



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE EDUCAÇÃO - Seropédica

INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR - Nova Iguaçu

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO:
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS
CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES (PPGEduc)**

DISSERTAÇÃO

**O TEATRO JESUÍTA COMO INSTRUMENTO
PEDAGÓGICO NA ESCOLA PARA ÍNDIOS DOS SÉCULOS XVI E
XVII**

ANDREA DE LIMA RIBEIRO SALES

2011



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO - Seropédica
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR - Nova Iguaçu
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO:
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS
CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES (PPGEduc)

O TEATRO JESUÍTA COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO NA
ESCOLA PARA ÍNDIOS DOS SÉCULOS XVI E XVII

ANDREA DE LIMA RIBEIRO SALES

Sob a orientação do Professor
Aloísio Jorge de Jesus Monteiro

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Educação**, no Curso de Pós-Graduação e Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

Seropédica, RJ.
Fevereiro de 2011



Fundação BIBLIOTECA NACIONAL
MINISTÉRIO DA CULTURA

Escritório de Direitos Autorais

Certificado de Registro de Obra Literária

Nº Registro : 527.494 Livro : 1002 Folha : 52

O TEATRO JESUÍTA COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO NA ESCOLA (...)

Teses/Monografia

Protocolo do Requerimento : 2011RJ_6899.

95 página(s)


Obra não publicada.

Dados do requerente

ANDREA DE LIMA RIBEIRO SALES (Autor(a))

CPF - 091.752.607-43

Para constar lavra-se o presente termo nesta cidade do Rio de Janeiro,
em 9 de Maio de 2011, que vai por mim assinado.



O referido é verdade e dou fé.
Rejane Beatris Schneider
Responsável Técnica pelo EDA/FBN

371.8298081

S163t

T

Sales, Andrea de Lima Ribeiro, 1979-

O teatro jesuíta como instrumento pedagógico na escola para índios dos séculos XVI e XVII / Andrea de Lima Ribeiro Sales. - 2011.

95 f. : il.

Orientador: Aloísio Jorge de Jesus Monteiro.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Educação / Instituto Multidisciplinar. Curso de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

Bibliografia: f. 64-68.

I. Índios da América do Sul - Educação - Brasil - História, séc. XVI - Teses. 2. Índios da América do Sul - Educação - Brasil - História, séc. XVII - Teses. 3. Teatro jesuítico brasileiro - Teses. 4. Teatro na educação cristã - Brasil - História - Teses. I. Monteiro, Aloísio Jorge de Jesus, 1957-. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Instituto de Educação / Instituto Multidisciplinar. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO.
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO/ INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR.
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS
CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES.

ANDREA DE LIMA RIBEIRO SALES

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Educação**, no Curso de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, área de Concentração em Educação.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM _____

Dr. Aloísio Jorge de Jesus Monteiro. UFRRJ.
Orientador

Dr. José Ribamar Bessa Freire. UERJ/UNIRIO.

Dr^a Roberta Maria Lobo. UFRRJ.

Dr^a Amparo Villa Cupolillo. UFRRJ.

Dr^a Vera Kauss. UNIGRANRIO.

Dedicatória

*Dedico este trabalho a Deus e a todas e todos
que me auxiliaram e acreditaram que eu
venceria mais esta etapa!*

Agradecimentos

Agradeço inicialmente a Deus que até aqui, entre tantas coisas, tem me permitido levantar todos os dias, estudar e cumprir com meus deveres neste planeta.

Agradeço também a meu marido Marcelo pelo incentivo, paciência e compreensão pelos vários momentos que fiquei longe de sua presença.

Agradeço a minha mãe Maria pelo incentivo e por ter me trazido ao mundo para que, de alguma forma, eu possa fazer parte da história e memória de muitos companheiros e companheiras de luta. Minhas irmãs Aline e Natália e minhas três preciosidades: Amanda, Guilherme e o caçulinha Alexandre que fazem meus momentos de stress se tornarem em risos.

Agradeço ao professor e amigo de sempre, Bessa Freire, pelas preciosas orientações, não somente na construção deste trabalho, mas dos auxílios em minha vida acadêmica.

Agradeço à minha amiga Valéria Luz...um grande presente que Deus me deu.

Agradeço as companheiras do Proíndio: Daiane, Monique e Patrícia pelo apoio que me deram.

Agradeço aos Guarani que com sua sabedoria me ensinam em vários momentos a repensar sobre minha vida.

Agradeço à minha amiga pedagoga Bruna Viana pelos momentos de help.

Agradeço aos meus companheiros e companheiras de mestrado: Rosangela, Leandro, Fabiana, Rafael, Rosi, Fernanda, Fernando, Amanda e Jéssica. Verinha, professoras Roberta, Amparo, Marília e professor Aloísio, vocês sabem qual o lugar de vocês em meu coração e memória. Lhes agradeço de verdade! Os tempos de convivência com vocês valeram por uma vida inteira! Tenho crescido muito com vocês, acho que sai das fraldas acadêmicas e entrei direto na terceira idade.

Agradeço à CAPES pelo financiamento com bolsa durante estes dois anos.

Agradeço a todas e todos que conheci nestes tempos e que não posso listar aqui por conta de minha memória falha. Agradeço tanto aqueles que acreditaram em mim quanto aos que ainda duvidam e apostam que não subirei mais nenhum degrau do show de minha vida. A final de contas, todos precisamos de barreiras para saltar por cima.

PREFÁCIO

“O GRANDE HISTORIADOR NÃO SE SUJEITA AS IMPOSIÇÕES DO PRESENTE, NEM SE RECUSA DE REMAR CONTRA A MARÉ.” RONALDO VAINFAS (PREFÁCIO DE VISÃO DO PARAÍSO, 2010)

“QUANDO ACEITEI APRENDER A LER E ESCREVER, ENCAREI A ALFABETIZAÇÃO COMO QUEM COMPRA UM PEIXE QUE TEM ESPINHA. TIREI AS ESPINHAS E ESCOLHI O QUE EU QUERIA.” AÍLTON KRENAK (P.17 DO LIVRO TE MANDEI UM PASSARINHO, 2007, NO PRELO)

*“PYTU YMA NHEMBO JAYTY
HA MBAE RACÊ HÁ CÔÊ JEYMA
HA MABE ROE RO NHENO HAGUA
HAE JÁ VIRE,*

E ASSIM, ANTES A ESCURIDÃO ERA MUITO PESADA

E PORQUE SAIMOS

AMANHECEU DE NOVO.

E QUANDO ORAMOS PARA DORMIR

É PARA O MUNDO TODO.” CACIQUE DA ALDEIA DE ARAPONGA AGOSTINHO DA SILVA (CD CANTOS DA ALDEIA DE ARAPONGA, NHANDE-IVA KUERY MBORAI)

“NÓS VAMOS, MAS O QUE SOMOS, FICA!”

ANDREA SALES

(DURANTE UMA AULA NA PÓS EM ANGRA DOS REIS, 12/11/2010)

Resumo

SALES, Andrea de Lima Ribeiro. **O teatro jesuíta como instrumento pedagógico na escola para índios dos séculos XVI e XVII.** 2011, 95p. Dissertação (Mestrado em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares). Instituto de Educação/ Instituto Multidisciplinar. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2011.

Trata-se da memória e da identidade do instrumento pedagógico “teatro”, utilizado pelos jesuítas nos séculos XVI e XVII, inserido no contexto da catequese e da educação escolar para índios. Observaremos ainda as implicações deste instrumento na cultura, na oralidade e, entre tantos outros, no fortalecimento ou possível apagamento da difusão da memória dos povos indígenas que de alguma forma participaram desse processo. Pretendemos conduzir nossas indagações sobre o período colonial, com o objetivo de identificar e avaliar criticamente, o uso de alguns elementos históricos. Os resultados foram significativos para empreitada jesuítica e colonizadora estabelecida em terras brasileiras.

Palavras-chave: Teatro Jesuíta; Instrumento pedagógico; Indígenas.

Abstract

SALES, Andrea de Lima Ribeiro. The Jesuit theater as an educational tool in schools for Indians of the 16th and 17th. 2011, 95p. Thesis (MA in Education, Contexts and Contemporary Popular Demand). Institute of Education / Multidisciplinary Institute. Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, 2011.

It's about the memory and the identity of the pedagogical instrument "theater", used by the Jesuits during the 16th and 17th centuries, placed in the context of catechesis and school education for the natives. We'll observe much more of the implications to this instrument in culture, oral, and many other divisions, the strengthening and possible dissemination of memory erasure of native people who somehow participated in this process. We were expecting to conduct our inquiries about the colonial period, in order to identify and critically evaluate the use of historical elements. The results were significant for the Jesuit and colonizing venture established in Brazilian land.

Keywords: Jesuit Theater; pedagogical instrument; Natives.

Lista de Gravuras

- P.10-figura 1-** Primeiro Mapa do Rio de Janeiro. Fonte: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 276.
- P.13-figura 2** -Chegada dos Jesuítas. Fonte: GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio: Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. P.87.
- P.15-figura 3-** Ciclos Missionários. Fonte: HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil colônia; 1550-1800-3ª. Ed.- São Paulo; Brasiliense, 1994.P.11*
- P.20-figura 4-** Mapa da Expansão Jesuíta. Fonte: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. S. I. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. 10 V.:Il., 25 cm. (Tomo Iv).
- P.31-figura 5-** Tocador de Gaita de Fole. Fonte: MOURA, Carlos Francisco. *Teatro a Bordo de Naus Portuguesas nos Séculos XV, XVI, XVII e XVIII* Rio de Janeiro: Instituto Luso-brasileiro de História- Liceu Literário Português, 2000. P.24
- P.33-figura 6-** Representação da Primeira Missa. Fonte: www.infoescola.com.br
- P.38-figura 7** - Arte da Gramática de Anchieta: Fonte: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P.288
- P.41-figura 8** - Índios e Jesuítas. Fonte: suess Paulo; Melià, Bartolomeu; Beozzo, José Oscar;prezia, Benedito; Chamorro, Graciela; Langer, Protásio. *Conversão Dos Cativos. Povos Indígenas E Missão Jesuíta*. São Bernardo Do Campo: Nhanduti Editora, 2009, 144. Tradução Parcial Leszek Lech Antoni.p.32
- P.51-figura 9-** São Lourenço.
Fonte:www.saolourencodaserra.sp.gov.br/clipart/image/padroeiro_sao_lourenco.jpg
- P.52-figura 10-** Martírio de São Lourenço (autor desconhecido).
Fonte: http://diretodasacristia.blogspot.com/2010_08_08_archive.html
- P.53- figura 11-** Ritual antropofágico dos Tupinambá.
Fonte: STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010. P.171.
- P.55- Figura 12-** Localizada no altar da igreja, trata-se da marca de pata de animal (existem apenas alguns desenhos deste). Que permite identificar um dos grupos indígenas que edificou a atual Igreja de São Lourenço dos Índios. Fonte: arquivo pessoal da autora. Em 10/08/2009.

P.55-figura 13- Localizada no altar da igreja, trata-se de grafismos com três linhas em formato de semi triângulo (existem vários deste pelo altar). Identifica um dos grupos indígenas que edificou a atual Igreja de São Lourenço dos Índios. Fonte: Arquivo pessoal da autora. Em 10/08/2009.

P.56-figura 14- Localizada no altar da igreja, trata-se de grafismos com três linhas sinuosas em formato de cruz ou X (há poucos deste desenho). Identifica um dos grupos indígenas que edificou a atual Igreja de São Lourenço dos Índios. Fonte: Arquivo pessoal da autora. Em 10/08/2009.

P.56-figura 15- Fachada da Igreja de São Lourenço dos Índios em Niterói.

FONTE: /WWW.NELTUR.COM.BR/PORT/AONDEIR_IGREJ_SLINDIOS.HTM

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 Os Pedagogos da oralidade e a presença colonial	6
1.1 Breve histórico da Companhia de Jesus no Brasil.....	11
1.2 Tentativas de conversão.....	14
1.3 Breve histórico da escola para indígenas.....	21
2 O teatro e os indígenas nos séculos XVI e XVII	31
2.1 O Teatro de Anchieta e a memória vicentina.....	35
2.2 O instrumento pedagógico “teatro”.....	39
2.3 As linguagens teatrais jesuítas dos séculos XVI e XVII.....	42
3 Breve Memória e História do Auto de São Lourenço	45
3.1 Os lugares de memória da encenação.....	48
3.2 A pedagogia do Auto de São Lourenço.....	51
3.3 O uso dos corpos “subordinados livres”.....	73
4 Considerações finais	76
5 Referências bibliográficas	79

INTRODUÇÃO

Dissertar sobre essa temática significa ir mais além de um levantamento bibliográfico, cruzar e dialogar com as fontes e as épocas vividas. Representa a oportunidade de retomar e rememorar um dos fatos históricos relevantes para os povos indígenas que viveram em terras brasileiras nos séculos XVI e XVII.

É um tema relevante não somente para a História da Educação Escolar nacional mas também pretende ser provocativo às reflexões sobre as práticas escolares indígenas ou não indígenas atuais. Sua importância se dá na memória e na identidade de um instrumento pedagógico utilizado nos primórdios da educação escolarizada.

Para melhor compreensão da escolha do tema, é preciso voltarmos a um passado bem presente em minha vida. Exatamente o tempo em que me ensinaram o que é ser pesquisadora. Foi na UERJ, entre os anos de 2005 a 2008, quando tive a oportunidade de ser bolsista de Extensão e depois de Iniciação Científica pelo Proíndio. Ali, tive excelentes professores, os quais já citados nos agradecimentos e acima de tudo condutores de meu fazer político e pedagógico. E, no Mestrado da UFRRJ, compreendi que é preciso ser pesquisadora e paciente na arte de garimpar e encontrar aquilo que parece ser quase impossível.

Foi realizando pesquisas para a monografia de graduação em Pedagogia, intitulada “Da escola para índios à escola indígena: o caso do Rio de Janeiro” que me deparei com a temática do teatro. Na descoberta de várias fontes primárias sobre a escola para indígenas e todo processo de inserção dessa instituição em suas vidas, percebi o quanto o uso do recurso pedagógico teatro causou resultados não imediatos, mas a curto prazo, se comparado a outros.

O uso dele se deu antes mesmo da existência da Escola Elementar ou de Primeiras Letras para as crianças indígenas. Antes mesmo de se pensar em um teatro nos moldes que conhecemos hoje, uma forma de entretenimento ou expressões corporais que podem falar sem esboçar uma palavra sequer.

Importante salientar que o teatro, tal como conhecemos hoje, não foi instituído no Brasil pelos jesuítas. Como veremos mais à frente, encenações já ocorriam no país com outros objetivos.

Na escola para índios, esta, sim, implementada por jesuítas, e fora dela, o teatro foi utilizado como uma ferramenta de grande utilidade para as finalidades coloniais. Esta fase se apresenta de forma significativa ao campo da História da Educação Escolar Brasileira que foi direcionada para povos que, anteriormente a qualquer modelo educacional instituído, já

possuíam seus modos próprios de educação, os quais a História nos revela que, por muito tempo, lhes foram negados e até mesmo apagados de suas culturas.

Esse modelo educacional ao qual estavam submetidos não lhes pertencia, não respeitava suas culturas, suas línguas, seus saberes e muito menos os processos próprios de aprendizagem.

Durante o desenvolvimento das pesquisas, foi percebida uma carência de informações e fontes mais direcionadas para o que chamamos de teatro dos jesuítas. Encontramos pouquíssimos, mas relevantes trabalhos nesta área. O que não nos impediu de, até o último e preciso momento, garimpar alguns preciosos dados objetivando também a diminuição dessa carência encontrada.

O que nos propusemos a fazer nas páginas a seguir, foi uma pesquisa baseada em levantamentos de dados a partir, sobretudo, de fontes primárias e secundárias, complementadas com visitas a locais ainda existentes relacionados diretamente ao tema, também explicitado para uso de fonte primária.

As linhas seguintes são resultado de pesquisas em fontes primárias e secundárias, realizadas no Arquivo Nacional e Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ambos no Rio de Janeiro. Foram realizadas também visitas à Igreja de São Lourenço dos Índios em Niterói. Igreja localizada onde no século XVI havia uma aldeia de Temiminó e foi encenada a primeira vez o Auto de São Lourenço.

Pesquisamos nas fontes primárias os documentos relacionados ao “teatro dos jesuítas” ou “teatro e jesuítas”, arquivos, coleções e cartas de José de Anchieta e Nóbrega. É importante frisar que as cartas e coleções foram nossa primeira obra de referência.

Quanto às fontes secundárias, destacamos os estudos realizados nos escritos de alguns autores, dentre eles: Serafim Leite, padre, historiador e jesuíta que trabalhou nos arquivos de Portugal e da Companhia de Jesus em Roma e consultou outros milhares de documentos para fazer sua obra monumental em 10 Títulos sobre “A História dos jesuítas no Brasil”. Esta foi a segunda obra de referência em nossa pesquisa.

Os destaques para os livros citados abaixo, deve-se à relevância das informações para o andamento da dissertação. As obras a seguir foram encontradas no decorrer das pesquisas e outras provenientes das disciplinas do Mestrado. Todas foram consultadas e fichadas. Dividimos as bibliografias em três categorias: a) Teóricas, b) Teatro e c) Indígenas.

a) Bibliografias Teóricas:

Marcus Motta em “Anchieta, dívida de papel”;

Egídio Shimitz que possui um trabalho sobre a “filosofia educacional da Companhia de Jesus”;

A C Cichorro da Gama. “História da Igreja no Brasil”, organizado por Hoornaert, Azzi, Grijp e Brod;

“A Igreja no Brasil Colônia” de Eduardo Hoornaert;

“O Descobrimento do Brasil” de Max Justo Guedes;

Walter Benjamin “O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov e “ Sobre o conceito de História”;

“História do corpo. vol 1- da Renascença às Luzes” de Corbin, Courtine e Vigarello;

Pierre Nora “Entre memória e história: a problemática dos lugares”.

b) Teatro:

Carlos Moura com o trabalho “ Teatro a bordo de naus portuguesas nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII”;

De Vicente Salles “Épocas do teatro no Grão Pará ou apresentação de teatro de época”;

“O Teatro de Anchieta”, de José de Anchieta com tradução e notas do Padre Armando Cardoso;

“Cartas, correspondência ativa e passiva” também de José de Anchieta com notas do Padre Helio Viotti;

A obra “O Auto de São Lourenço” cuja autoria é atribuída a José de Anchieta.

c) Indígenas:

De João Adolfo Hansen “A civilização pela palavra”;

Do padre Leonel Franca “ O método pedagógico dos jesuítas”;

“O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios” de Luis Felipe Baêta Neves;

De Roberto Gambini “ O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena”;

“A língua mais geral do Brasil nos séculos XVI e XVII de Maria Carlota Rosa;

“Rio Babel: a história das línguas gerais na Amazônia” de José R. Bessa Freire;

“A heresia dos índios” de Ronaldo Vainfas;

“Decir el cuerpo” de Graciela Chamorro.

Participamos de eventos que muito contribuíram para os estudos da dissertação, dos quais destacamos: II Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade: saberes locais, educação e autonomia (UCDB/MS-2009). A sua importância se deu no contato com vários acadêmicos e lideranças indígenas de Mato Grosso do Sul. Além destes, a presença de Gersem Baniwa e de outros pesquisadores indígenas enriqueceu as informações do quadro sobre as consequências de uma escola não indígena.

