

CARDOSO, Padre Armando, *Artes De Gramática Da Língua mais usada na Costa do Brasil*; apresentação: Dr. Carlos Drummond, aditamentos: Pe Armando Cardoso, S.j., São Paulo: Edições Loyola, 1990.

CARDOSO, Padre Armando. José de Anchieta. *Teatro de José de Anchieta*: originais acompanhados de Tradução versificada, introdução e notas pelo Pe Armando Cardoso

S.J; São Paulo: Loyola. 1977.

GÓIS, Pedro de. Carta a Martim Ferreira (Vila da Rainha, 1559). In: Alguns Documentos sobre a Colonização do Brasil (Século XVI), Publicações Alfa. Lisboa, 1989.

LEITE, Pe Serafim. *Novas cartas jesuíticas, de Nóbrega a Vieira*. São Paulo.Rio, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940.

LEITE. Pe Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol.1- 1538-1553, comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.

LEITE. Pe Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol.2- 1553-1558, comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.

LEITE. Pe Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol.3- 1558-1563, comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.

LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Tradução e Notas Pe Armando Cardoso; São Paulo: Edições Loyola, 2002.

NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas Jesuíticas 2. Cartas Avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo, : Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA E ANCHIETA, *Antologia*. Coordenação e seleção Pe Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1978.

NÓBREGA, Manoel da, *Cartas Jesuíticas 1*. Belo horizonte: Itatiaia; São Paulo; Editora Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manoel da. Carta ao cardeal Dom Aguirre (São Vicente, 8 de janeiro de 1560). In: NÓBREGA E ANCHIETA, *Antologia*. Coordenação e seleção Pe Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1978.

MASCARENHAS, D. Pedro. Carta a D. João III, rei de Portugal (Roma, 10 de março de 1540). In: LEITE. Pe Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol.2- 1553-1558, comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.

## REFERÊNCIAS GERAIS

AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de, Anchieta, *A Idade Média e o Barroco*. Rio de Janeiro. Edições Gernasa, 1966.

BERTHOLD, Margot, *História Mundial do Teatro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

BITTAR, Marisa ; FERREIRA Jr., A. *Educação Jesuítica no Brasil Colonial*. Série-estudos, Campo Grande/MS, v. 1, n. 12, p. 135-143, 2001.

BITTAR, Marisa ; FERREIRA Jr., A. *O estado da arte em história da educação colonial*. In: José Claudinei Lombardi; Dermeval Saviani; Maria Isabel Moura Nascimento. (Org.). *Navegando pela história da educação brasileira*. 1 ed. Campinas: HISTEDBR, 2006, v. 1, p. 01-23.

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

BOTTOMORE, Tom; OUTHWAITE. *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Trad. LESSA, Renato. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1996.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. Editora Unesp. São Paulo, 1999.

CASIMIRO, A. P. B. S. *Pensamentos Fundadores na Educação Religiosa do Brasil Colônia*. In: José Claudinei Lombardi; Dermeval Saviani; Maria Isabel Moura Nascimento. (Org.). *Navegando pela História da Educação Brasileira*. Campinas - SP: Graf. FE: HISTEDBR, 2006, p. 1-40.

CASTANHO, S.E. Montes. *Questões Teórico- Metodológicas de História Cultural e Educação*. In: LOMBARDI, J. C., CASIMIRO, A. P. B. S., MAGALHÃES, L. D. R. (Orgs). *História, Cultura e Educação*. 1 ed. Campinas, 2006. Autores Associados.

CECHINATO, Luiz. *Os 20 Séculos de Caminhada da Igreja; principais acontecimentos da cristandade, desde os tempos de Jesus até João Paulo II*. Editora Vozes. Petrópolis -RJ, 1996.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: Mito fundador e Sociedade Autoritária*. Fundação Perseu Abramo, 2000.

COSTA, Célio Juvenal. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)*. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: José Maria de Paiva.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos Índios no Brasil*. 2 ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2003.

CURY, Carlos R. Jamil. *Educação e Contradição*. 6 ed. Editora Cortez. São Paulo, 1995.

DIAS, J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa, Editorial Presença, 1982.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo, Cultrix, Edusp, 1988.

DURAND, Gilbert. *O imaginário; ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Difel. s/data.

FEIST, Hildegard. *Saga, A Grande História do Brasil: às Capitânicas Hereditárias Superpõe-se agora o Governo-Geral*. Vol.7, Editora Abril, São Paulo, 1973.

FERNANDES, Florestan. *Organização Social dos Tupinambá*. 2 ed. Revista e ampliada. São Paulo, 1963.

FERREIRA Jr., A. ; BITTAR, Marisa . *A colonização luso-jesuítica e a desconstrução da cultura ameríndia*. Revista Educação e Cidadania, v. 5, p. 101-112, 2006.

FERREIRA Jr., A. ; BITTAR, Marisa . *A gênese das instituições escolares no Brasil: os jesuítas e as casas de bê-á-bá no século XVI*. Acervo (Rio de Janeiro), v. 18, p. 35-54, 2005.