Seminário Discente: Ciência e Ideologia: para quem serve a produtividade nas pesquisas em educação? (UFF- 2010). Durante a apresentação de meu trabalho, me senti, inicialmente, em uma segunda banca de Qualificação, depois fui relaxando e ficando feliz com os acontecimentos. Isto porque os professores Francisco Lobo e Osmar Fávero foram os avaliadores e coordenadores do grupo em que fiz minha apresentação, ambos trouxeram cópia do artigo e com vários destaques. Ficaram entusiasmados com o tema apresentado e indicaram uma bibliografia que me foi de grande valia: “O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios”, de Luiz Felipe Baeta Neves. O professor Francisco Lobo solicitou informações de quando acontecerá a defesa, de uma cópia definitiva da dissertação e pediu autorização para utilizar o trabalho que apresentei em um artigo que estava fazendo.

A XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas: Fronteiras e Identidades: Povos indígenas e Missões Religiosas, realizada no mês de agosto, na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul (UFGD-2010) e organizado por Graciela Chamorro (trabalhamos o livro “Decir el cuerpo” na dissertação). Neste evento participaram diversos e importantes pesquisadores da temática jesuítica nas Américas. Entre eles destacamos as presenças de Ruth Montserrat, Bartolomeu Meliá e Aryon Rodrigues, especialistas em língua Guarani. Além deles, o alemão Harald Thun apresentou indicações de manuscritos dos jesuítas que pesquisou e outras informações sobre seus estudos, dentre eles: os Chiquitanos, habitantes da baixa Bolívia, sentem “amor pelo chicote dos jesuítas” a ponto de terem nomeado o chicote de Professor Pedro Moreno, que “saca lo malo y pone lo bueno”. Trataremos esta questão no capítulo 1.

E, para finalizar, houve a encenação da peça “A Máscara de Taré” do grupo teatral A Turma do Dionísio. Esta peça conta como foi o contato dos portugueses, espanhóis e jesuítas com os povos indígenas. Quando terminou, pudemos fazer perguntas ao elenco e fiz um intervenção parabenizando o ator que fez o padre, pois em alguns momentos ele lembrava fielmente a figura de Anchieta em algumas cartas. O rapaz respondeu que estudou algumas cartas para fazer aquelas cenas e que esperava ter reconstituído com qualidade o que

apresentou e se eu aprovava o que ele fez, tendo em vista os meus estudos sobre o teatro. Foi uma oportunidade sem igual ter participado desse evento.

Além dos trabalhos nos arquivos, participações em eventos nacionais e internacionais e visitas a lugares de memória, investigamos e identificamos algumas Teses, Dissertações e artigos que apresentaram dados substanciais relacionados ao tema em questão.

Quanto ao referencial teórico, vamos trabalhar com algumas categorias e conceitos do campo da pedagogia, da antropologia e da história, como 'teatro', 'pedagogia da oralidade', 'história a contrapelo'.

Os capítulos que compõem este trabalho estão distribuídos da seguinte forma:

No capítulo 1, abordaremos em três tópicos, dando destaque para os séculos XVI e XVII. Rememorar a existência dos pedagogos da oralidade, como foi o processo de inserção dos colonizadores portugueses e dos jesuítas no Brasil. E, finalmente, realizarmos um breve histórico do que foi a escola para índios e do que denominamos de tentativas de conversão.

No capítulo 2, também dividido em três momentos, trabalharemos com o conceito do teatro jesuíta nos séculos XVI e XVII, retratando a importância da memória vicentina como eixo para a existência desse teatro e o caráter pedagógico desse instrumento com suas linguagens. E permeando com as possíveis consequências sofridas pelos povos indígenas.

No capítulo 3, ainda em três momentos, nos propomos a resgatar a memória e a história do Auto de São Lourenço, os lugares de memória das encenações, suas adaptações, os artistas, a pedagogia desse Auto e, por fim, o uso dos corpos "subordinados livres".

O capítulo 4 está direcionado para as considerações finais e, na sequência, as referências bibliográficas.

Esperamos contribuir com todos quanto tiverem acesso à leitura desse trabalho no que diz respeito às reflexões sobre o uso de um instrumento de arte, nos séculos XVI e XVII, como um aparente objeto de doutrinação e subordinação.

Capítulo 1: OS PEDAGOGOS DA ORALIDADE E A PRESENÇA COLONIAL

Cultivavam, em grandes roças comunitárias, mandioca, milho, abóbora, feijão, amendoim, tabaco, pimenta e muitas árvores frutíferas. Plantavam e teciam algodão com o qual faziam suas redes de dormir. Fabricavam cestas de cipó, panelas e vasos de barro, machados de pedra, facas de casco de tartaruga, agulhas de espinhas de peixe e muitos instrumentos musicais de sopro e percussão (FREIRE e MALHEIROS, 2009:26).

É possível visualizar todas as ações descritas acima. Elas não dizem respeito às atividades realizadas por diplomados em agroecologia, engenheiros civis ou de alimentos e muito menos, produtos originários das fábricas de ferramentas e utensílios domésticos do atual século XXI.

Antes mesmo do século XVI, os realizadores desses feitos foram os povos Tupi, que viviam em terras brasileiras antes de qualquer colonizador estrangeiro deixar as marcas de seus pés nesse solo.

Detentores de sabedoria considerada refinada, foram perfeitos em tudo que fizeram. Especialistas no cultivo de diversos tipos de verduras, frutas e grãos. Não podemos esquecer da arte de plantar e tecer algodão. E dos segredos da saúde abundante que possuíam:

Que a suposta longevidade dos índios fosse efeito dos bons céus, bons ares, boas águas de que desfrutavam eles, é o que a todos resulta patente...sem aquelas qualidades, como explicar, segundo as ideias do tempo, o fato de não grassarem aqui, antes da conquista, várias enfermidades já notórias ao europeu... (HOLANDA, 2010:370).

Para o exercício das atividades, se fazia necessário produzir os próprios instrumentos. Quanto às matérias primas: barro, pedras e peixes, eram encontrados em abundância nas redondezas das grandes malocas. Estas também planejadas e construídas pelos indígenas.

E em meio a tanto trabalho, cujo resultado destinava-se à produção coletiva e não ao individualismo, momentos de festas e descanso precisariam acontecer. Como lemos na citação que dá início às nossas reflexões, as mentes planejantes e mãos possuidoras de habilidades, eram as mesmas que elaboravam os instrumentos musicais.

Ao som dos cânticos, das batidas instrumentais, das reuniões, das danças e narrações, os indígenas realizavam e realizam o que nenhum computador da atualidade conseguiu

fazer...eles transmitiam e transmitem os saberes entre si com o uso de um recurso primordial que não precisa de energia elétrica ou escrita para existir...a palavra.

Classificamos, nesta dissertação, os povos indígenas em toda história anterior e atual, como os pedagogos da oralidade. A palavra é utilizada entre eles como um recurso de aprendizagem, dos valores culturais, da propriedade linguística e, principalmente, produtora de saberes interculturais. Observemos o que nos ensinam as enciclopédias humanas Guarani:

Os sábios e as sábias Guarani dizem que o ser humano é, em sua origem, uma palavra sonhada. A mulher para engravidar sonha a palavra.(LADEIRA, 1992:320).

O trecho apresentado não se trata de versos de efeito. Mas de provocações a nós mesmos no que diz respeito à própria existência. Se nos dermos um pouco de tempo para inferirmos sobre essa afirmativa, poderemos enxergar os seguintes momentos:

- Em sua grande maioria, as mulheres “sonham” em ser mães;
- Quando os pais anunciam a gravidez dizem:-A família vai crescer!
- Daí por diante os “nomes” começam a ser selecionados e, algumas vezes, quando do momento do nascimento, surge outro nome.

Neste momento o leitor pode até nos designar como fugitivos da questão apresentada páginas atrás. Mas é justamente a partir das ilustrações apresentadas que tentamos compartilhar e fazer mais clara a essência do conceito “pedagogos da oralidade”.

Elizabeth Pissolato (2007: 328), afirma que entre os Guarani Mbya, a transmissão de sabedoria ultrapassa os limites da fala, é preciso contar. Assim, apresenta o exemplo de como e quem é responsável por ensinar essa arte:

...a forma típica da tradução da transmissão de poderes e saberes por Nhanderu é também a do contar (-mombe'u)...é necessário “ouvir bem” (- endu porã), “escutar atentamente” (-japyxala) o que Nhanderu conta, seja no sonho, na reza, numa impressão que venha à consciência. Deve-se “perguntar” (- porandu), “pedir” (-jejure) a Nhanderu orientação para a própria vida.

Walter Benjamin (1994) nos faz compreender o quanto a ação de narrar algo é de suma importância para a humanidade. Mas que, para isso, é preciso falar com o corpo, deixar fluir as aproximações e permitir que a experiência passe de pessoa a pessoa constituindo-se, assim, na fonte recorrida pelos narradores.

Por isso que o narrador também é conselheiro. O que faz com que a narrativa contenha marcas de sabedoria daquele que possui o dom dessa arte. Dessa forma, também é preciso desenvolver o dom de ouvir, para que as marcas do ouvinte de hoje estejam impressas no momento em que essa história for contada novamente.

E isso ocorre entre os povos indígenas. À medida que uma história é narrada, está sendo tecida e ganhando novos fios nas mentes dos ouvintes. Por isso há diferentes formas de narrar e recontá-las.

Um exemplo encontrado em uma crônica de Freire (2010) é a existência do pütchipü'u na cultura dos índios Wayuu, conhecidos como Guajiro que constituem, atualmente, cerca de 500 mil habitantes e estão na Venezuela e Colômbia. Faz 500 anos que o pütchipü'u atua na aldeia. Ele é "o *"mestre da palavra", o "dono do verbo", enfim um índio sábio, especialista no manejo da linguagem.* Essa habilidade é transmitida pelo

grande legislador, que segundo as narrativas míticas é um pássaro, que dita as primeiras normas de vida em sociedade... os Wayuu consideram os conflitos sociais não como formas indesejadas de patologia social, mas como eventos cíclicos inerentes à vida comunitária, que abrem a possibilidade de recompor as relações sociais, solucionando as desavenças através do diálogo. (FREIRE, 2010:1)

Enquanto as sociedades não indígenas criam leis e sistemas punitivos para quem não as obedece, esse personagem indígena tem a função de apaziguar os conflitos, "restabelecer a paz e o equilíbrio das relações sociais." Os direitos dos povos indígenas da Colômbia foram reconhecidos em 1991 desde então, as atividades jurídicas do pütchipü'u estão sendo estudadas e reconhecidas por governantes e juízes.

A seguir veremos um exemplo de como surgiu o criador de todas as coisas na concepção dos Guarani. Sendo-nos possível dizer que há outras versões dependendo do grupo indígena que irá narrar essa temática. O texto pertence ao Professor Guarani Sérgio da Silva que lecionou na Escola Polo Tava Mirim, localizada na aldeia de Itaxi em Parati Mirim, Rio de Janeiro.

No início era tudo escuro, não tinha nem animais, muito menos humanos. De repente, surge um tipo de faísca, vindo de muito longe...então se transforma em um ser muito poderoso, que chamamos de criador de todas as coisas. (SILVA, 2009: 7-9).

Ainda em Benjamin (1994), quando estas histórias deixam de ser contadas, acabam se perdendo. O mesmo acontece quando as relações pessoais são abreviadas por imediatismos. Ou quando os mais antigos portadores do saber são exilados em hospitais ou sanatórios com objetivo de serem silenciados.

Para este momento, o recorte temporal desta dissertação são os séculos XVI e XVII. Pretendemos demonstrar o quanto tudo que descrevemos foi rapidamente percebido pelos estrategistas colonizadores.

Apontar que, na produção teatral jesuíta, estavam contidas e foram tomadas sem empréstimo, a oralidade, musicalidade e produção cultural. Tudo isso visando o alcance de objetivos inimagináveis. Ou seja, para ir além do que pretendiam em terras brasileiras.

Convidamos a algumas reflexões: Como foi possível aos portugueses desembarcarem com uma estratégia de dominação cultural, se nem ao menos sabiam da existência de humanos por estas terras?

Como pensar tão rápido nesta estratégia, se afinal de contas os documentos históricos relatam ter ocorrido um erro náutico que os trouxe para estas bandas da América?

Veremos, nas próximas linhas, um breve relato histórico do que foram a chegada, permanência e tentativas de conversão portuguesa.

Figura 1- primeiro mapa do Rio de Janeiro. Fonte: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 276.



Peter Absel genant/ die Franzosen richteten ihre Bort zu
 mit geschütz/ fuhren zu ihnen hinein / meynten sie zunemen /
 Namen mich mit/ das ich mit ihnen reden solt/ sie solten sich
 aufgeben. Aber wie wir das schifflein ansielen/ schlugen sie
 uns widerumb ab/ wurden etliche Franzosen erschossen/ et-
 liche verwundt/ Ich ward auch in den todt verwundt mit
 einem schoß /vil besser dann der lebendigen verwundten
 beyer/ Rieff in der angst zu meinem herin/ dann ich fühle
 nichts

A estampa de Hans Staden é considerada o primeiro desenho iconográfico
 conhecido do Rio de Janeiro e reproduz um combate entre o navio francês, que levava Staden/
 de volta a Europa, e outro, português, que deixava a baía do Rio de Janeiro. No desenho
 estão indicadas as tribos das duas tribos inimigas, os markaya (maracajás) e tupinamba
 (tupinambás). Do outro lado, vemos o navio português sendo atacado pelo francês. No
 canto superior direito, há uma inscrição em latim: "tupinamba".
 Combate na baía do Rio de Janeiro, 1557. Xilogravura.
 Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

1.1- Breve histórico da Companhia de Jesus no Brasil

Para dissertar sobre esta parte do capítulo um e dos demais subtítulos, nos apoiamos nas reflexões de Eduardo Hoornaert (Belga nascido em 1930, Sacerdote formado desde 1955 e membro da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina). Nos debruçamos em suas seguintes literaturas “ A Igreja no Brasil Colônia (1500-1800)” e no tomo 2 da “História da Igreja no Brasil” organizada por ele e outros autores. Além do autor citado, nos identificamos com os escritos de Luis Felipe Baêta Neves (Brasileiro, Doutor em Antropologia e mencionado em livros de Michel Maffesoli e Michel de Certeau). Lemos a obra histórica “ O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios”

Antes de realizarmos um breve relato do trabalho jesuítico no Brasil, é preciso descrevermos as origens dessa Ordem e a parceria formada com a Coroa Portuguesa e a aliança, no século XV, se deu, nas palavras de Dom Henrique, “...para a defesa e o aumento da santa fé e a redução dos infiéis”. (HOORNAERT, 1977:35).

A Ordem de Cristo foi fundada com recursos da Ordem dos Templários. Portugal deixou de ser terra de agricultura para se tornar proprietário de mares que nunca foram navegados para, em seguida, se apossar de diferentes terras conhecidas depois como futuras colônias . Essa mudança deveu-se à parceria da Igreja com o Estado.

A aliança com o Estado e a organização da igreja no Brasil, segundo Hoornaert (1984: 12). Se deu pelo controle do padroado. E também pela prerrogativa da Coroa Portuguesa que tinha o Rei na figura de Grão-Mestre de “...três tradicionais ordens militares e religiosas de Portugal: a de Cristo (a mais importante), a de São Tiago da Espada e a de São Bento, a partir de 1551”.

Dessa forma, no Brasil, a obediência dos missionários era devida ao Rei de Portugal e não ao Papa. Como uma das normas, era de praxe das navegações possuir um capelão a bordo. Assim, em 1500:

...chegaram ao Brasil... na frota de Pedro Álvares Cabral, oito franciscanos em companhia do frei Henrique de Coimbra...casualmente outros franciscanos: dois italianos em Porto Seguro em 1515 (um se afoga no Rio do Frade, o outro volta), dois em São Vicente em 1523,...espanhóis em 1538...chegam normalmente numa viagem de regresso da Índia ou desembarcam por causa de um naufrágio. (HOORNAERT, 1977:33).

No contexto político de colonização, o cristianismo foi bastante representativo na identidade portuguesa. A luta não se dava apenas pela conquista de novas terras, mas pela pátria e religião. Ação impetrada, independente dos habitantes que povoavam estas terras. Hoornaert (1977) afirma que os indígenas sofreram com esta lógica colonialista pois representavam possíveis “*inimigos da fé e da civilização*”.

Suess (2009:13) nos relata que, pelo insucesso das Capitânicas Hereditárias, Dom João III prevê a iminente perda da colônia. Era preciso “domar o povo para conquistar o Brasil”. E quem aplicaria esse remédio seriam os jesuítas. Assim, em 29 de março de 1549, desembarcaram na Bahia de Todos os Santos os seguintes padres: Manuel da Nóbrega, João de Azpilcueta Navarro, Leonardo Nunes, Antônio Pires e os irmãos Diogo Jácome e Vicente Rodrigues.

No entanto, segundo Hoornaert (1977:49), os primeiros padres tinham um mal ou nenhum domínio sobre a língua da terra. Recorreram a dois colaboradores que entraram na Companhia, mas já viviam no Brasil: Pero Correia, português abastado que chegou nos anos de 1533-1534, encontrado em São Vicente e chamado, por Nóbrega, de “virtuoso, sábio e melhor língua do Brasil”.

Outro colaborador foi Antônio Rodrigues, ex soldado da conquista espanhola antes de entrar na Companhia de Jesus, no ano de 1553 em São Vicente. Ele dominava a língua Tupi e por isso foi aproveitado por Men de Sá na guerra do Paraguaçu “para falar aos indígenas e assim justificar -pelo menos para os conquistadores- as violências que em seguida iam acontecer”. E nas palavras de Men de Sá: “Dei na aldeia e a destruí e matei todos os que quiseram resistir, e à vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficaram atrás”.

Para Hoornaert (1984: 125 e 126), o que os jesuítas possuíam era uma pedagogia evangelizadora que consistia em declarar que não se identificavam com a “totalidade colonizadora”. Que não podiam se aliar com ela e nem com a colonizada. De modo que, sendo um projeto pedagógico, objetivava alcançar uma espécie de novo valor: “o valor do outro como outro”.

E para evitar que atrapalhassem o processo civilizatório, era necessário colonizar e, acima de tudo, “aportuguesar”. (HOORNAERT, 1977:211). Para atingir estes objetivos, algumas ações educativas foram necessárias. Dentre elas: a inserção portuguesa entre os indígenas.

Descaradamente foi preciso impressioná-los de forma amistosa e para tal enviaram vários degredados com dotes artísticos para entorpecê-los. Esses graciosos representavam uma falsa versão dos europeus que só foi revelada por completo quando da chegada dos primeiros missionários. Veremos esta trajetória mais detalhadamente no capítulo dois.

Um exemplo do contato encontramos quando os jesuítas chegaram no litoral da Bahia e encontraram o Pau-brasil, uma árvore que os índios chamavam de Ibirapitinga e Arabutã que media de dez a quinze metros de altura e tronco de um metro de diâmetro. E, para carregar os navios e encontrar as melhores árvores, a “ajuda” dos índios era imprescindível.

Para isso, era preciso obter um trabalho compulsório, para o qual os índios ofereceram resistência. Seria essa uma forma de escravidão ou uma novíssima forma trabalhista de se tratar os colonizados?

A seguir, veremos algumas tentativas e estratégias de tornar os indígenas cativos na colônia.



Figura 2 -Chegada dos jesuítas. Fonte: GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. P. 87.

1.2: TENTATIVAS DE CONVERSÃO

...a conversão, marcada pelo batismo, tinha como resultado a passagem da vida tribal integrada para uma existência anônima nas fronteiras de uma sociedade colonial...(GAMBINI, 1988: 199).

A extração do Pau-brasil foi um bom negócio até meados de 1530. Após isso, outras fontes deveriam ser exploradas, mas para um resultado mais positivo, era necessária a presença dos membros da Companhia de Jesus para que servissem de intermediários nesta nova empreitada. O objetivo declarado era a catequização dos índios para convertê-los à fé cristã, mas por trás dessa catequização estavam as prováveis explorações econômicas e a escravidão passiva. O índio batizado e convertido aprendia a obedecer, a cumprir horários e a entrar no processo produtivo.

Encontramos, em Gambini (1998:136) a informação de que após alguns dias da chegada, Nóbrega já se sente tão à vontade que declarava em suas cartas que “Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem”. Sobre essa afirmativa de Nóbrega, Gambini comenta o seguinte:

Em seu egocentrismo que não vê além do nariz, ele “descobre” que os índios não conhecem o verdadeiro Deus...não existindo então nada, apenas um vazio religioso (razão pela qual ele os vê como “papel em branco”)...o batismo tornou-se para os índios uma espécie de porta estreita que era preciso atravessar para se tornar minimamente aceito pela nova ordem. (GAMBINI, 1998:136 e 199).

Hoornaert (1994:15 e 16) explica que no quadro de organização de formação do Brasil, algo de suma importância foram os chamados aldeamentos. Conhecidos por missões, reduções ou aldeias. Importante não relacionar esses ambientes históricos apenas às reduções do sul do país ou da Amazônia. O aldeamento, diz ele, “*Foi talvez a experiência mais válida que partiu da instituição eclesiástica, até hoje.*”

A “licença” para os primeiros aldeamentos partiu da “*Mesa de Consciência e ordens*”. Ela funcionava como “*Uma espécie de tribunal missionário*” responsável pelas decisões que diziam respeito às ações missionárias. Foi firmado um acordo oficialmente na Bahia “*em 30 de julho de 1556*”, durante a administração do terceiro Governador-Geral Men de Sá.

Segundo Hoornaert (1994:29-31), durante os três primeiros séculos da evangelização no Brasil, funcionou o chamado ciclo da evangelização missionária. Divididos em cinco ciclos: “litorâneo, sertanejo, maranhense, mineiro e paulista.” Que por sua vez ficaram a cargo de quatro Ordens do Padroado Real (Lisboa): “Jesuítas, Franciscanos, Carmelitas e Beneditinos.” Não esquecendo de outras duas que pertenciam a “De Propaganda Fide (Roma)...os Capuchinhos e Oratorianos.”

No entanto, o sistema de aldeamentos causou uma “enorme diminuição da população indígena...terminando na sua completa eliminação do litoral atingido pela cana-de-açúcar.” Somando como causas a este evento estavam as “novas relações de trabalho impostas pelos brancos aos indígenas.”

Com intuito de diminuir as perdas indígenas, os jesuítas afastaram os aldeamentos dos centros da colônia. Isso aconteceu, principalmente, nos ciclos sertanejo e maranhense. Ainda em Hoornaert (1994:39-43), no Maranhão ocorreram os maiores embates entre os moradores portugueses e os jesuítas. Isso porque “...o estado maranhense era mais pobre do que o brasileiro e não podia comprar com facilidade escravos africanos”. Importante lembrar que nessa região a economia “...era baseada na coleta dos produtos naturais ou “drogas do sertão”.

Uma figura marcante nos enfrentamentos foi o Padre Antônio Vieira. Ele declarava que “ Os outros cristãos têm obrigação de crer a fé: os portugueses tem a obrigação de a crer e mais de a propagar”. E quanto ao relacionamento com os indígenas afirma que “...são por ordem divina, beneficiários de um direito anterior a qualquer outro “direito humano”...à liberdade...moradia...casamento...terra...” Tudo isso é o mesmo que o “direito à salvação.”

No entanto, pregava o direito à liberdade como secundário e a salvação como primordial:

Desta forma Vieira sempre defendeu os “descimentos” militares que caçavam índios no interior dos rios amazonenses e na realidade dizimavam as populações indígenas de maneira drástica: o envolvimento ideológico impediu-lhe um olhar mais sereno do que estava passando na realidade. (HOORNAERT, 1994:43).

Para os portugueses, os indígenas precisavam, a qualquer custo, serem vencidos nesta guerra denominada também de “Justa”. Uma escravidão justificada nas palavras de Gregório Serrão (1529-1586) que foi Padre e Reitor do Colégio Jesuíta no Rio de Janeiro, alegando que não havia outra saída:

E porque não há gente de trabalho nestas partes para alugar por jornal, nem materiais se acham de compra, nos é necessário termos muito escravaria e gente de terra, governada e mantida de nossa mão...havia duas formas de transformar em escravo aquele índio que vivia livremente em sua aldeia de origem. Obtinha-se escravos indígenas através da Guerra Justa e dos Resgates, ambas formas aprovadas pelo rei, abençoadas pela religião... (FREIRE, 1997:44).

Enquanto alguns conseguiam fugir, outros não tiveram a mesma sorte e lhes cabiam a fixação. E, assim, restando os aldeamentos, considerados como “ponto de partida da formação moral e cultural”. (SOUSA, 1960:83). Segundo Freire e Malheiros (1997: 42-44), as logísticas dessas guerras se davam da seguinte forma:

Guerra Justa: invasão armada dos territórios indígenas pelas tropas com objetivo de capturar o maior número de indivíduos incluindo mulheres e crianças. Em seguida, estes tornavam-se propriedades de seus captores, vendidos como escravos aos colonos, à coroa portuguesa e aos missionários. Representando, assim, um verdadeiro recrutamento de força de trabalho.

Os Resgates: operação comercial realizada entre portugueses e índios “amigos”. Os colonos trocavam objetos por índios prisioneiros de “tribos aliadas”. No entanto, este prisioneiro denominado “índio de corda”, estava amarrado e pronto para ser devorado pelos captores.

Assim, deveriam trabalhar como escravos para seus “salvadores”. É desse fato que os europeus divulgavam, erroneamente, a presença de muitos grupos antropófagos, para que os resgates fossem considerados atos legais.

Destacaremos outra forma de logística de guerra utilizada contra os indígenas: os Descimentos. Freire e Malheiros explicam como se davam essas ações:

Expedições em princípio não militares, realizadas por missionários...objetivo de convencer os índios que “descessem” de suas aldeias de origem para viverem em novos aldeamentos...uma espécie de armazém onde os índios...depois de catequizados, eram alugados e...repartidos entre os colonos...missionários e o serviço real da coroa...em troca de um pagamento...período de dois a seis meses- findo o qual deveriam ser devolvidos à aldeia. (1997: 47 e 48).

Grande parte dessas práticas se davam do descimento dos indígenas “do interior para zona litorânea, ou para a confluência de rios, na região amazônica.” Um dos casos mais

clássicos foi da “Missão dos Mares Verdes”, de 1624. Nela, os “jesuítas João Martins e Antônio Bellavia desceram 450 indígenas Paranubis do interior do atual estado de Minas Gerais para a aldeia cristã dos Reis Magos, nas proximidades da atual cidade de Vitória do Espírito Santo.” (HOORNAERT, 1977:126).

A seguir, trechos de um relato encontrado por Serafim Leite e citado por Hoornaert (1977:127):

...o descimento pelo rio doce foi sobremaneira penoso, mas os índios estavam animados: nunca se ouviu algum que se queixasse no meio de tantos trabalhos, coisas que em índios é mui rara e mui digna de notar...o final deste descimento é trágico: chegando os nativos à aldeia dos Reis Magos, eles são contaminados pelos demais...adoecer delas (das bexigas)...dos quais muitos morreram, mas batizados e instruídos na fé.

Hoornaert (1977) adverte que, para a pedagogia evangelizadora dos jesuítas colher os frutos, era preciso formar aldeamentos longe de fazendas, povoamentos portugueses e etc. O destaque que o autor faz é para o caso do seguinte tipo de aldeamento: “Um aldeamento livre...Nossa Senhora da Assunção na serra da Ibiapaba, no atual estado do Ceará (hoje Viçosa), fundado por Luís Figueira e companheiros.”

No ano de 1700, foi considerado o maior aldeamento do Brasil. Com quatro mil almas. Sendo o uso da “*milícia*” local o motivo de tamanha força:

Dividimos os índios todos em companhias, nomeando-lhes por capitães e cabos a alguns mais beneméritos e de mais autoridade...aos quais fizemos suas caixas de guerra, mandando-os com seus principais passar mostra em algumas ocasiões para os ter exercitados e prontos não só para a defesa contra os tapuias...mas também para socorrerem e ajudarem aos brancos, se o pedir a necessidade. (HOORNAERT, 1977:130).

Consideramos essas aldeias de repartição como “lugares de memória” (POLLAK). Foi com a existência delas que se possibilitou a existência de um espaço apropriado para a construção do teatro dos jesuítas durante os séculos XVI e XVII. Michael Pollak nos ajuda a compreender a importância desses lugares quando explica que “Existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança...” (POLLAK, 1992:202).

De acordo com Hoornaert (1977), os jesuítas não apoiavam as políticas de aprisionamento descritas acima. No entanto, cabe-nos destacar que não era possível continuar a empreitada pedagógica catequética de docilização, pacificação e doutrinação dos indígenas se não existisse um lugar para isso.

Como vimos, foram diversas as formas de dominação sobre os povos indígenas, apesar dos documentos oficiais chamarem de “livres” os índios que foram repartidos e aldeados. Encontramos informações em Freire e Malheiros de que a devolução dos repartidos muitas vezes não ocorria por diferentes fatos.

Dentre eles, um forçoso e falso casamento de colonos, de índias escravas com os índios dos aldeamentos missionários. Dessa forma, não se podia mais separá-los, tendo em vista a santidade do matrimônio.

Refletamos no seguinte: se os aldeamentos, na concepção jesuíta, foram feitos para defender os indígenas de uma provável escravidão, então, por que foram organizados de forma que atendessem aos interesses daqueles que os tornaram “cativos em sua liberdade”?

Walter Benjamin (1994) nos convida a revelarmos a “história a contrapelo”, ou seja, contarmos a história que está silenciada, que não está revelada, descrita ou legitimada nas bibliografias oficiais.

Nestas breves linhas, buscamos revelar o *contrapelo* da história das estratégias de tornar os indígenas cativos, tendo como foco principal as lembranças dos aldeamentos de repartição.

Além da representação simbólica de depósito de indígenas pertencentes a diversas etnias, línguas e localidades, eles também foram palcos da inclusão das escolas para índios conhecidas também por escolas de primeiras letras ou elementar. Este foi o espaço para utilização do instrumento pedagógico teatro, que já havia feito parte da vida dos indígenas quando do início da colonização.



Figura 4- Mapa da Expansão Jesuíta. **Fonte:** LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. S. I. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. 10 v.: il., 25 cm. (Tomo IV).

1.3 BREVE HISTÓRICO DA ESCOLA PARA INDÍGENAS

Buscando apresentar este contexto histórico de forma fiel e reflexiva, procurei me basear, entre outros títulos, em alguns dos dez tomos da obra **História da Companhia de Jesus no Brasil**, elaborada pelo padre jesuíta e historiador Serafim Leite (1890-1969) que trabalhou as fontes primárias no Arquivo da Cia. de Jesus, em Roma, no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa e na Biblioteca e arquivo público de Évora, em Portugal, além de outros arquivos europeus de menor porte. Esses tomos reconstroem a trajetória da Companhia de Jesus em alguns estados do Brasil e, acima de tudo, a trajetória da construção educacional escolar levando à compreensão dos seus funcionamentos pedagógicos e curriculares. Além do trabalho de Serafim, citei trechos de minha monografia intitulada “Da escola para índios à escola indígena: o caso do Rio de Janeiro”, no curso de Pedagogia, concluído na Universidade do Estado do Rio de Janeiro no ano de 2007.

Em todo o tempo procuraremos dialogar com os autores como tentativa de reconstrução e retorno a um tempo onde se questiona a necessidade original de uma educação escolar.

De acordo com Serafim Leite (1938), o ensino existente no país oferecido, inicialmente, pelos jesuítas estava dividido em três modelos:

1. Escolas de ler, escrever, contar, cantar e tanger;

2. Colégios e

3. Seminários, sendo que nos Seminários admitiam-se, de preferência, os que se destinavam à carreira eclesiástica e a instrução era particular; enquanto que a admissão nos Colégios estava aberta, em princípio, a todos os filhos de portugueses e a instrução era pública e gratuita (LEITE, 1938:143). No entanto, o destaque aqui fica para o primeiro modelo de escola.

Estes modelos escolares possuíam currículos próprios e diferenciados. Parece óbvio afirmar isso. No entanto, para a época, era considerado um avanço intelectual com relevante destaque.

O Pe. Leonel Franca dedicou seus estudos ao que denominou de Método Pedagógico dos jesuítas. E ao longo desse e do próximo capítulo, destacaremos várias contribuições do valioso trabalho.

No processo de construção de um plano de estudos para as insituições de ensino jesuítas, cabe destaque para as ações de diferentes personagens. Dentre eles está o Pe. Nadal,

Reitor do Colégio de Messina, em Roma, no ano de 1551. Ele foi responsável por formular o tratado “de Studio Societatis Jesu”, onde se encara a organização completa dos estudos. Desde as classes de gramática até às faculdades superiores de caráter universitário”. (FRANCA, 1952:9).

Alguns anos se passaram e a continuação desse grande projeto pedagógico ficou por conta de Ledema, que foi Prefeito de Estudos Ideal. Ele teve por tarefa realizar a revisão e ampliação do programa de estudos do Colégio Romano. Mesmo com auxílio de vários colaboradores, não chegou a finalizar o seu “ De Ratione et Ordine Studiorum Collegii Romani”, que foi publicado no Monumenta Pedagogica.”

...devia servir de norma a todos os colégios da companhia. Concebida num plano grandioso e compreensivo, a obra não pôde infelizmente ser levada a termo por seu autor, colhido pela morte em 1575. Ainda assim, representa a maior contribuição individual na elaboração do Ratio definitivo de 1599. (FRANCA, 1952:13).

Como vimos nas descrições apresentadas, várias regras de estudos foram elaboradas e modificadas. Dessa forma, é possível afirmar que antes mesmo do método final dos jesuítas ser aprovado, os usos das normas que existiram foram aplicadas nos Seminários, Colégios e nas Escolas Elementares.

O Ratio Atque Institutio Studiorum Societatis Jesu foi finalizado depois de 40 anos de elaboração. Uma comissão composta por seis membros e selecionada pelo Pe. Aquaviva, no ano de 1584, que eram “...representantes das principais nações da Europa e das mais importantes Províncias da Ordem... João Azor, da Espanha; Gaspar Gonzales, de Portugal; Jacques Tirie, da França; Pedro Busen (Buys), da Áustria; Antonio Ghuse (Gusano), da Alemanha; Estevam Tucci, de Roma.” (FRANCA, 1952:19).

Leonel Franca nos informa que todos destacavam três horas por dia para os estudos, leitura, discussões e consultas sobre diversos documentos do acervo jesuíta. Depois, foram estabelecendo normas, costumes, “usos e relatórios das diferentes províncias...princípios disciplinares...todo o imenso material pedagógico que se acumulara em mais de 40 anos de experiência e que agora estava na fase de codificação definitiva”, (1952:19).

Numa espécie de gestação, nove meses com essa equipe se passaram e os trabalhos foram concluídos. Seguiu para leitura do Pe. Geral Aquaviva, dos seus assistentes e, por fim, por uma “...comissão de professores do Colégio Romano”. Como se não bastasse, os escritos

foram submetidos "...a um estudo crítico de toda a companhia". Na sequência, foi utilizado internamente, impresso e enviado em 1586 para todos os Provinciais.

Não se tratava apenas de um Projeto de Estudos utilizado oficialmente por mais de 200 anos nas instituições jesuíticas, mas segundo Franca, se tratou de "um código de leis", cujos documentos originários para sua formatação foram provenientes de diversas ações pedagógicas realizadas em diferentes nações.

Nações estas que já possuíam os jesuítas atuando firmemente. " Raro exemplo de uma ampla sistematização pedagógica em que a mais estrita unidade resultou harmoniosamente da mais variada colaboração." (FRANCA, 1952:23).

A seguir veremos algumas regras que foram utilizadas nas escolas para indígenas. Importante frisar que isso se deu antes mesmo da oficialização do método. Em seguida traremos alguns escritos do cotidiano dessas escolas.

Em meados do século XVI, muitas aldeias do Rio de Janeiro e da Bahia já possuíam as escolas para índios que funcionavam em taipas. Eram escolas de ler, escrever, contar, cantar e tanger onde o ensino era ministrado por missionários e não houve indícios de um professor indígena ter lecionado nesta instituição. (LEITE,1938). No tomo I dos escritos de Serafim Leite, encontramos como se dava a formação dos jesuítas que atuavam nas Escolas Elementares:

Entre os estudantes jesuítas havia duas categorias. Uns que se destinavam a letrados: professores e pregadores; outros, à conversão do gentio...Influía também o conhecimento da língua indígena, sendo em geral escolhidos, para o mister da conversão, os que a falavam melhor. Acabados os estudos de gramática, e às vezes durante eles, iam para as aldeias dos índios, aprendiam a língua e aplicavam-se a Teologia moral...LEITE, 1938:83).

Ainda nos estudos de LEITE (1938), encontramos informações sobre os primeiros professores jesuítas que lecionaram para os indígenas:

Na Baía,... o primeiro mestre-escola foi Vicente Rodrigues (1549), o primeiro professor de latim, António Blasques (1553, depois de 13 de Julho), o primeiro leitor de casos de consciência, Quirício Caxá (1565), o primeiro professor de Artes ou Filosofia. Gonçalo Leite (1572), e o primeiro lente de Teologia especulativa, Inácio Tolosa. (LEITE, 1938:85).

Mas, haveria realmente necessidade da existência de uma instituição escolar para povos que possuíam seus processos próprios de aprendizagem? Quais os objetivos reais dessa educação escolar? E já que era tão necessária, quem deveria ser o professor? Foram questões que ficaram no ar sem respostas, pois existia um não reconhecimento dos valores indígenas, uma negação da existência cultural de vários povos.

Estas indagações fizeram parte da trajetória de vários grupos indígenas, deixando marcas por muitas vezes amargas, tendo em vista que essa nova posição educacional não foi inserida de forma pacífica.

Sabemos que tudo que é imposto não é resultado de uma construção coletiva de ambas as partes, mas resulta dos desejos de um único grupo independente da reação e ação da outra parte. Isto se configura a partir das observações nas entrelinhas de como foi o currículo, a metodologia e a disciplina de que estas escolas para índios possuíam e se valiam.

Descreveremos um relato de Anchieta informando como era a escola na Aldeia de Piratininga (atual estado de São Paulo) no ano de 1554:

Aqui estamos presentes 12 da companhia, separados do convívio dos portugueses- naquela casa pobrezinha, feita de barro e pau, tendo palha como telhado. Pequena: 14 passos de comprimento e 10 de largura, a abrigar a escola, a enfermaria, o dormitório, o refeitório, a cozinha e a despensa. (MOTTA,2000:33).