FERREIRA Jr., A. ; BITTAR, Marisa . *Casas de bê-á-bá e evangelização jesuítica no Brasil do século XVI*. Educação em Questão, Natal, v. 22, n. 8, p. 153-181, 2005.

FERREIRA Jr., A. ; BITTAR, Marisa . *Educação jesuítica e crianças negras no Brasil Colonial*. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, v. 80, n. 196, p. 472-482, 2002.

FERREIRA Jr., A. ; BITTAR, Marisa . *Pluralidade lingüística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI*. Educação & Sociedade, Campinas, v. 25, n. 86, p. 171-195, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2 ed. Revista e ampliada. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, s/data.

GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a Organização da Cultura*. São Paulo: 3 ed. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Civilização Brasileira, 1979.

HANSEN, João Adolfo, *Alegoria: Construção e Interpretação da Metáfora*. Editora da Unicamp. São Paulo, 2006.

HERNANDES, Paulo Romualdo. *O teatro de José de Anchieta. Arte e pedagogia no Brasil Colônia*. Tese de mestrado. Universidade Estadual de Campinas- Faculdade de Educação, 2001.

HESSEL, Lothar e RAEDERS, Georges. *O teatro jesuítico no Brasil*. Porto Alegre, Editora da URGs, 1972.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de (dir.) *História Geral da Civilização Brasileira. Tomo I O Período Colonial; vol.1 do Descobrimento à Expansão Territorial*. 12 ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2005.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*, 4 ed. Editora Universidade de Brasília, 1963.

HOORNART, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

HUGON, Paul. *História das doutrinas econômicas*. São Paulo, Atlas, 1972.

JUNQUEIRA, Carmem. *Antropologia indígena, uma introdução*. Editora da Puc-SP. Série trilhas, s/data.

KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo, Editora Hucitec, 1998.

KONDER, Leandro. *A Questão da Ideologia*. Companhia das Letras. São Paulo, 2002.

LEITE, Pe Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa- Rio de Janeiro, Livraria Portugália- Civilização brasileira, 1938.

LEITE, Pe Serafim. *Introdução do teatro no Brasil*. Lisboa, Separata da revista Brotéria, vol XXIV, fascículo 04, Abril de 1937.

LOMBARDI, J. C., CASIMIRO, A. P. B. S., MAGALHÃES, L. D. R. (Orgs). *História, Cultura e Educação*. 1 ed. Campinas, 2006. Autores Associados.

MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro*. São Paulo, Difel, 1962.

MARTINO, Giácomo. *História da Igreja: de Lutero a Nossos Dias, vol.1 A Era da Reforma*. Tradução: Orlando Soares Moreira. Edições Loyola. São Paulo, 1995.

MATTOS, Luiz Alves de. *Primórdios da Educação no Brasil. O Período Heróico (1549 a 1570)*. Editora Aurora. Rio de Janeiro, 1958.

MELLO, Alex Fiúza de. *Modo de Produção Mundial e Processo Civilizatório: os horizontes históricos do capitalismo em Marx*. Belém: Paka Tatu, 2001.

MILLER, René Fülöp. *Os jesuítas e o segredo de seu poder*. Traduzido pelo prof. Álvaro Franco. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1935.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens da*. Companhia das Letras. São Paulo, 2000.

MONTES, Maria Lúcia. *As figuras do sagrado: entre o público e o privado*. In: NOVAIS, Fernando e SCHWARCZ, Lília Moritz (Orgs). *História da vida privada no Brasil Contrastes da intimidade contemporânea*, vol.4 . Companhia das letras. São Paulo, 1998.

MOUTINHO, Pe Murillo . *Bibliografia para o IV centenário da morte do beato José de Anchieta: 1597-1997*, volume 1, Edições Loyola, 1999.

NEVES, Luis Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios-colonialismo e repressão cultural no Rio de Janeiro*. Ed. Forense-Universitária, 1978.

NOVAIS, Fernando e SCHWARCZ, Lília Moritz (Orgs.). *História da vida privada no Brasil. Contrastes da intimidade contemporânea*, vol.4, Companhia das Letras, 1998.

NOVAIS, Fernando e SOUZA, Laura de Mello e (Orgs.). *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, vol 1, Companhia das Letras, 1998.

NOVAIS, Fernando. Condições da Privacidade na Colônia In: NOVAIS, Fernando e SOUZA, Laura de Mello e (Orgs.). *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, vol 1, Companhia das Letras, 1998.

NOVAIS, Fernando. *O Brasil nos Quadros do Antigo Sistema Colonial* In: MOTA, C. G. (Org). *Brasil em Perspectiva*. 7 ed. São Paulo, 1976. Difel.

NUNES NETO, Sady Carnot. *O mito cristão contra Guaixará e os outros diabos: Educação e conversão no período jesuítico.1549-1759.2006*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba. Orientador: José Maria de Paiva.