Ainda em escritos do Padre Anchieta também podemos encontrar informações a respeito destas classes escolares relatada por ele de uma maneira um pouco cautelosa e preocupante, pois ele temia “ o crescimento dos nossos meninos, pois retornam aos exemplos dos pais...preocupação, porque eles voltam ao vômito dos antigos costumes”. (MOTTA, 2000:35).

Este texto mostra qual o valor atribuído à cultura indígena naquela época. Algo tão exageradamente etnocêntrico é qualificar as culturas de outros povos como se fossem “uma coisa suja, podre e intragável”.

Nas Aldeias da Bahia, passada a chegada de Mem de Sá, o movimento escolar e catequético aumentou grandemente, conforme alguns padres relatam em suas cartas: O número de alunos cresceu e, em 1559, escreveu o Governador a El rei D. Sebastião:

...há escolas de trezentos e sessenta moços, que já sabem ler e escrever...Nóbrega refere que, na Aldeia do Espírito Santo, eram 150. P. Melo diz que na mesma Aldeia, um ano depois a frequência era de trezentos. Por sua vez António Rodrigues refere que na do Bom Jesus de Tatuapara ,haverá na nossa escola 400 meninos. (LEITE,1938:25).

Parece que havia uma certa disputa entre as diferentes escolas elementares quanto ao número de frequentadores. Quanto maior o número, maior competência de seus instrutores.

Mas ao mesmo tempo, a escola de Piratininga era motivo de orgulho para Anchieta.

Na nossa escola de ler, escrever e cantar, tão bem conduzida pelo mestre António Rodrigues, existem 15 índios já batizados, 130 admitidos no catecismo e preparados para o batismo 36, de todas as idades e de ambos os sexos. O meu agrado é tamanho. Todos os domingos lhes celebramos a missa. (MOTTA,2000:35).

Observa-se que o objetivo declarado desta escola não era a aprendizagem do ABC, mas a catequização, a multiplicação de discípulos para a Companhia. Apesar de pessoas de todas as idades e sexos frequentarem estas escolas, a preferência era dada aos meninos indígenas pois em vários escritos encontra-se diretamente a palavra meninos.

Nóbrega tinha também os olhos postos nos meninos índios e deles esperava tirar bons discípulos. Mandou admitir, em 1557, vinte de 10 a 11 anos; ordenou que estudassem Gramática e queria enviar os melhores à Europa para voltarem depois homens de confiança, preparados condignamente em letras e virtudes. Mas para isso haviam de ficar lá muito tempo, acrescenta êle. (LEITE, 1938: 80).

Mas estas viagens não foram bem sucedidas, pois os meninos morriam durante a ida para a Europa, com os naufrágios, ou depois que lá chegavam por não se adaptarem às condições locais.

O cotidiano das Escolas elementares era caracterizado por catequese e adestramento, de forma que existiam horários próprios para tudo, menos para o direito de dizerem não às regras impostas.

Os jesuítas ensinam os filhos dos Índios a ler e escrever, cantar e ler português, que tomam bem e o falam com graça, e a ajudar às missas; desta maneira os fazem políticos e homens...o Visitador Cristóvão de Gouveia determinou, em 1586, que estas aulas, de manhã e de tarde, durassem cada uma hora e meia. (LEITE, 1938:26).

É perceptível que o cotidiano não era o mesmo em todas as Aldeias, pois cada uma apresentava sua especificidade de maneira que a autoridade jesuítica predominava.

Nas Aldeias, organizadas de modo estável, a distribuição quotidiana fazia-se assim, com ligeiras variantes:... Ao romper da manhã, tocava-se a campainha (substituindo-as mais tarde o sino) a chamar à missa. Juntavam-se os meninos à porta da Igreja ou dentro no altar-mor. Ajoelhavam-se, repartidos em dois coros iguais, geralmente os meninos a um lado, as meninas a outro. depois catecismo dialogado, a princípio na língua portuguesa e, mais tarde, também na tupi- guarani. Tomavam-se, para isso, as disposições necessárias...Acabada a doutrina, repetiam as invocações do princípio. Depois dum ligeiro almôço, começava a escola: ler, escrever, cantar e tocar instrumentos, conforme o jeito de cada um...Nalgumas Aldeias, a escola terminava de manhã com a Ladainha dos Santos, de tarde com a Salve- Rainha. E os meninos iam para suas casas. (LEITE, 1938: 26-27).

Uma metodologia aplicada com êxito na época era relativa ao uso da língua. Era considerada, de acordo com Leite, no Tomo I, um instrumento apto e próximo para a conquista das almas. Aqui está a razão porque os jesuítas tanto urgiram no Brasil o estudo de uma língua indígena, da família o tupi, que era compreendida em todo o litoral brasileiro, chamada, na época de Língua Geral e, hoje, conhecida, na Amazônia, pelo nome de Nheengatu.(LEITE,1938:28).

No início do período colonial, decidiu-se trazer 300 crianças de um orfanato em Portugal e fazer aquilo que os linguistas sabem hoje: que a melhor idade para um indivíduo aprender outras línguas é quando se é criança de pouca idade. Pois bem, essas crianças vieram para o país e foram postas juntamente com as crianças Tupinambás, no litoral da Bahia, para ensiná-los a falar português, mas, em menos de um mês, os pequenos órfãos portugueses já começavam a falar em Tupinambá e nenhum índio falava português. (LEITE, 1938: 28)

Os jesuítas usaram, inicialmente, a Língua Geral como língua de instrução e de catequese obrigando os índios de diferentes famílias linguísticas a adotarem essa língua, que acabou servindo de ponte para a portugalização.

Este ensino voltado para indígenas e revestido do significado da catequese possuía em sua grade curricular o ensino do alfabeto, a Gramática Portuguesa e, em consequência, a leitura e escrita, os números, as músicas sacras e a Cartilha portuguesa que explicava a doutrina Cristã. Foi um processo desagregador e destruidor das formas tradicionais de educação indígena. Em seu conjunto, estas atividades recebiam o nome de elementos ou “*Indorum pueros elementa docet.*”(LEITE, 1938:145).

De certa forma, as práticas educacionais jesuítas eram recheadas de disciplinamento e adestramento, entendendo-se o significado disciplina como sinônimo de castigos físicos e morais. Pôr em prática um currículo repleto de temas variados e em desacordo com a forma de vida indígena exigia uma metodologia diferenciada à base da imposição de poder e surras.

Inicialmente, quem cuidava desta tarefa eram os próprios jesuítas, tanto nos Colégios quanto nas Escolas Elementares, mas, após determinações de Santo Inácio, o açoitador não deveria ser mais um jesuíta e sim pessoas indicadas por eles, afim de não manchar o retrato imaculado dos membros da ordem.(LEITE, 1938: 86)

Leite descreve categoricamente alguns exemplos:

Não basta haver bons Professores. É mister a disciplina. Ora a disciplina colegial, no século XVI, era rigorosa... naquele tempo, além das repressões, reclusão ou privação de recreios, usavam-se os castigos corporais... o instrumento: uma vergasta fina em número regulado de antemão pela natureza da falta e em local onde não ferisse nem quebrasse osso, ao fundo das costas... e eram dos açoitadores, um para bater outro para segurar, mas Santo Inácio determinou que não fossem mais os jesuítas que batessem e sim pessoas de fora... (LEITE, 1938: 88).

De acordo com o autor, o cuidado que os índios tinham para com seus filhos se igualava ao nível do mímico, pois não havia nenhuma espécie de castigo físico e muito menos moral. Magalhães Gandavo descreve essa forma cultural de criação da seguinte forma: “*Todos criam seus filhos viciosamente...sem nenhuma maneira de castigo...*” (LEITE, 1938: 90).

Dessa forma, quando os Padres tinham que agir energeticamente contra os pequenos, os pais não gostavam e os afastavam da presença dessa educação baseada na força bruta, cujos frequentadores deveriam aprender debaixo de um adestramento, como se fossem animais selvagens que precisassem ser docilizados.

No entanto, Leonel Franca afirma que:

Os jesuítas não eram amigos dos castigos corporais. Não os suprimiram de todo, mas alistaram-se decididamente entre os que mais contribuíram para suavizar a disciplina...no dia solene da investidura, como símbolo da sua missão disciplinadora, recebia oficialmente o professor um chicote.(FRANCA, 1952:60).

Sendo assim, a qual informação podemos dar créditos? Receberiam mesmo os jesuítas chicotes? E para qual finalidade? Será que Franca não se deixou ir além nestas questões de disciplinas ou tentou suavizar o lado castigador dos jesuítas?

Uma consequência dessas ações ocorre entre os Chiquitanos da Bolívia. A ideia de apanhar pelo amor foi internalizada a ponto de nomearem o chicote Professor Pedro Moreno “que saca lo malo y pone lo bueno”. (FREIRE, 2010).

Em uma crônica de Freire (2010) encontramos a informação que Harald Thun pesquisou o Manuscrito Gülich, que é uma enciclopédia do cotidiano das Reduções em que jurídico paternal dos religiosos até os castigos corporais designados aos índios.

Nesta pesquisa, conta Freire (2010), Thun contrapôs os dados da enciclopédia com informações de jesuítas do século XVIII, entre eles Antônio Sepp, que justifica a “paudagogia dos missionários”. Dizia o jesuíta:

É preciso instigar os índios com palavras e até com o chicote; um índio chicoteia o outro por ordem do missionário, como faz o professor com o aluno, de tal sorte que a pessoa castigada jamais se queixa nem dá o menor sinal de impaciência; ao contrário, depois de receberem os açoites, procuram o padre, beijam a sua mão e dizem: “Senhor Padre, aguyó beté yebis, que quer dizer: agradeço mil vezes as chicotadas que me corrigiram e me fizeram aprender a ter juízo.(FREIRE, 2010:2).

A inserção dos jesuítas no processo histórico do país vai além do ensino público religioso e básico para crianças indígenas. Não seria incorreto dizer, com ajuda de Foucault (2004), que está interligada à eficiência da acumulação primitiva de um tipo de capital. Por isso, foi preciso o uso de técnicas de “docilização”, “domesticação”, “disciplinamento” e “doutrina” sobre os indígenas que, de certa forma, atrapalhavam a progressiva invasão colonizadora.

No entanto, entendemos que, depois deste “disciplinamento”, o corpo adquire um “doutrinação”, pois aquelas que antes eram somente regras a serem seguidas, acabam ficando tão internalizadas e introjetadas, que passam a vigorar como forma de vida dos indivíduos, quase como se fizessem parte de sua natureza. Abordaremos esta questão com mais detalhes no tópico 3.1.

A história revela que a educação escolar jesuíta para os indígenas se apresentou como um instrumento utilizado para tornar a força de trabalho deles apta para a produção nos termos da economia local.

Enquanto as crianças foram “sequestradas” (GAMBINI,1988) de suas famílias para as escolas, os pais não estariam impedidos de trabalhar por causa do cuidado com os filhos, tendo em vista que os adultos também participavam de ensinamentos básicos relacionados aos trabalhos agrícolas e ofícios artesanais.(FREIRE, 2004)

Essa foi a lógica do pensamento jesuíta, mas a realidade foi outra. De acordo com Leite (1938), os pais recorriam aos padres para que suas crianças fossem devolvidas e quando isso não acontecia, os mesmos fugiam dos aldeamentos jesuíticos que tinham a função de verdadeiros depósitos de mão de obra para trabalho compulsório.

Esses fatos se repetiram por mais de 200 anos, sob a égide dos jesuítas e por outros quase 150 anos nas mãos dos Capuchinhos e de outras missões. Uma das conclusões que podemos indicar é que os métodos utilizados nessa escola para índios desconheceu as formas de saberes históricos e educacionais que os povos indígenas possuíam discriminando as etnias, as identidades, suas línguas, seus processos próprios de aprendizagem e suas pedagogias da oralidade, revelando-se como um processo dizimador de culturas e ethos dessas populações.

Talvez seja pelo motivo abordado acima. Os povos indígenas sempre tiveram seus arquitetos, engenheiros, professores e sábios, no entanto, ainda hoje lhes são negados esses reconhecimentos.

Dessa forma, na sua atividade pedagógica, a escola criada pelos jesuítas na colônia do Brasil, ignorou as línguas indígenas, não levou em conta os saberes históricos e educacionais que esses povos possuíam, os processos próprios de aprendizagem, isto é, a maneira que eles tinham de ensinar e aprender a partir da oralidade, transmitida pelas mais variadas línguas e sem a escrita alfabética.

Ocorrendo, assim, uma discriminação das etnias, das identidades e das culturas que durante este processo foram dizimadas assim como as almas destes povos. Assim, podemos

afirmar que o período jesuítico representou uma educação religiosa para índios usando como língua de instrução e catequese a Língua Geral que era de base indígena.

Depois dessa breve explanação, nos questionamos até que ponto foram cumpridos os objetivos de ensinar a ler, escrever, catequizar e capacitar para o trabalho? São indagações que não podem se esgotar e muito menos serem refletidas apenas para aquela época, pois trata-se de história e a história é viva.

CAPÍTULO 2: O TEATRO E OS INDÍGENAS NOS SÉCULOS XVI E XVII

Além do rio, andavam muitos deles dançando e folgando uns diante dos outros, sem se tomarem pelas mãos...Diogo Dias...levou consigo um gaiteiro nosso...e meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam e riam... (GUEDES, 1998:53).

O trecho acima encontra-se na carta do “descobrimento” de Pero Vaz de Caminha. Carlos Moura (2000), afirma que o teatro chega à terras brasileiras dentro das naus da armada de Cabral. Explica, ainda, que o termo “gracioso” é o mesmo que ator cômico e que a presença deste personagem entre os indígenas se deu por várias vezes.



Figura 5- Tocador de gaita de fole. **Fonte:** MOURA, Carlos Francisco. *Teatro a bordo de naus portuguesas nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII* Rio de Janeiro: Instituto Luso-Brasileiro de História- Liceu Literário Português, 2000. P.24

Pedro Álvares observou o quanto Dias alegrava os índios com suas exibições e ordenou outras vezes que ele fosse ter com eles:

O capitão mandou a dois degredados e a Diogo Dias que fossem lá na aldeia (e a outras, se houvessem novas delas) e que, em toda a maneira, não viessem dormir às naus, ainda que eles os mandassem. E assim se foram. (GUEDES, 1998:56).

Podemos observar que a presença destes portugueses em meio aos índios não era apenas para risos e festas, mas também, como aponta Guedes, para levar “papagaios verdes e outras aves” para as naus. Seriam estes presentes ou as primeiras explorações de espécies da fauna brasileira?

Pela “ingenuidade de seus instintos”ficariam por um momento presos pela música e pela cor que os levaria, por sua luminosidade e musicalidade, a compreender a quem deveriam realmente admirar e venerar. (NEVES: 1978:76).

Moura (2000:26) explica que depois destas manifestações nas aldeias, outras se deram dentro das naus portuguesas que aportaram no Brasil entre os séculos XVI e XVII. Cada representação se diferenciava pela presença dos tripulantes que ficariam na terra conquistada. Se tivessem missionários a bordo, só havia recitações de “cantos líricos” ou “poesias sacras”. Mas se não houvesse nenhum jesuíta presente, os marinheiros encenavam diversos tipos de “comédias” e algumas delas com teor “profano”.

Esse relacionamento não logrou grande êxito e foi endurecido com o passar de alguns anos e, principalmente, com o estabelecimento das “guerras santas”, que já foram detalhadas no capítulo anterior. Abençoadas pela Igreja e pelo Estado, eram justificadas pela convicção colonialista de que os índios, por não recuarem e se submeterem ao regime escravista português, foram considerados “bárbaros e inimigos da civilização cristã”. (HOORNAERT, 1977: 212).

A presença desse teatro entre os indígenas era possível até mesmo nos momentos em que ocorriam os sermões:

Os relatos históricos nos fazem supor que o sermão era antes de mais nada um espetáculo impressionante, onde entravam recursos os mais variados da expressão corporal...o nível da comunicação não se situa pois na audição da palavra...mas sim na impressão global causada pelo pregador como num teatro...também nas igrejas já estabelecidas das cidades litorâneas brasileiras o sermão funcionava como num teatro. (HOORNAERT, 1977:330).

Essas considerações nos fazem compreender o quanto “as expressões corporais e a impressão global” de tudo que compunha o cenário dos sermões, atraíam os observadores indígenas.



Figura 6- representação da Primeira Missa. **Fonte:**www.infoescola.com.br

Em uma breve análise do quadro “a primeira missa” (evento ocorrido no dia 26 de abril de 1500, em Coroa Vermelha, sul do atual estado da Bahia e celebrada pelo Frei Henrique de Coimbra). Podemos perceber o quanto a cena se faz emblemática, não no que diz respeito ao ato da realização de um momento religioso, mas aos indígenas que, neste momento, são a plateia. Ainda não são os atores principais, não sabem reproduzir ou encenar cada parte necessária para que se concretize aquele espetáculo.

Temos que rememorar que, como vimos no primeiro capítulo, os primeiros responsáveis pelo uso dessa estratégia foram os Franciscanos, tendo em vista que os primeiros jesuítas aportaram anos mais tarde. A seguir, veremos, por Neves, uma análise da Primeira Missa:

Se é evidente a representação “teatral” de tais procedimentos, é fundamental lembrar que para a simbologia da época a cruz não é o símbolo da cruz, é a cruz mesma...o sinal de algo maior, um sinal de santidade;...a cruz fincada quer dizer que a terra é efetivamente cristã (Fé e Império não são distintos, reafirmamos) e a cruz foi efetivamente plantada...e ela vai lavrar a terra brasileira, que é um campo inculto no qual se plantou a civilização...”o povo” que nela habita...será lavrado (esculpido) pelos que alcançaram a cruz...exibindo a superioridade. (NEVES, 1978:77-8).

A presença jesuíta representou um marco para o uso do instrumento teatro. Ele deixou de ter um cunho somente religioso para ganhar o porte doutrinário e evangelizador. Os atores e cantores passam a ser os próprios indígenas. As indumentárias não são mais as batas finas e brancas. Mas sim as tangas, plumárias e pertences dos indígenas.

Nas páginas que seguem, veremos mais detalhes sobre o que foi e a representatividade desse teatro jesuíta no espaço escolar e fora dele. Importante frisar que um recurso facilitador para propagação desse instrumento foram os aldeamentos.

2.1: O TEATRO DE ANCHIETA E A MEMÓRIA VICENTINA

Para principiar nossa incursão no teatro jesuíta, destacaremos os escritos de Paulo Suess, dos padres Serafim Leite, Viotti e Cardoso.

Abaixo, Suess (2009:31) relata algumas ações dos observadores jesuítas. Diz que a “música e festividade litúrgica” foram motivos de “fascinação dos índios.” E isso foi sempre perceptível entre os “inacianos.” Ao ponto de acontecer que a chegada dos missionários nas aldeias eram “precedidas por uma procissão, com canções e danças das crianças.”Facilitando assim, a “aceitação da mensagem”.

Eis um relato entre Nóbrega e Simão Rodrigues encontrado, por Suess, no livro “Carta dos Primeiros jesuítas no Brasil”, organizado por Serafim Leite.

Tivemos missa cantada com diácono e subdiácono: eu disse missa, e o Pe. Navarro a epístola, outro o evangelho, Leonardo Nunez e outro clérigo com leigos de boas vozes regiam o coro. Fizemos procissão com grande música, a que respondiam as trombetas. Ficaram os índios espantados de tal maneira, que depois pediam ao Pe. Navarro que lhes cantasse así como na procissão fazia. Outra procissão se fez dia de Corpus Christi mui solemne, em que jugou toda a artelharia que estava na cerca, as ruas muito enramadas, ouve danças e invenções à maneira de Portugal. (LEITE, 1956: 129).

Essas procissões eram atividades frequentemente utilizadas pelos jesuítas. Podemos dizer que foram verdadeiros chamarizes e artificios utilizados para a captura dos indígenas. Aos poucos, esse recurso foi sendo introduzido na escola elementar. Veremos esta fase com mais detalhes no tópico 2.2, que trata do teatro como instrumento pedagógico. Por ora, vamos compreender melhor as memórias desse recurso pedagógico.

O início das encenações teatrais se confunde com a chegada na Bahia, em 1553, do ainda irmão Joseph de Anchieta, com seus poucos 19 anos, formado em Letras, um brilhante aluno de destaque da Companhia quando passou a fazer parte de seus quadros. Nesta época, conheceu, além de enfermidades que permaneceram até a morte no ano de 1597 em Coimbra, diversas obras literárias, dentre elas as peças e os autos do mestre Gil Vicente e de sua escola. Outras, ele conheceu em Portugal e no Brasil. (VIOTTI, 1984 e CARDOSO, 1977).

Suess (2009:25) retoma algumas literaturas e nos esclarece que a vinda de Anchieta para as praias da Bahia foi um caso peculiar. Pero Rodrigues, considerado o 1º biógrafo do padre, detalha como foi este momento:

Sua vinda a estas partes se azou desta maneira. Sucedeu cair em uma grave enfermidade, em que foi curado com a caridade e diligência que a companhia em toda parte costuma; mas o doente não alcançava perfeita saúde, pelo que andava mui desconsolado, cuidando que não tinha forças para continuar com os ministérios da companhia [...] depois, por conselho dos médicos, pareceu ao superior mandá-lo a esta terra que havia fama ser mais sadia por causa dos mantimentos leves e dos ares benignos. (RODRIGUES, 1978: 28).

Nóbrega e Anchieta tiveram papéis diferentes na tentativa salvacionista das almas indígenas. Suess (2009), aponta que Nóbrega era organizado e conhecedor das leis, enquanto que Anchieta se valeu das artes e conhecimentos das culturas como principal estratégia para o “aportuguesamento.”

Não devemos esquecer que ambos possuíam vários colaboradores nessa batalha pela fé. Mas como os dois foram considerados líderes de suas épocas, os relatos históricos dão maior destaque aos feitos deles dois.

Alguns escritos acadêmicos que pesquisamos apresentam certas dúvidas no que diz respeito à fonte artística estudada por Anchieta. Uns dizem que era homem de grande inteligência e que por si só elaborou o teatro no Brasil. Outros afirmam que Gil Vicente foi sua grande inspiração enquanto esteve na Europa. Porém, “não desenvolveu o espírito crítico frente a sociedade feudal.” (SUESS, 2009: 39). Mas escolheu outros alvos para combater.

O fato é que a metodologia teatral inserida por Anchieta e equipe, no Brasil, de nada se igualava ao anterior às suas práticas.

De Gil Vicente, que era um observador crítico da sociedade feudal, Anchieta aprendeu a arte dos “autos”. O alvo denunciatório do teatro anchietano é a cultura indígena. Santos e demônios são recategorizados por Anchieta na religião indígena. (SUESS, 2009:24).

Gil Vicente (1465-1536?), de local (Espanha ou Portugal), e data de nascimentos incertos, mas com representativo reconhecimento de suas obras, é considerado o fundador do teatro português, um autor de transição entre a Idade Média e o Renascimento. Spina (1975: 21) afirma que houve uma mudança teatral da época quebrando a “estética dos olhos e do ouvido, para impor uma estética da reflexão”.

O homem passou a ser o tema fundamental em suas peças e não mais o vislumbre dos cenários ou apenas momentos de lazer para os espectadores. Os diálogos em primeiro plano,

as sátiras, a identificação do autor em algum personagem e a participação do público foram as grandes marcas deste teatro popular vicentino.

Tendo sido sua primeira representação, em 1502, para D. Maria, doente por causa do nascimento do infante D. João, ficou conhecido por Monólogo da Visitação. O idioma utilizado foi o espanhol, pois se tratava da imitação do Auto del repelón de Juan del Encina. Fazendo deste momento, segundo Spina, o da criação do teatro português.

Portanto, Anchieta adquiriu, na escola vicentina, o gosto pelo teatro e, de acordo com o Padre Cardoso (1977:17), muitas obras dele são características das de Gil Vicente. No decorrer da dissertação, trataremos dessas características e de outros pontos do teatro de Anchieta.

Por ora, graças a este e outros indícios, sabemos que o teatro já havia se instituído nas escolas elementares e nos colégios. Assim, Anchieta pode ser um dos nomes mais importantes do desenvolvimento desse instrumento, no entanto, contemporâneos seus merecem, segundo Leite (1938), ser lembrados: “Aleixo Antônio, Manuel do Couto, Luiz Figueira, Jerônimo da Gama, Gabriel Malagrida, Luiz de Mesquita, Julião Xavier”. E outros possíveis que a história ainda revelará.

O fato é que apenas dois anos da chegada de Anchieta, ensinando latim aos estudantes jesuítas, primeiras letras aos filhos dos índios e portugueses e aprendendo os usos da língua Tupi escreveu a **Arte da Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil** ou como é mais conhecida, **A Gramática Tupi**, que foi levada, por Nóbrega, para a Bahia em 1556.

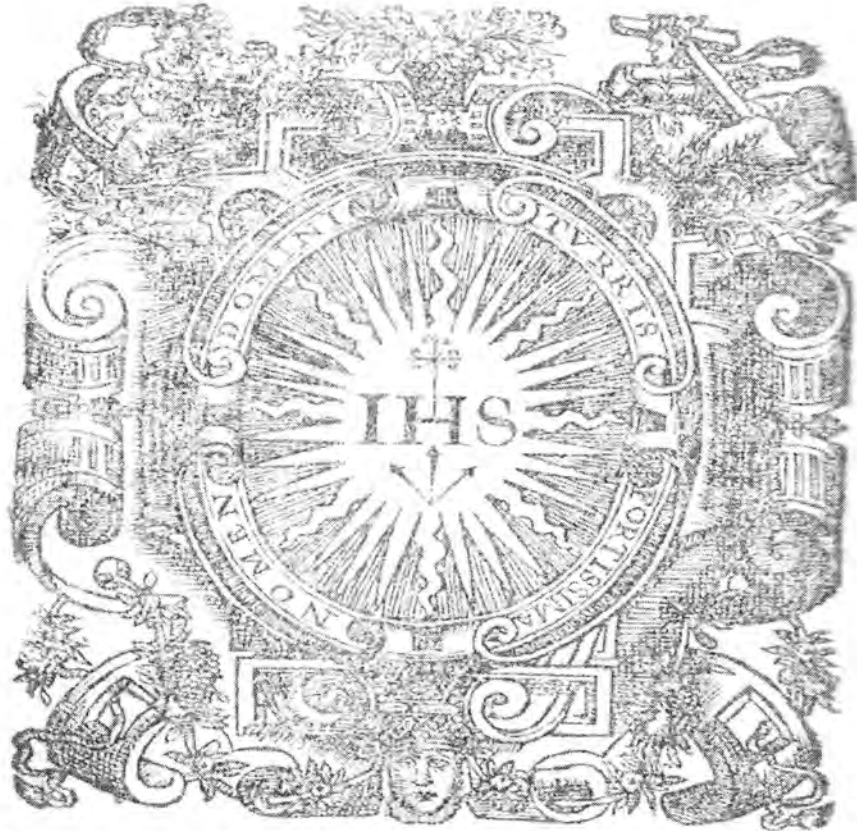
De acordo com informações de Viotti (1984:14), a partir dos conhecimentos em Tupi “...traduziu um Catecismo, compôs nela o Diálogo da Fé e diversas outras Instruções.”

Os espetáculos eram representados em momentos e lugares específicos e para públicos determinados. No entanto, seus primeiros atores indígenas recebiam, costumeiramente, papéis que combatiam as culturas ameríndias e procuravam apagar suas línguas e suas memórias.

As visitas de novos cristãos...reiterava as possibilidades de representação “teatral” invertendo o que realmente acontecia: eram os “índios” que estavam sendo visitados mas a eles não se prestavam honras- eram ou estranhos e pitorescos artista ou encenadores de uma peculiar cerimônia cristã que causava espanto e admiração aos visitantes. (NEVES, 1978: 139).

ARTE DE GRAM-
MATICA DA LINGOA
mais vsada na costa do Brasil.

pelo padre Ioseph de Anchieta da Companhia de
I E S V.



Com licença do Ordinario & do Preposito geral
da Companhia de I E S V.
Em Coimbra per Antonio de Mariz. 1595.

A obra do Padre José de Anchieta figura entre as mais representativas
para os estudos linguísticos. Na imagem, a 1ª edição da obra.
José de Anchieta, *Arte de Grammatica da lingua mais
usada na costa do Brasil*. Padre Joseph de Anchieta.
Em Coimbra [Portugal] Per Antonio de Mariz. 1595. Folha de Rosto.
Fundação Biblioteca Nacional - Brasil.

Figura 7 - Arte da Gramática de Anchieta: **Fonte:** HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P.288

2.2: O INSTRUMENTO PEDAGÓGICO “TEATRO”

Os abusos correntes não levaram, porém, os jesuítas a abrir mão de um instrumento educativo de primeiro valor. O teatro escolar foi regulamentado severamente mas introduzido no Ratio. As suas vantagens formativas já as enumerou Bacon, num trecho em que, precisamente, se refere como encômios, à pedagogia dos jesuítas. As declamações teatrais, diz o autor do novum organon, “fortalecem a memória, educam a voz, apuram a dição, aprimoram os gestos e as atitudes, inspiram a confiança e o domínio de si...(FRANCA, 1952: 72).

O que descrevemos diz respeito a uma semioficialização do teatro dos jesuítas em suas instituições de ensino, tendo em vista que ele desempenhava um “importante papel na Renascença”. Apesar do teor provocativo, em algumas colônias, que alguns colégios estavam dando aos seus autos, chegou-se até a pensar na possibilidade de retirá-lo da grade escolar. No entanto, após reformulações, ocorreram as determinações citadas inicialmente.

Extra oficialmente, o uso do Ratio Studiorum esteve presente nas Escolas Elementares. Em todo o quadro apresentado das regras para as escolas elementares no capítulo anterior, observamos a ratificação dele no uso do teatro. Isso para que os indígenas pudessem alcançar o “auto-controle e a harmonia dos apetites individuais”.

Além destes, trazia os objetivos específicos que a educação deveria ser capaz de fazer seus alunos “mais homens” e “subordinados livres”. E que, para isso, injetaria em suas vidas três faculdades: memória, vontade e inteligência. (HANSEN, 2000:25).

Além disso, os objetivos do teatro do século XVI não eram os mesmos dos atuais. Vejamos o que relata Serafim Leite (1938: 297):

O teatro da Companhia, com escopo essencialmente humano e progressivo, nos seus começos divertia, entretinha e ensinava o índio, com elementos tirados da vida brasileira de então, anhangas, plumagens, expressões tupis, certamente a primeira manifestação do teatro brasileiro.

Depois desta época, os atores foram “alunos brancos, mamelucos, pardos e dispunham de auditórios maiores” e os objetivos foram estritamente de “preparação para a vida pública” ensinando os “bons costumes e os princípios sólidos” estabelecidos pela Companhia.

Os momentos em que aconteciam os “Diálogos, Tragédias, Comédias, Autos ou peças” eram os referentes às festas de recepção de Padres e autoridades locais ou estrangeiras, encerramento de ano letivo, distribuição de prêmios ou ainda em inaugurações de Colégios,

idades ou igrejas. E, dessa forma, os lugares das apresentações eram relativos aos acolhidos pelos eventos listados acima, fossem eles, colégios, praças públicas, salas de aula, igrejas, entre outros.

Recitavam-se, inicialmente em tupi, português e castelhano os versos, prosas, músicas com uso de instrumentos, orações eloquentes e, principalmente, encenavam-se autos e peças feitas pelos jesuítas.

Em 1585, Aquaviva concede ao Provincial do Brasil que os Diálogos se representem em vernáculo, mas as Tragédias e Comédias como “coisas mais escolásticas e graves” devem ser em latim. (LEITE, 1938:601).

Atentemos para o ano em que Aquaviva se pronunciou a despeito de novas regras, 1585. Portanto, 40 anos depois da chegada dos jesuítas, das escritas de diálogos e tragédias no idioma que os autores desejassem.

Não se trata apenas de quatro décadas que se passaram, mas de produções carregadas de ideologias doutrinárias que foram aplicadas sem nenhuma contra-indicação. No capítulo 3, refletiremos um pouco mais sobre o uso dessas ideologias.

Finalmente, em janeiro de 1599, o Ratio é oficializado para ser utilizado nas Escolas Elementares, Colégios e Seminários administrados pelos jesuítas. Uma amostra do conteúdo já foi vista no capítulo anterior. O destaque que faremos está descrito nas regras do Reitor, ou seja, nas normas que seria de sua responsabilidade observar:

13. Tragédias e comédias- O assunto das tragédias e comédias que convém sejam raras e só em língua latina, deve ser sagrado e piedoso; nada de haver nos entreatos que não seja em Latim e conveniente; personagens e hábitos femininos são proibidos. (FRANCA, 1952:135).

Observemos o seguinte: as regras de 1585 incluíam os diálogos. De 1599 em diante, só houve normas para Tragédias e comédias. Neste caso, nos cabe os seguintes questionamentos: Por que não houve regras para Autos, Cânticos e Sermões? E por que os diálogos saíram das normatizações do Ratio? Será que os jesuítas construíram Autos, Diálogos, Cânticos e Sermões para driblar as determinações do próprio Ratio?

Talvez encontremos respostas nas palavras do Pe. Anchieta em uma de suas numerosas cartas:

...Que nenhum ou certamente muito pouco fruto se pode colher deles [isto é, dos índios], se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência. (ANCHIETA, 1554:76).

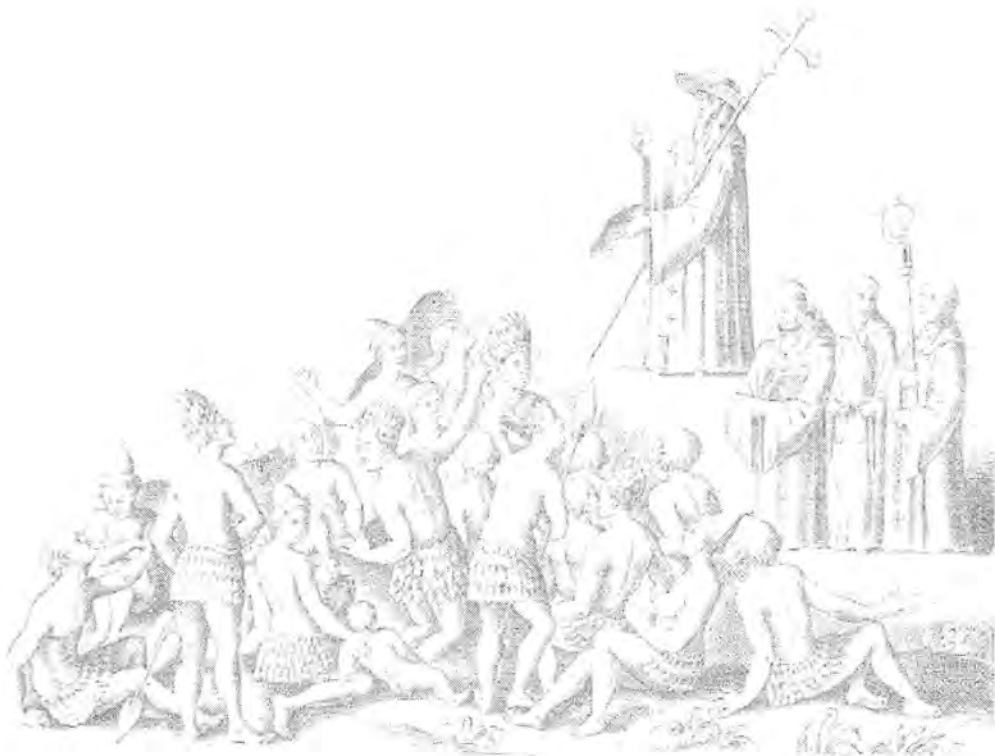


Figura 8 - Índigenas e jesuítas. **Fonte :** Sues Paul; Melià, Bartolomeu; Beozzo, José Oscar; Prezia, Benedito; Chamorro, Graciela; Langer, Protásio. *Conversão dos Cativos. Povos indígenas e missão jesuíta*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, 144. Tradução parcial Leszek Lech Antoni.P.32

2.3: AS LINGUAGENS TEATRAIS JESUÍTAS NOS SÉCULOS XVI E XVII

Todo este gentio desta costa, que também se derrama mais de 200 léguas pelo sertão, e os mesmos Carijós que pelo sertão chegam até às serras do Peru, têm uma mesma língua que é grandíssimo bem para a sua conversão. (SUESS, 2009:26-7).

As palavras iniciais da citação pertencem a Anchieta e estão registradas no livro “Breve informação do Brasil”, de 1584. Nestas palavras destacamos, pelo menos, quatro momentos preocupantes para o padre e, por que não dizer, para os demais representantes da Companhia. São os seguintes:

- Identificação de uma língua comum entre os “gentios”;
- Localização de acesso a estes povos;
- Apontar um facilitador para conversão dos mesmos;
- Produzir um registro escrito dessas línguas para servir como guia de bolso aos próximos missionários e outras gerações.

Não se podia iniciar uma empreitada de grande porte, como foram as tentativas de conversão, sem ter as respostas para os pontos levantados acima. Afinal de contas, Nóbrega e Anchieta sabiam que a cultura dos Tupi “representava a humanidade sem graça.” Sendo os jesuítas “guerreiros contra o diabo e a carne”.(SUESS,2009).

Freire (2004:57), afirma que “...a língua brasílica, o nome dado pelos jesuítas à língua Tupinambá, usada na catequese pelos jesuítas em todo o litoral brasileiro desde o século XVI.”

Mas aprender esta língua não era tão fácil quanto parece. Segundo Suess (2009: 16,23-8), Nóbrega era gago e essa pode ser uma das razões para nunca ter aprendido o Tupi. Por isso, precisava da ajuda de interlocutores, como, por exemplo, Diogo Álvares Correia, o Caramuru, que por volta de 1510, chegou à Bahia e tornou-se o tradutor das primeiras orações. Pero Corrêa e Manuel de Chaves, “homens antigos na terra e línguas”. Depois disso a “doutrina na língua do Brasil” foi ensinada aos mestiços, filhos e filhas dos portugueses e aos escravos da terra. Por outro lado, Anchieta se valeu do uso de colaboradores nos estudos da língua e cultura Tupi. Pudemos observar essa qualidade do padre no tópico 2.1.

De acordo com Neves (1978:92-3), essa “conquista do saber indígena” se dava na tarefa de conquistar o “chefe” e este era o “pagé (feiticeiro)”. Para eles, o pagé detinha o saber do grupo a ser dominado e reduzido. E se ele fosse “desmascarado”, todos os demais

indígenas dariam crédito de confiança aos jesuítas e, com isso, a batalha estava ganha. Segue um Relato de Nóbrega quando se encontrou com um pagé:

Trabalhei, vendo tão grande blasfêmia, por ajuntar toda a aldeia em altas vozes aos quais desenganei e contradisse o que ele (o “feiticeiro”) dizia, por muito espaço de tempo,...(Nóbrega, cartas do Brasil, carta ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro [Coimbra], de Salvador, 10 de agosto de 1549, p.56). (NEVES, 1978:93).