ODALIA, Nilo. *As formas do mesmo: ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*. Editora Unesp, 1997.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de, *Religião e Dominação de Classe: Gênese, Estrutura e Função do Catolicismo Romanizado no Brasil*. Vozes, Petrópolis, 1985.

PAIVA, J. M. *Educação Jesuítica No Brasil Colonial*. In: LOPES, E.M.T.; FARIA FILHO, L.M.; VEIGA, C.G.. (Org.). *500 Anos de Educação no Brasil*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, v. 1, p. 43-59.

PAIVA, J. M. *Igreja e Educação no Brasil colonial*. In: STEPHANOU, M.; BASTOS, M.H.C.. (Orgs.). *Histórias e Memórias da Educação Colonial*, vol. I. 1 ed. Petrópolis RJ: Vozes, 2004, v. 1, p. 77-92.

PAIVA, J. M. *Religiosidade e Cultura Brasileira, século XVI*. In: IV Encontro do Grupo de Pesquisa Educação, História e Cultura: Brasil, 1549-1759, 2004, Maringá PR. CD-rom IV Encontro do Grupo de Pesquisa Educação, História e Cultura: Brasil, 1549-1759. Piracicaba : Unimep, 2004. v. 2. p. 1-125.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e Catequese*. São Paulo.Autores Associados/Cortez Editora, 1982.

PEIXOTO, Fernando. *O que é Teatro*. São Paulo, Nova Cultural/Brasiliense, 1986.

PONCE, Aníbal. *Educação e Luta de Classes*.19 ed. São Paulo, Cortez, 2001.

PONTES, Joel. *Teatro de Anchieta*. Coleção Ensaios; vol.5. Ministério da Educação e Cultura. Serviço Nacional de Teatro. Rio de Janeiro, 1978.

Povos indígenas- Os Primeiros Habitantes [www.governo.rj.gov.br/historia02.asp](http://www.governo.rj.gov.br/historia02.asp) - 41k. Setembro, 2007.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Trad. Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PRADO Jr, Caio. *Evolução Política do Brasil Colônia e Império*. 15 ed. Editora Brasiliense. São Paulo, 1986.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La Historia Del cristianismo em América Latina*. Salamanca-São Leopoldo, Ed. Sígueme- Sinodal, 1985.

PUNTES, Roberto Valdés. *A formação do Brasil: a instrumentalidade cultural da educação jesuítica no século XVI (1549-1599)*.2003. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Metodista de Piracicaba.Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: José Maria de Paiva.

REHFELD, Walter. *Tempo e Religião*. São Paulo, Perspectiva, Edusp, 1988.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis, Vozes, 1977.

RIBEIRO, Maria Luísa Santos. *História da Educação Brasileira*.16.ed. ver. e ampl. Campinas: Autores Associados, 2000.

RODRIGUES, Pero. In: CAXA, Quirício. *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1988.

RODRIGUES, Pero. *Vida do padre José de Anchieta da Companhia de Jesus*. 3 edição. São Paulo, Loyola, 1981.

RUCKSTADTER, Flávio M. Martins. *A Construção Histórica da Figura Heróica do Padre José de Anchieta*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação – Fundamentos da Educação. Universidade Estadual de Maringá. Revista

HISTEDBR On-line, Campinas, n.25, março 2007.

RUCKSTADTER, Flávio M. Martins; RUCKSTADTER, Vanessa C. Mariano; TOLEDO, Cezar de Alencar Arnaut. *O Teatro Jesuítico na Europa e no Brasil no Século XVI*. Revista Histedbr On-line, Campinas, n.25, p 33-43, mar.2007.

SAVIANI, Dermeval et al.(org). *História e História da Educação: o Debate Teórico-metodológico Atual*. 2.ed. Campinas: Autores Associados; HISTEDBR, 2000.

SAVIANI, Dermeval. *História das Idéias Pedagógicas no Brasil*. Editora Autores Associados. Campinas – SP. 2007.

SBAT, revista de teatro números 423 e 439. *O teatro como instrumento de catequese*. século XVI, Petrópolis, Vozes, 1992.

SILVA, Janice Theodoro da. *América Barroca- Tema e Variações*. São Paulo, Edusp. Nova Fronteira, 1992.

SIQUEIRA, Sonia. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo, Ática, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

Teatro no Brasil: <http://www.dionisius.hpg.ig.com.br>, Agosto /2007.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*. São Paulo, Martins Fontes, 1983.

VAINFAS, Ronaldo (org). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Vozes. INL, MEC, 1977, 02 v.

VICENTE, Gil. *O Auto da Barca do Inferno*. Apresentação e notas de Ivan Teixeira. 7 ed. Ateliê Editorial. São Paulo, 2005.

VILHENA, Luís dos Santos. *Pensamentos políticos sobre a colônia*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1987.

VILLALTA, L.C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura In: NOVAIS, Fernando e SOUZA, Laura de Mello e (Orgs.). *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, vol 1, Companhia das Letras, 1998.