Freire (2004) nos informa que, anos mais tarde, nas conquistas das terras amazônicas, os padres declaravam abertamente suas posições acerca das línguas indígenas. Isso porque a diversidade linguística dessa região era enorme e precisava ser vencida. Mas para isso não poderiam ser utilizadas. A utilização de uma outra língua era necessária para que eles alcançassem “*disciplina para força de trabalho indígena através da catequese.*”

O próprio padre Antônio Vieira, em seu “Sermão do Espírito Santo”, pregado em São Luís do Maranhão na véspera de uma viagem ao Amazonas, usou um sem-número de adjetivos para desqualificá-las, tratando-as de línguas “bárbaras”, “incompreensíveis”, “desarticuladas”, “embrulhadas”, “hórridas”, “irracionais”, “escuras”...(FREIRE, 2004:51-2).

Esse foi considerado um dos motivos para criação da língua geral como língua de contato e “criação de uma nova comunidade de fala.”Vieira foi o responsável pela “pacificação”, em 1658, dos “Mamainá, Aruan, Anajá, Mapuá, Sacaca, Guajará, Pixipixi e outros.” As línguas faladas por eles eram classificadas por “Nheengaibas”, o que quer dizer “língua má ou fala incompreensível.” Mas o êxito na pacificação só foi alcançado graças aos intérpretes indígenas desqualificados por ele. A nós cabe a seguinte reflexão: O que levava os indígenas a se tornarem intérpretes? Acreditamos que não foram trocas de favores, mas possíveis imposições.

É importante lembrarmos que estas foram as línguas utilizadas nas diferentes formas teatrais nos séculos XVI e XVII dentro dos aldeamentos. Os Autos, Diálogos, Sermões e Cânticos foram escritos, em sua grande maioria, utilizando a língua Tupi ou a Língua de contato, Espanhol e Português. Havia alguns Cânticos em Latim entoados por meninos índios.

Lévi Strauss (de acordo com Suess, 2009) e as leituras em Neves (1978), nos advertem que o uso do Tupi e, depois, da língua geral não foram “inocentes” e nem mesmo uma

“demonstração de profundo respeito” às culturas e tradições indígenas. Mas sim de ter como função primária a facilitação da servidão.

O aprendizado da língua Tupi se dava entre os jesuítas com auxílio de intérprete cívico e dos meninos e homens indígenas. Atividade que ocorria nos horários escolares e nas reuniões noturnas. Dessa forma, muitos escritos foram traduzidos do Latim para o Tupi.

GAMBINI (1998:198), nos informa, que “Nóbrega mandou traduzir, entre outros, os Dez Mandamentos, a Criação e a Encarnação e o Inferno.” E estes chegavam através dos meninos indígenas que eram enviados pelos padres para pregar aos adultos.

Ficamos com as considerações de Neves (1978), no que diz respeito aos objetivos da conversão. Que não se tratou de “substituir religiões” ou “apresentar uma nova”, mas...

Um trabalho de de-culturação que não pode deixar de fora quase nenhum aspecto da cultura dos que atinge, pois deve aculturá-los progressiva e seguramente na totalidade dos elementos do que servia a civilização. (NEVES, 1978:141).

É por estes motivos que nos propomos, no capítulo seguinte, *escovar a contrapelo* o uso dos “corpos subordinados livres” dos indígenas, os lugares de memória das encenações e a pedagogia do Auto de São Lourenço que consideramos como um dos mais representativos para o teatro da época.

CAPÍTULO 3: BREVE MEMÓRIA E HISTÓRIA DO AUTO DE SÃO LOURENÇO

No Rio de Janeiro, o Auto de São Lourenço foi encenado em Niterói, na Aldeia de São Lourenço em dez de agosto de 1587. A composição do Auto de São Lourenço se dá em 5 atos e foi escrito em três línguas faladas na época: Português, Castelhana e Tupi. Mesmo assim, apenas no ato 3 estão presentes as 3 línguas. O primeiro e o quarto ato foram escritos em Português e Castelhana. O segundo e o quinto apresentam-se em Português e Tupi.

Qual foi a real participação dos índios na formulação e na montagem do Auto de São Lourenço? Como obter a visão dos índios sobre o teatro jesuíta sem fazer aquilo que Benjamin chamava de fazer a história a contrapelo? Essa história a contrapelo é a história contada pelos vencidos, é o momento em que as vozes que permaneceram no processo de emudecimento histórico têm a oportunidade de virem à tona e mostrarem sua versão.

Faz-se necessário compreendermos o que significavam os *autos*: Moura (2000:70), utilizando palavras do Frei Domingos Vieira, explica que a palavra Auto “é a forma racional da literatura dramática portuguesa, correspondente aos Mistérios e Moralidades francesas e inglesas do século XV.”

Um dos autos mais representativos foi o Auto da Pregação Universal de 1561, que sofreu adaptações e foi encenado com o nome de São Vicente e São Lourenço como é mais conhecido, tendo sido encomendado por Manuel da Nóbrega. Como dissemos no início, foi encenado no Rio de Janeiro em 1587. De acordo com Cardoso (1977), os alunos que fizeram parte dessa apresentação eram todos do Rio e não cita se eram indígenas ou não indígenas. No tópico 3.1 traremos detalhes sobre essa apresentação.

Da mesma forma que Anchieta possuía narrativas para elaborar seus Diálogos, Autos ou peças, os indígenas também possuíam e mais desenvolvida sua arte de narrar. O padre poderia ter suas experiências de viagens, lugares e leituras, mas aos índios pertenciam as experiências e as vivências adquiridas do universo das bibliotecas vivas que eram os mais velhos, outras formas foram os cânticos sagrados e a observação frequente.

Os indígenas não chegaram ao Brasil dentro de naus, mas aqui já estavam “enraizados” (HALL, 2003). Como vimos no capítulo 1, eles possuíam suas próprias formas do fazer artístico. E por isso mesmo eram absolutamente capazes de contribuir com qualquer montagem teatral que quisessem, bastando para isso um convite.

Hansen (2000:25) afirma que no:

...século XVI, os jesuítas passaram a definir a representação em geral como *Theatrum Sacrum*, Teatro Sacro ou encenação da sacralidade da teologia-política que reativa a eloquência dos antigos autores pagãos e dos padres e doutores da igreja patristica e escolástica como modelo oral...

O mesmo Hansen (2000:30,31) denomina de “civilização pela palavra” o uso da divulgação católica da retórica no que tange o ensino das técnicas, das artes e das letras em geral. Um dos métodos utilizados para o sucesso da retórica foi a “pronuntiatio”, a declamação, aprendendo a acompanhá-la de gestos corporais que também faziam parte da “*actio*” retórica. Dessa forma, tornou-se fundamental a difusão do teatro nos colégios da Companhia.

A autoria do Auto de São Lourenço vem sendo posta em dúvida, porque não se sabe se foi integralmente elaborada por Anchieta ou se a sua autoria foi dividida com Manuel do Couto, devido à caligrafia diferenciada e de diferentes letras que aparecem no caderno manuscrito de Anchieta que foi ordenado padre no ano de 1567. Mais à frente dedicaremos um capítulo à análise deste Auto e a importância da escrita em línguas diferentes, discutindo as razões do uso de cada língua em contextos diferenciados.

Serafim Leite (1938) aponta que Ferdinand Wolf observava que os índios já “...possuíam talento e uma predisposição para o movimento oratório e para a música”. Além disso, há registros, embora posteriores, atribuídos aos índios de danças como a do “Poracé, Dabucuri, Varaquidrã”, entre outras, e canções tupi, como a descrita abaixo, que foi registrada por “Barbosa Rodrigues na Poranduba Amazonense”:

Andira Iurupari
Umucu ce ratá;
Cururu mirá catu
U mundeca ce ratá.
Tradução:
O morcego, demônio
Apagou meu fogo;
O sapo, gente boa,
Acendeu meu fogo.
(LEITE, 1938:294).

De acordo com Monteiro “algumas novas formas emergentes de territorialização, muitas vezes, acabam por aprofundar um processo de desterritorialização...ou seja, visam a recompor e a deslocar o espaço, a cultura, a economia e a organização social e política de um grupo específico...” (MONTEIRO, 2006:108).

É possível afirmar, de acordo com os registros históricos, que os jesuítas já faziam uso dessa estratégia de desterritorialização apontada por Monteiro e, em consequência, além dos campos citados no fragmento acima, houve também um deslocamento e recomposição das identidades de parte dos indígenas daquele período.

Apesar disso, Cardoso (1977:46) opina que “... o teatro jesuítico não era destinado a ensinar religião, mas a promover cultura religiosa, vivência e moralidade cristã.” Com base nisso, inferimos que, à medida em que ocorre a promoção, a cultura e a vivência de algo, está implícito que este algo foi ou está sendo ensinado. Logo, o teatro jesuítico visava o ensino da religião, tendo em vista, que este era um instrumento pedagógico e catequético utilizado nas escolas para índios.

Outro ponto que merece reflexão encontramos, ainda, em Cardoso (1977:44), quando o mesmo cita Sábado Magaldi:

O esforço de aculturação, nesse empreendimento gigantesco de trazer os índios para a crença cristã, moldou a forma de um novo veículo cênico, que não podia ser inteiramente autóctone, mas não se pautava por rígidas regras estrangeiras.

Podemos observar que ele acredita no teatro como ponte para religião, mas, ao mesmo tempo, declara que as peças não se pautavam “em rígidas regras estrangeiras.”

Discordando dessa afirmativa, observamos que, se tais peças não estivessem sob rígidas regras externas, as mesmas teriam, como autores, os próprios indígenas e não teriam recebido tantos elogios estrangeiros devido aos incansáveis ensaios. A conclusão de Sábado aponta numa direção:

Os autos, voluntariamente ou não, conforme se considere a finalidade pedagógica que lhes foi atribuída, são o primeiro esforço...de realização de uma expressão humana, à paisagem física e social, à nova realidade americana como adequação de valores cristãos e europeus aos valores indígenas, processo de consciente identificação do colonizador com a terra colonizada.

3.1: OS LUGARES DE MEMÓRIA DA ENCENAÇÃO

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional. (POLLAK, 1989:3)

Pollak nos faz compreender que, a partir das narrativas presentes nas cartas jesuíticas, nos documentos analisados por Serafim Leite, Hoornaert e tantos outros pesquisadores, podemos inferir sobre diversos momentos do fazer teatral jesuítico e apontar que a história predominante se referia à memória nacional.

Mesmo sem ter encontrado nenhuma carta ou documento que contivesse a fala dos indígenas, propomos, nesta dissertação, fazer conhecidas as “memórias subterrâneas” que foram e ainda estão silenciadas pela “memória oficial”. Para isso, a forma encontrada tem sido os momentos de reflexão realizados em determinados pontos.

Nos escritos de Neves (1978), encontramos reveladas e afirmadas algumas faces do teatro jesuítico. No momento da produção de um Auto, as formas de imposição, demonstração de quem domina e as consequências da desobediência se apresentam nas falas e representações. Ressaltando o fato de que toda a catequese possuía um objetivo maior: de introduzir culturas diferentes e matrizes alheias às dos indígenas.

...o teatro foi uma forma de construir um espelho destruidor das culturas indígenas...a semântica do teatro “representa” uma luta; Deus e o diabo lutam na vida. (NEVES, 1978:83-84).

Toda engenhosidade da montagem teatral possuía um cunho agressivo contra as culturas indígenas, classificadas como práticas pertencentes ao mal e dignas de serem eliminadas. O “bem” era representado pela figura dos santos e anjos que reproduziam as disciplinas dos jesuítas. Durante os séculos XVI e XVII, as encenações possuíam seus lugares e momentos próprios para acontecerem. Já vimos isto no capítulo 1, no entanto, é importante rememorarmos como se davam as dinâmicas das aldeias.

O tempo das aldeias tinha três grandes escansões: práticas religiosas, desempenho das tarefas econômicas e o que hoje se chamaria “lazer”.(NEVES, 1978:137).

Os falsos momentos de lazer eram preenchidos pelas recepções aos visitantes:

Chegando o padre à terra começaram os frautistas tocar as frautas com muita festa...os meninos índios, escondidos em um fresco bosque, cantavam várias cantigas devotas em quanto comemos...outros saíram com uma dança d'escudos a portugueza, fazendo muitos trocados e dançando ao som da viola, pandeiro e tamboril e frauta, e juntamente representavam um breve diálogo...tudo causava devoção debaixo de taes bosques, em terras estranhas, e muito mais por não se esperarem taes festas de gente tão barbara... (CARDIM, 1939:258-259).

Em cada trecho da descrição citada, é possível observarmos uma cronologia artística. Tempos para todas as coisas. Momentos de cantos vindos do bosque, solos de flauta, viola e tamborim. Danças, breves diálogos e, ao final, segundo Cardim, os meninos pediam a bênção ao padre visitador. Tudo perfeitamente cronometrado a ponto de proporcionar espanto a quem visitava.

Não encontramos nenhum documento que descrevesse o tempo destinado aos ensaios e recepções dos Visitadores. Apenas que o ensaio do Auto de São Lourenço foi realizado por Manuel do Couto. Também não encontramos nada referente aos castigos e punições no caso do não cumprimento ou imperfeição nas representações.

Leite (1938) afirma que as cartas jesuíticas revelam e transparecem detalhes do cotidiano. Sendo assim, por que foram omitidas as informações detalhadas dos ensaios e das prováveis punições? O prêmio à obediência seria a permanência na aldeia ou, caso contrário, seriam vendidos como escravos?

O ensino da arte estava presente no período escolar e nos espaços das igrejas (LEITE, 1938: 25). Mas é importante refletirmos o seguinte: como e por que “ensinar” arte a quem já nascia com esse dom? A resposta se refere ao tipo de prática artística escolhida e delimitada a ser seguida, a arte da catequese.

A seguir, pretendemos conduzir sua leitura e percepção a uma das produções mais conhecidas e reconhecidas dos jesuítas: O Auto de São Lourenço. Percebemos o reconhecimento a este Auto e a sua atualidade quando, em 19 de abril de 1998, uma adaptação dele foi encenada pelo Núcleo de Investigação Teatral da UERJ, no Teatro Noel Rosa da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em comemoração aos 500 anos de “Descobrimento” e sob o eixo : Dos litorais do Descobrimento ao Brasil Pitoresco.

Com o texto de José de Anchieta, dramaturgia e encenação de José Dacosta, coordenação geral de Nanci de Freitas e um elenco formado por alunos da universidade de

diversos cursos, mais de 400 anos depois da primeira encenação no Rio de Janeiro, o Núcleo de Investigação Teatral da UERJ produziu seu primeiro espetáculo: “Anchietas e Guaixarás: uma criação a partir do Auto de São Lourenço e de cartas de José de Anchieta”. Encontramos, nos escritos dessa peça alguns relatos da professora Nanci de Freitas e de José Dacosta explicando os motivos que levaram à escolha desse Auto.

Para a professora Nanci, o Auto de São Lourenço representou um “auto de fé” e de “coerção”. O plurilinguismo dele justificava “a necessidade didática de alcançar pessoas de culturas diversas que, já àquele tempo, entrelaçavam-se em território brasileiro.”O esquema dos autos era de “manipulação simbólica”. Ele foi um “teatro épico, forma utilizada também no teatro medieval onde a narratividade se desenrola fora de um tempo sequencial e histórico como na cena do Império Romano.”Para ela, a cena em que os algozes de São Lourenço o queimam na grelha serve para “ilustrar o castigo que os pecadores deverão sofrer queimando no fogo do inferno e condena-se a prática do ritual antropofágico como coisa do diabo.” Dessa forma, segundo ela, só restavam aos indígenas duas alternativas: “reconciliar ou sucumbir.”

José Dacosta explica o caráter processual do espetáculo encenado na UERJ. Segundo ele, trata-se de uma adaptação do Auto incluindo trechos de diversas cartas de Anchieta. Por se tratar de um teatro épico, optou-se por inserir personagens e momentos ocorridos naquele ano de 1998. Para Dacosta, o espectador é que deveria enxergar essa inserção a partir do esboço que os atores realizavam. Outro diferencial estava relacionado às músicas que compuseram essa peça, desde cantos indígenas e gregorianos até rock. Ele finaliza suas impressões afirmando que: “Não só a coerência interna das situações do séc. XVI sofre desliz. O nosso próprio chão também treme.”

3.2: A PEDAGOGIA DO AUTO DE SÃO LOURENÇO

Para realização deste tópico, utilizaremos, entre outros, os escritos de CARDOSO (1977) e NEVES (1978).

Como vimos anteriormente, dentre os motivos das encenações, estava a presença de Visitadores. Um deles foi o P. Cristóvão de Gouveia que percorreu todos os territórios administrados pelos jesuítas.

Cardoso (1977) informa que Gouveia foi recebido com festas por onde passou e que Anchieta ficou responsável por acompanhá-lo. Nosso recorte fica para a visita que fez, em 10 de agosto de 1584, à aldeia de São Lourenço dos Índios, situada onde hoje é Niterói. Na ocasião trouxe de Portugal a relíquia de São Sebastião e para comemorar houve a representação do Auto de São Lourenço. Assim, de uma só vez, se introduziram dois santos entre os Temiminós.

Algo que justifica a importância de São Lourenço no Auto de Anchieta é característica da mesma que a pessoa dele exerceu pela Europa antiga. São Lourenço foi um diácono martirizado pelo imperador Valeriano no século 238 d.C. Juntamente com ele, muitos membros do clero foram executados. A estátua que fizeram do santo trás uma grelha na mão esquerda representando a forma que foi morto e uma palma na mão direita que significa o martírio pelo qual passou.



Figura 9- São Lourenço.

Fonte: www.saolourencodaserra.sp.gov.br/clipart/Image/padroeiro_sao_lourenco.jpg

Mas a história de Lourenço se espalhou por Roma devido à crueldade de sua morte: foi amarrado em uma grelha e assado vivo! Dessa forma, seu reconhecimento como homem bondoso e mártir lhe rendeu vários santuários pelo mundo e festas grandiosas consideradas uma das maiores depois de São Pedro e São Paulo.

Figura 10- Martírio de São Lourenço
(autor desconhecido)

Fonte: http://diretodasacristia.blogspot.com/2010_08_08_archive.html



Hans Staden (2010) afirma em seus escritos contidos no livro **Duas viagens ao Brasil**, que, nos anos de 1550, foi preso pelos Tupinambá que estavam em Ubatuba. E por este motivo pode descrever o cotidiano daquela aldeia incluindo o ritual antropofágico. Este consistia em prender um inimigo e fazê-lo permanecer vivo como um hóspede especial por muitos dias até que chegasse o momento do ritual em que toda aldeia participava. Por estar na condição de preso, Staden percebeu que poderia ser o prato principal da próxima festa. Ele concluiu que o motivo deste ritual era vingar os indígenas que haviam sido mortos pelo povo do inimigo.

Esta prática foi amplamente divulgada e temida entre os europeus e se dava da seguinte forma:

Como é costume deles quando querem comer um homem, preparam uma bebida de raízes que chama de cauim. Somente depois da festa da bebida é que o matam...quando começam a beber, fazem vir o prisioneiro. Ele tem de beber com os selvagens...terminam de beber, descansam...no dia seguinte constroem para o prisioneiro uma pequena barraca no lugar onde deverá morrer...bem antes do amanhecer dançam e cantam ao redor...tiram da barraca...desmontam...soltam a muçurana de seu pescoço e passam-na em volta do corpo e depois puxam-na com força, dos dois lados...fica amarrado no centro...põem à frente dele pequenas pedras para que possa atirá-las contra as mulheres que andam ao redor dele...estão pintadas e depois de ter sido esquartejado,devem andar em volta das cabanas com os quatro primeiros pedaços... fazem uma fogueira, a uma distância de cerca de dois passos do escravo...o algoz golpeia o prisioneiro na nuca...as mulheres arrastam-no para cima da fogueira, arrancam toda sua pele, deixam-no inteiramente branco e tapam seu traseiro para que nada lhe escape... (STADEN,2010: 91-165).



Fig. 5.º O corpo do despoçado.

Figura 11- Ritual antropofágico dos Tupinambá.

Fonte: STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010. P.171.

Se realmente este relato for verdadeiro, podemos inferir que, para os Tupinambá que assistiram à representação do Auto de São Lourenço, o momento em que o mártir foi queimado não causou espanto algum, tendo em vista que queimar inimigos como forma de vingança pelos outros indígenas foi uma prática comum entre eles.

Com essa afirmativa e nossas observações, tudo nos leva a crer que o Auto de São Lourenço é mesmo uma narrativa histórica. Sendo assim, quais teriam sido os objetivos de Anchieta quando adaptou esse auto para o Rio de Janeiro? Exaltar a vitória portuguesa, diminuir, humilhar ou deixar de sobreaviso os indígenas presentes?

O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro-voluntária ou involuntariamente-determinada imagem de si próprias...importa não isolar os documentos do conjunto de monumentos de que fazem parte... (GOFF, 545 e 548).

Encontramos, nas Cartas de Anchieta, a informação sobre a primeira vez que um Auto foi encenado no Rio de Janeiro. E em Cardoso (1977) encontramos a informação do local atual dessa apresentação e decidimos procurar esse “lugar de memória” (POLLAK, 1992) que, em conjunto com os escritos pode ser considerado um monumento em forma de documento devido a sua importância histórica não apenas para o teatro dos jesuítas, mas também para a história dos indígenas que ali viviam.

Em 10 de agosto de 2010, dia de São Lourenço, visitamos, em Niterói, a igreja de São Lourenço dos Índios. Ela foi reconstruída no ano de 1627 para abrigar o retábulo com a imagem do santo que a nomeia. A igreja anterior, construída no mesmo lugar e que fez parte das encenações do Auto, foi construída em 1570. Desde 1920, a Igreja de São Lourenço dos Índios pertence à Secretaria de Cultura do município, cujo administrador responsável, o sr. Egídio Perpétuo, foi nosso guia na visita.

É um lugar onde, de fato, podemos respirar e rememorar os fatos ocorridos, capaz de emocionar o visitante. Fomos autorizados a tirar fotos (que seguem abaixo), escolhemos as que representam as identidades de cada grupo indígena que construiu aquela igreja. São diferentes grafismos afixados no altar da Igreja e são como assinaturas daqueles povos.



Figura 12- Localizada no altar da igreja, trata-se da marca de pata de animal (existem apenas alguns desenhos deste). Que permite identificar um dos grupos indígenas que edificou a atual Igreja de São Lourenço dos Índios. **Fonte:** arquivo pessoal da autora. Em 10/08/2009.

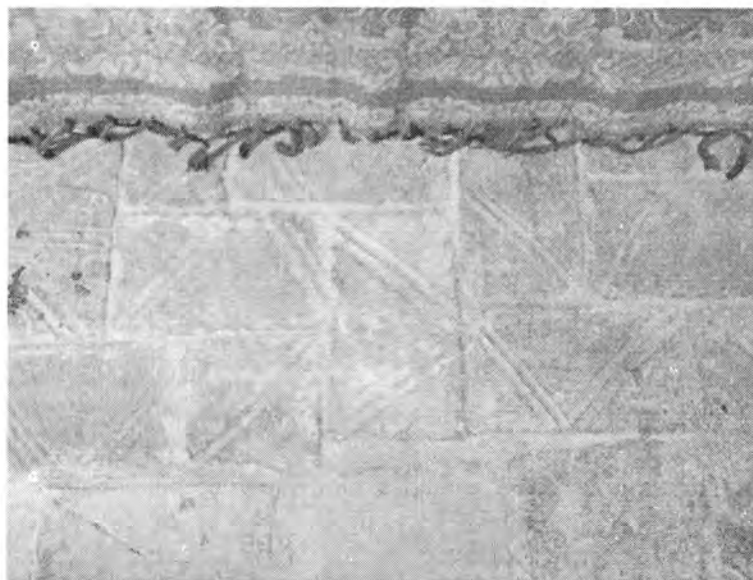


Figura 13- Localizada no altar da igreja, trata-se de grafismos com três linhas em formato de semi triângulo (existem vários deste pelo altar). Identifica um dos grupos indígenas que edificou a atual Igreja de São Lourenço dos Índios. **Fonte:** arquivo pessoal da autora. Em 10/08/2009.



Figura 14- Localizada no altar da igreja, trata-se de grafismos com três linhas sinuosas em formato de cruz ou x (há poucos deste desenho). Identifica um dos grupos indígenas que edificou a atual Igreja de São Lourenço dos Índios. **Fonte:** arquivo pessoal da autora. Em 10/08/2009.



Figura 15- Fachada da Igreja de São Lourenço dos Índios em Niterói.
Fonte: www.neltur.com.br/port/aondeir_igrej_slindios.htm

Para compreendermos os valores históricos da aldeia de São Lourenço e as terras em seus arredores, é importante narrarmos um fato que encontramos descrito em documento no arquivo do Proindio da Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Em 4 de julho de 2008 ocorreu uma audiência pública na Câmara de Vereadores de Niterói para apresentação de argumentos que levem ao reconhecimento da Aldeia Tekoá Itarypu instalada em Camboinhas. Na ocasião, Bessa Freire apresentou evidências históricas, linguísticas e arqueológicas das terras que hoje conhecemos por Niterói:

A sesmaria doada a Arariboia e a seus descendentes que falavam língua da família tupi-guarani estendia-se em uma légua de costa da chamada Praia Grande, hoje Niterói. O núcleo central da aldeia era a encosta de um morro, depois denominado de São Lourenço. Durante 300 anos, essas terras abrigaram os filhos e netos da geração de Arariboia, embora partes delas fossem decepadas e loteadas gradualmente entre os foreiros. Por deliberação do Governo Provincial, em 1866 foi decretada a extinção da aldeia, sob a alegação de que os que ali viviam “somente de índios tem o nome”.

Explicou ainda que a aldeia foi extinta em 1866 e, no entanto, mais de 140 anos depois (2006), a Prefeitura de Niterói ainda cobrava o “laudêmio indígena”. Ou seja, um tributo pago aos chamados detentores do direito real sobre determinada área. Uma taxa de 5% sobre o valor dos imóveis de 34 ruas do Centro, Bairro de Fátima, São Lourenço, São Domingos e Ingá. Bessa Freire conclui dizendo que

A legislação municipal que instituiu o imposto se baseava em duas leis do Império, de 1850 e 1854. Contra ele se rebelou com justa razão o vereador Paulo Eduardo Gomes, em 2005. De qualquer forma, ao receber esses impostos dos moradores da antiga Aldeia de São Lourenço por habitarem terras indígenas, o Município reconhecia o direito dos índios sobre a terra.

Retomando as características dos Autos, em todos eles e nos Diálogos, Anchieta inseria a presença de personagens demoníacos, não com o objetivo de amedrontar, mas para mostrar que o exercício deles para os povos indígenas era “um exercício de sedução pela mentira e aprisiona fazendo-se passar por aspectos exteriores bons, favoráveis e, até, divinos.” (NEVES, 1978:85).

E como já apresentamos anteriormente, todos os recursos utilizados pelos jesuítas dramaturgos eram próprios das culturas indígenas. Desde objetos pessoais até personagens míticos, nada escapava das criações artísticas jesuíticas. De toda documentação que encontramos durante quase dois anos de pesquisa, em nenhuma delas percebemos o uso favorável ou amigável dos objetos e personagens. Eles ganhavam voz na língua Tupi e movimentos a partir dos corpos indígenas. O que de fato permite corroborar com o que descreve Neves (1978), quando afirma que o teatro “foi uma forma de construir um espelho destruidor das culturas indígenas.”

Não pretendemos, nas linhas a seguir, realizar um estudo detalhado do que foi o Auto de São Lourenço. Outros pesquisadores já se debruçaram sobre esta questão. O que faremos é a apresentação dos personagens, transcrição de alguns trechos e reflexões sobre estes.

O 5 atos que o compõem estão divididos em uma cantata, dois diálogos, um sermão e uma dança. Na tradução de Cardoso (1977: 142), encontramos os seguintes personagens:

Guaixará, chefe dos diabos; Aimbirê e Saravaia: seus criados; Taurana, Urubu, Jaguaruçu, Caborê: companheiros destes. Velha que hospeda Guaixará; Décio, Imperador romano. Valeriano, seu colega. São Sebastião, padroeiro do Rio de Janeiro. São Lourenço, padroeiro da aldeia. Anjo da guarda da aldeia, com asas de canindé. Cativos, que acompanham os diabos. Meninos, que cantam e dançam.

A partir das nossas leituras nos arquivos, dos estudos de Serafim Leite, Cardoso e Neves, podemos afirmar que os atores deste auto foram em parte alunos do Colégio do Rio de Janeiro e também alguns indígenas. Isso porque o papel principal dos indígenas era representar os chamados personagens do mal, não importando se fossem míticos ou heróis indígenas.

Parece que pouco interessava aos jesuítas também a reação do público, tendo em vista que eram encenações destinadas a Visitadores e isso fazia transparecer uma falsa necessidade em agradá-los. Quando, na verdade, o que se desejava era a obediência dos habitantes da

aldeia. Estes viam no parente uma imagem distorcida e figurada do que eles possuíam como próprios.

Fica uma dúvida: Por que os jesuítas não escreveram em suas cartas sobre o resultado dessas representações? Se era tão importante detalhar o meio da história, por que não o começo (ensaios) e o fim (objetivos alcançados)?

Quanto às características de cada ato, temos o seguinte:

O ato I descreve uma cantata em Português e Espanhol sobre a cena do martírio de São Lourenço. O santo aparece queimado na grelha e declarando que se está queimando é pelo amor que sente por Deus.

No 2º ato, os Diálogos são em Português e Tupi. Neste momento, surgem Guaixará, Aimbirê e Saravaia querendo destruir a aldeia em pecados. No entanto, São Lourenço, São Sebastião e o Anjo da Guarda os prendem. É o maior ato, possui 650 frases. Seguimos, na tradução de Cardoso (1977:145-165):

Guaixará: É boa coisa beber,
até vomitar, cauím.
É isto o maior prazer,
isto só, vamos dizer (25)
isto é glória, isto sim!"
Mbaé eté kaú guasú
kai mojebyjebyra.
Aipó sausukatupyra.
Aipó añé jamombeú, (25)
aipó imomorangimbyra!

Aimbirê: Em suma fiquei contente,
e, ao ver a depravação, (75)
tranquilei-me: eles dão
aos vícios de toda a gente
abrigo no coração...
Te, xe resemõ toryba.
Sekó poxy repiakápe, (75)
xe apysykatú sokoápe.

Opabi tekó aiba
mondébi katú opyápe.

Guaixará: Aos ilhéus, bons caiçaras, (85)
aos fiéis Maratauãos
meus sermões não foram vãos.
Todos os Paraibiquaras
puseram-se em minhas mãos.
Marataoáme tekoára (85)
oguerobiá xe ñeénga.
Opá ypaúme ndoára,
opá Paraibiguára.
Xe pópe oánga meénga.

Aimbirê: Vês tu os Tupinambás,
esse do Paraguaçú,
que com Deus não tinham paz?
Perdi-os todos, nem tu (125)
rastro algum deles verás.
Maéne, tupinambás Paraguasúpe ndaroéra,
!Tupã osybae puerá,
opakatú jamombá. (125)
Nitibetár sembyróera...

Estes Temiminós bravos
detestam as nossas leis.
Ko temiminó poxy
jandé rekó ogueroyrô...

Guaixará: vem pois torná-los
escravos:
que bebam, façam agravos, (140)
blasfemem, como infieis.

Vivam provocando brigas
e cometam mil pecados.
De seu senhor afastados,
vem, e nas nossas intrigas, (145)
oh! envolve estes malvados.

Ejorí saánga, rõ,
to Tupãñeengábi, (140)
tokaú, tomondarõ,
toporepeñã oikóbo,
toipurú tekó poxy,
tosó ko tába sú.
Ejorí murú moingobo (145)
jandé neénga rupi!

De certo os cristãos de bem
tão rebeldes não seriam...
Os Temiminós porém
a lei de Deus não retém, (190)
não amam, nem apreciam.

Karaíba, ipó,
noikoangaipapyribi...
Aujé ko temiminó
ndoguári Tupã rekó, (190)
ndosausúbi, nomotibi...

A partir do parágrafo 270, os personagens São Lourenço, São Sebastião e Anjo da Guarda, ainda em Português e Tupi, surgem para dar fim a Guaixará e companheiros. Lourenço pergunta a cada um deles quem são e quais atribuições possuem. Na sequência, São Sebastião ameaça flechar Saravaia e, mais adiante, com ajuda de São Lourenço e do Anjo da Guarda, os prendem.

Sebastião: Eu vou flechar é a ti! (335)

Arreda! Vai-te daqui!

Tajibóne! Ejepeá! (335)

Ekoá ke suí, reá!

Uns aos outros certamente (380)
provocam algumas vezes.

Ojepê jombé, nipô

Iangaip Amomeé.

Aimbirê: Não sei, mas frequentemente

eu induzo meus fregueses

a tudo que é indecente.

Namoângi...setá ñe,

xe aé aporomoingó

moropotára resé.

Lourenço: Mas existe a confissão, (405)

remédio senhor da cura.

Os índios que enfermos são

com ela se curarão,

e a comunhão os segura.

Oikobé jemombeú, (405)

sosánga moeirabijára.

Abá ánga maráára,

ipupé opoeirakatú.

Sakipuéri Tupã rára.

Anjo: São Lourenço virtuoso

calca o inferno furioso; (567)

protegendo vosa gente,

a leva ao eterno gozo.

São Lourenço angaturáma
osarô ñe pe retáma, (567)
añánga reytyka pa,
pee te, pe mpuáma.

Também São Sebastião,
que foi soldado de guerra,
ao Tamoio forte então (575)
derrotou de tal feição
que nem há mais sua terra.

São Sebastião abé,
marána rerekoaroéra,
tamúia kyreymbaguéra, (575)
omombáb erimbaé.
Nitibangái setambuéra. (CARDOSO, 1977: 145-165).

Uma cantiga chorada finaliza o segundo ato, como forma de festejar a vitória dos Santos e do Anjo. Algumas informações de Cardoso (1977) nos auxiliarão a compreender e refletir sobre os trechos do segundo ato destacados até o momento:

Os indígenas que habitavam a aldeia de São Lourenço, na época da encenação do Auto, eram os **Temiminó** vindos do Espírito Santo. Estes foram chefiados por Araribóia e auxiliaram na expulsão dos franceses em 1567.

Guaixará era o chefe Tamoio que se aliou aos franceses e lutou contra Estácio e Mem de Sá. Mesmo depois de morto, teve seu espírito considerado como “*centro das irradiações malignas*” para toda a aldeia, a vizinhança e o Brasil.

Aimbirê foi outro chefe Tamoio aliado aos franceses e sogro de um deles. Conta-se que era muito valente e que quis matar Anchieta em Iperuí no ano de 1563. Em 1567, foi morto, credita-se a ele a condição de auxiliar de Guaixará e inimigo dos cristãos.

Os **ilhéus** eram provavelmente caiçaras e habitantes da atual Ilha do Governador.

Maratauã: hoje é conhecido como Rio Maracanã.

Paraibiquara: indígenas que habitavam a Paraíba e foram dizimados nas revoltas contra os colonos.

Os **Tupinambá** eram da Bahia e foram pacificados e vencidos por Mem de Sá e locados “junto ao Rio Paraguaçu em 1559”. Mais tarde, fugiram para o interior por conta dos ataques dos colonos.

Os **Tamoio** estavam localizados desde Cabo Frio até Ubatuba. Foram vencidos por Estácio e Mem de Sá no Rio e por Antônio Salema em Cabo Frio. Muitos morreram, outros foram para o interior e, alguns, para as aldeias de São Lourenço e São Barnabé.

Saravaia: pode ser “adaptação de salvagem” como os portugueses pronunciavam. Ele é descrito como “espião, traidor e inimigo dos franceses.” Para os jesuítas, ele é outro inimigo dos cristãos.

O líder Temiminó **Araribóia** recebeu o nome de Martin Afonso depois da expulsão dos franceses. E, oficialmente, pode ficar com as terras da atual Niterói. Que pertenciam aos Tupinambá. Faleceu dois anos depois da representação do Auto de São Lourenço e, atualmente, possui uma estátua em frente ao terminal das barcas em Niterói.

Como é possível observar, ter lutado contra os portugueses foi motivo para serem considerados inimigos dos jesuítas, da vizinhança e dos próprios indígenas. Guaixará e Aimbirê foram dois chefes Tamoio enquadrados nessa lógica dramática de Anchieta e Companhia.

Mesmo depois de mortos, seus espíritos foram demonizados e ganharam vida em corpos de prováveis atores indígenas. A eles e Saravaia foram atribuídas dezenas de mortes. No entanto, como nos informa Cardoso (1977), os Paraibiquara foram dizimados e os Tupinambá espalhados por um único motivo: “os ataques dos colonos.”

Quanto aos espectadores Temiminós da aldeia de São Lourenço, as promessas não eram das melhores. Os inimigos prometiam lhes dar fim a partir da cauinagem, brigas, contendas, blasfêmias e pecados.

As manifestações culturais de povos extintos e dos próprios Temiminó se apresentam detalhadamente descritas nas falas dos personagens. É a prova de que o autor ou autores do Auto conheciam ou pelo menos possuíam informações das tradições indígenas.

Nos parece que em nenhum momento houve inocência da parte autoral. Isso é perceptível pela ênfase que se dá no ato 2 ao uso do Português e Tupi. Aos nomes dos personagens indígenas que se transformam em seres malignos. E, no momento final do ato, onde é demonstrada a superioridade dos Santos.

Os seres são aprisionados e com eles a possibilidade de disseminar os “maus” costumes também. Das leituras que fizemos, observamos que, para os jesuítas, todas as

atividades indígenas eram carregadas de pecado e erros que deveriam ser eliminados a qualquer custo.

Algumas reflexões merecem ser feitas: quem foram os heróis apresentados nesse 2º ato do Auto de São Lourenço? Por que Araribóia não foi lembrado? Seria porque ainda era vivo e poderia expulsar os jesuítas caso fosse identificado como inimigo de seu povo? Quais teriam sido as reações dos espectadores Temiminó quando viram dois de seus guerreiros serem representados de forma tão negativa? Todas estas respostas poderiam estar nas cartas dos detalhistas jesuítas ou no caderno de Anchieta. E por que foram omitidas?

A seguir, daremos prosseguimento as nossas indagações com base em trechos dos três atos finais.

O 3º ato foi escrito em Português, Tupi e Castelhana. Este trecho do Auto descreve como o Anjo utilizava Aimbirê e Saravaia para afogar Décio e Valeriano, algozes de São Lourenço. Continuemos, nas traduções e estudos de Cardoso (1977:166-178).

Anjo: Para teu despojo imenso
ficam os Imperadores
que mataram São Lourenço.
Queimem-se no fogo intenso, (660)
em pena de seus horrores.

Nde rembiára e,
oikobé morubixaba
São Lourenço jukapé.
Tokái nde ratá pupé, (660)
tasepy murú angaipába.

Aimbirê: Pronto! Irei
executar vossa lei,
reunir a minha laia.
Vem beber, ó Saravaia! (675)
Vamos, hoje fende
as cabeças desta arraia!

Nei! Tasó
aipó ñeénga mopó,
xe bojá reiñãnetábo.
Saravái, jori ekaguábo, (675)
aeré kori jasó
tubixaba akangá kábo.

Saravaia: É aquele guaitacá
ou filho de guainá?
Um temiminó talvez... (685)
Um banquete desta vez
Jacareguaçu me dá.

Sekó aujepé guaitaká,
koipó guaianá rayra?
To! Temiminó, serã... (685)
Aujebeté taupá
Jakaré-guasù pepyra!

Aimbirê: Os índios jamais entregam
seus filhos, mas os desviam, (705)
e a afogá-los se negam.
Ndoporomeégi abá.
Oáyra, kuakúpa, (705)
aémo ojubyk uká.

Na sequência Aimbirê convida Saravaia e o quatro companheiros para devorarem os Imperadores Décio e Valeriano...

Caborê: Andei por aqui outrora
destroçando mil franceses,
indo-me glorioso embora.
Irei a teu lado agora

devorar estes fregueses. (750)

Kuei sé ko aporapiti,
ajurujúba jukábo,
uiñem oerapoanguatuábo.
Tasó nde pyri, kori,
aipó tubixába guábo. (750)

Valeriano: Ó Décio, cruel tirano, (835)
já pagas e pagará
contigo Valeriano,
porque Lourenço, sem dano
assado, nos assará.

! Oh Decio, cruel tirano! (835)
Ya pagas, y pagará
contigo Valeriano,
porque Lorenzo cristiano
asado nos asará.

Aimbirê: Oh! Castelhanos malditos, (840)
(são castelhanos eu acho)
alegram-me esse seus dítos
de castelhanos invictos...
Daqui a pouco os despacho!

To, kasiána pikó? (840)
Kasiána ñe serã...
Xe roryb. Aujé nipó!
Kasiámo, taikó!
Acré tasepeñã!

Valeriano: Xe, akái!

Xe, akái!

Aimbirê: Viestes do Paraguai,
que falas em guarani?

Todas línguas aprendi... (870)

Avança tu, Saravaia,
aqui teus golpes, aqui!

? Vinisteis del Paraguay,
que habláis em carijó?

Todas las lenguas sé yo. (870)

Sepeñaã, Sarauái!

Ko nde momboitába, ko!

Depois de terem matado os Imperadores, Aimbirê e Saravaia festejam com as coroas nas cabeças e advertem:

Saravaia: Como os tais,
eu mato os que pecam mais,
dando-os comigo ao meu poço: (1080)
homens todo, velho e moço,
presas minhas eternais,
levo todos como almoço.

Ánga já,
angaipabóra ajuká,
Xe ratápe seroáne.
Apiába, guaibi, kuñáne,
koára pukúi, xe rembiá
serasóbo, iguábo páne.

No momento da escrita, Anchieta e seu apoiadores possibilitaram um encontro curioso para a História. Como dissemos, Aimbirê foi um dos líderes dos Temiminó nos anos de 1500. Saravaia, considerado espírito do mal, foi auxiliar de Aimbirê. No entanto, Décio e Valeriano foram Imperadores que ordenaram a morte do diácono Lourenço no século 3.

Períodos distintos, personagens e fatos diferentes por certo. No entanto, é possível conjecturar, ler a contrapelo e inferir sobre o enredo do Auto da seguinte forma: pensar e executar a história de um Santo queimado por Imperadores. Que, mais tarde, ressurgiu para aprisionar dois personagens indígenas caracterizados como demônios. No entanto, ao final, os mesmos são utilizados para matar os algozes do Santo. A demonstração que se pretendia seria mostrar que os jesuítas são representantes dos portugueses mortos por antigos líderes Temiminó? E que, naquele momento, os Temiminó da aldeia de São Lourenço estavam aprisionados e que seriam utilizados como atores para tentarem matar a si próprios?

Como dissemos, trata-se apenas de uma conjectura baseada nos fatos teatralizados. Cardoso e Leite nos informam que a escrita de Anchieta termina nesse ato. Os dois finais encontram-se com outra letra. O que para eles indica mais de um autor e provável apoio de Anchieta.

É válido esclarecermos uma das falas de Saravaia quando cita alguns grupos indígenas e diz que o banquete do qual se servirá será concedido por Jacaréguaçu.

Guaitacá: índios que moravam entre o cricapé e o Cabo de São Tomé. Guaianá: índios estabelecidos entre Angra dos Reis e Cananeia...Jacaréguaçu: nome de índio, filho de Cunhambé e aliado dos franceses. (CARDOSO, 1977:167).

No ato IV são inseridos, pelo Anjo, o “Temor e o Amor de Deus”. A estes cabe o papel de admoestar os ouvintes quanto a seus pecados e consequência das desobediências.

Temor: Pecador, como te entregas
a teus vícios, tão obsceno?
Tu deles estás pleno,
engolindo, tão a cegas,
a culpa, com seu veneno? (75)

Pecador, ¿Cómo te entregas
a los vicios, tansin freno?
De los cuales estás lleno,

enguliendo, tan a ciegas,
la culpa, com su veneno? (75)

O pecado que tu amas
São Lourenço tanto odiou,
que mil penas suportou,
e queimado numas chamas,
por não pecar, expirou. (95)

Del pecado que tú amas
San Lorenzo tanto huyó,
que mil penas padeció,
y quemado en unas llamas,
por no pecar, expiró. (95)

Duramente te darão
remorso tuas misérias.
Tuas culpas deletérias
teus tormentos dobrarão
“e tuas feridas sérias.” (120)

Pena sin fin te darán
em los fuegos infernales
tus deleites sensuales.
Tus tormentos doblarán,
y tus heridas mortales. (120)

Amor de Deus: Por que tu não morras, morre,
com amor mui singular...
Dá a vida pelos bens
que sua morte ganhou.
Seu amor te conquistou: (300)
dá-lhe tudo quanto tens,

“pois, quanto tem, te dou!”

Porque tú no mueras, muere
com amor muy singular...
Da tu vida por los bienes
que su mente te ganó.
Suyo eres, tuyo no.
Dale todo cuánto tienes,
pues, cuánto tiene, te dió. (CARDOSO, 1977:179-187).

Para finalizar, no 5º ato ocorreu dança e música cantada por 12 meninos índios.
Observemos alguns trechos:

Rejeito o viver antigo: (10)
em pagés não confiando,
nem dançando, nem guardo,
curandeirismo não sigo.

Toroityk oré poxy, (10)
pajé rerobiareyma,
moraséia, myryryma,
karaí moñânga ndi.

Gentios Imperadores
por sobre brasas te assaram,
e o corpo todo sarjaram
em férrea grelha de dores [...] (50)

Tupã momburuareté,
tatá pupé nde resúri.
Opá nde reté raíri
itá tiãia pupé. (50)

Tremem de ter te matado (55)
esses maus chefes antigos.
Vem guardar-nos, muito amado!
Que fiquemos a teu lado,
assustando aos inimigos.

Oryry, nde jukaré, (55)
Tupã sumará rreia.
Ejori oré rekyia,
toroikó nde ypypeñe,
oré sumará mondyá. (CARDOSO, 1977:188-190).

Procuramos, com estas breves reproduções de trechos do Auto de São Lourenço, promover reflexões sobre as possíveis causas e consequências de sua escrita e representação. Tentamos imaginar o que foi cada momento de ensaio das falas dos personagens. Quais foram os reais motivos dos indígenas que se deixaram ser atores? O que levou os meninos índios a entoarem uma canção declarando que não confiariam mais em seus pajés? Seria uma forma de resistência para manterem-se vivos? Não pretendemos esgotar as inferências realizadas aqui e muito menos supor respostas para elas.

No tópico a seguir, explicaremos um pouco mais sobre os usos que os jesuítas faziam dos corpos dos indígenas.

3.3: O USO DOS CORPOS “SUBORDINADOS LIVRES”

Afligir o corpo resulta em beneficiar a alma, ferir o corpo é aproximá-lo da alma. (NEVES,1978:55).

É com essa afirmação de Neves que iniciamos esse tópico. O uso do corpo e da alma foram recorrentes em todo teatro dos jesuítas. É possível dizer que, sem eles e a pedagogia da oralidade, os resultados do uso desse instrumento pedagógico não teria sido tão favoráveis para os missionários.

A perspectiva que daremos ao estudo do corpo em nosso trabalho se refere ao seu significado nos séculos XVI e XVII. Para isso, nos apoiaremos nos estudos de Hoornaert (1977), Neves (1978), Gambini (1998), Gélis, Pellegrin e Courtine (2008) e Chamorro (2009).

Neves (1978:54-55), nos informa que para os portugueses “...o corpo é o lugar de inscrição dos aspectos visíveis da animalidade, da escassa humanidade.” Ou seja, uma oposição à alma que significava um “lugar de pureza.” Gélis (2008), complementa dizendo que esse é o “corpo do pecador” que é só desordem e incapaz de controlar as paixões. Sendo assim, era preciso “domar a carne”, disciplinar e doutrinar. Para Gélis (2008), o ato de domar a carne significa submissão à disciplina.

Toda modelação que foi realizada nos corpos indígenas possuía um único objetivo: transformá-los em corpos “subordinados livres.” Esse conceito pertence ao *ratio studiorum* já mencionado no capítulo 2 e diz respeito ao uso do corpo indígena que, ao mesmo tempo que possuía uma “liberdade” denominada pelos jesuítas, deveria se submeter às determinações que lhes eram impostas (HANSEN, 2000:25).

Em Neves (1978:134), encontramos um trecho de uma carta que Anchieta escreveu em janeiro de 1565, diretamente de São Vicente ao Geral Diogo Lainez, onde informava que: “Nós outros lhes mostramos as disciplinas com que se domam a carne, falando-lhes também dos jejuns, abstinência e outros remédios que tínhamos.”

Os métodos para que essa subordinação acontecesse foram a criação dos aldeamentos e a catequização. Ambos davam respaldo aos missionários para que pudessem aplicar suas leis.

A evangelização, que na realidade significa doutrinação, não forma comunidade, antes destrói os laços existentes,...descaracteriza a cultura, produz o índio genérico (massificado) e pretérito (que pertence a uma cultura considerada primitiva). (HOORNAERT, 1977:131).

Além dos indígenas estarem aldeados e iniciados na catequização, era preciso batizá-los para que aquele corpo alcançasse a doutrina e a própria alma pois “um corpo sem alma [é] como um exército sem chefe.” (Pellegrin, 2008:137) .

Gambini (1998:201), nos informa que os índios batizados precisavam cumprir com algumas determinações. Dentre elas a de que toda sexta feira deveriam participar de procissões. Anchieta afirmava que este ato significava que eles estavam se disciplinando até o sangue. O padre ainda explica que isso acontecia porque os meninos indígenas sofriam “açoites” e “emulação entre si.”

Dessa forma, “o batismo implicava obediência e o reconhecimento da autoridade jesuítica sobre a alma e o corpo do indivíduo.” A partir desse momento o indivíduo passava a carregar uma culpa permanente, com a possibilidade de que qualquer de seus atos ou pensamentos fosse considerado “errado e punível.”

As próximas etapas dessa tarefa jesuítica foram destinadas a retirar do corpo indígena tudo que lembrasse o ser anterior. Desde a retirada dos adornos até a inclusão das roupas. Um exemplo foi o ocorrido com o tembetá que era uma pedra polida e redonda inserida no lábio inferior dos jovens. Fazia parte dos rituais de alguns grupos e “associava-se a virilidade e ao senso de individualidade. O padre Navarro dizia que o tembetá impedia a pronúncia do português e que por isso deveria ser retirado.

O resultado desse gesto- a retirada da pedra redonda que simbolizava o self- era um menino doutrinado capaz de repetir palavras sem sentido. Ai temos, em síntese, o que é a conversão. (GAMBINI,1998:192-193).

Não se buscava apenas cobrir os corpos dos indígenas. Era preciso “corrigir o corpo do Brasil”. E a possibilidade de um “corpo culto que é o europeu”, foi um dos meios para que saíssem do estágio “animalesco e bruto” que se encontravam. (NEVES, 1978:134).

Os adornos foram tirados progressivamente. Isso porque não representavam roupas e muito menos a marca da “cultura cristã no corpo.” A homogeneização através do vestuário foi um grande avanço se comparado com a situação de nudez. Crianças e adultos foram obrigados a utilizar o mesmo tipo de roupa. Ela “esconde, rouba ao olhar coisas que se sabe que existem, mas que não se pode olhar nem nominar.”(NEVES, 1978:133-135).

Mark Münzel, do Departamento de Antropologia da Universidade de Marburgo na Alemanha, prefaciando o livro **Decir el cuerpo** de Graciela Chamorro afirma que: “...el cuerpo no es el enemigo del espíritu religioso, sino una parte de él...el cuerpo, pues, no es

pecado, sino pertenece a la inteligencia, sabiduría y alegría humanas.” (CHAMORRO, 2009:27).

Dialogando com o descrito acima e as leituras realizadas no livro a **História do Corpo** (2008), na segunda referência encontramos a afirmação que diz que o que não tem alma não tem corpo. E se é assim, por que os jesuítas iam contra o que pregavam se valendo do uso dos corpos indígenas?

Dissemos e demonstramos ao longo desse texto como foram as presenças indígenas no teatro Jesuíta. Sejam elas como atores ou telespectadores. E isso só foi possível graças a inserção da actio oratoria no currículo da escola para índios. Torres (2006:145) explica que “Actio oratoria...é o momento em que as palavras adquirem vida na linguagem de seu corpo.”

Segundo Moura (2000), o teatro dos jesuítas, ou como ele chama de “*um teatro no Brasil*”, teve fim em meados do século XVII quando o teatro, da forma que temos hoje, foi inserido no Brasil. Todo o teor sagrado foi retirado e em seu lugar ficaram as comédias profanas e as tragédias que representavam as conquistas portuguesas.

A pedagogia jesuítica determinou, por muitos anos, que o corpo pecador do indígena era despossuído de alma. E que, para encontrá-la, era preciso “dominar a carne”, subordinar livremente e doutrinar através da catequese e do batismo.

No entanto, é importante percebermos que o que movimentava os corpos dos indígenas era o desejo pela vida e não cordas invisíveis manipuladas pelos padres. Por isso, ficamos com as palavras de Chamorro:

Pero el cuerpo no es sólo sujeto a restricciones...los discursos de los “mal contentos” indígenas...y la persistencia de los indígenas en sus “malas costumbres” son unas de las formas de transgresión del nuevo orden. (CHAMORRO, 2009:340).

4- Considerações finais

Realizamos quase dois anos de pesquisas em fontes primárias encontradas no Arquivo Nacional e Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Buscamos as fontes secundárias nestes mesmos arquivos, em bibliotecas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e da Universidade Federal da Grande Dourados, em indicações das disciplinas do curso de Mestrado em Educação, em indicações de professores avaliadores das apresentações de trabalhos que fizemos e também na internet.

Além dos momentos das pesquisas documentais, fomos à Igreja de São Lourenço dos Índios que consideramos como principal lugar de memória do teatro jesuíta existente em Niterói, no Rio de Janeiro. E, agora, realizando a escrita desta dissertação, não temos o sentimento de término da pesquisa, mas corroborando com a perspectiva Benjaminiana, temos a percepção de um inacabamento das coisas.

Há muito que ser investigado, encontrado e não apenas respondido, mas refletido sobre o uso do teatro nos séculos XVI e XVII, um instrumento artístico e sofisticado para aquele período. Percebemos que nos cabe, neste momento, realizar algumas considerações, ao invés de conclusões, sobre tudo que descrevemos nestas páginas.

No capítulo primeiro, em suas três partes, vimos um pequeno histórico da Companhia de Jesus no Brasil, seus atores principais, a realidade dramatúrgica diária da convivência com os indígenas, as tentativas de conversão dos povos e a inserção da escola para indígenas.

Para os jesuítas, conviver com os indígenas significava afastá-los de seus “maus costumes, selvageria e aberrações”. As estratégias foram delimitadas como se fossem aplicadas em uma guerra onde só pudesse sair um lado vencedor. E se alguém do outro lado quisesse se manter vivo, deveria se subordinar às regras estabelecidas pelos vencedores da batalha.

No segundo capítulo, vimos as estratégias sendo colocadas em prática. Foram tarefas jesuíticas: decifrar a língua mais falada por esses povos, aldear, catequizar, batizar, oferecer uma escolarização básica, criar uma língua de contato e utilizar os indígenas como personagens de um teatro que não apresentou correspondências positivas às culturas indígenas.

Inicialmente, um teatro a bordo dos navios com a presença de marinheiros e sacerdotes. Esse teatro perdurou até o século XVIII, mas com a presença de sacerdotes cada

vez menor. Em terra, a utilização de missas e procissões que atraíam vários indígenas devido ao uso das vestimentas dos padres, das músicas e sons instrumentais.

Com os jesuítas, surge um novo fazer teatral, não mais um teatro com bonecos ou artistas mudos. Agora, a base está nos diálogos e, principalmente, no teor dessas falas. Para complementar e não ficar somente nas duras palavras foi preciso vestir os personagens. Aos indígenas, coube os papéis dos inimigos dos cristãos, do Brasil e dos variados grupos indígenas que viam e ouviam estes Autos. Na prática, teve fim no século XVII, com o surgimento de outro modelo teatral e o enfraquecimento dos jesuítas no cenário político. E, quanto aos motivos, só encontramos estes. Mas podemos inferir sobre outro: Estariam em falta os artistas indígenas para interpretarem os papéis dos inimigos? Ou será que os indígenas “transgrediram” tanto que foram expulsos das aldeias e ganharam o aprisionamento nas casas dos colonos como prêmios?

Por fim, no terceiro capítulo, rememoramos o Auto de São Lourenço, sua adaptação e linguagens pedagógicas para ser encenado na aldeia dos Temiminó em 1587. Um dos momentos de maior destaque foi o das transformações de heróis indígenas em inimigos do povo e da igreja. Guaixará e Aimbirê, chefes Tamoio que originalmente lutaram contra os portugueses, agora são prisioneiros de dois santos que, em nome de Lourenço, devem destruir os Imperadores assassinos do santo que foi grelhado.

Enfim, deixamos nossas reflexões e conjecturas sobre a importância dos pedagogos da oralidade, os possíveis motivos da escrita do Auto de São Lourenço, sobre o uso dos “corpos subordinados livres” e sobre tantos outros pontos destacados ao longo do texto. Inferimos, assim, que da mesma forma que a escola para índios apresentou um quadro desfavorável para os povos indígenas dos séculos XVI e XVII, o teatro instituído pelos jesuítas também apresentou diversos pontos que podem ter contribuído para a evasão escolar, apagamento das culturas dos povos indígenas da época e fugas de outros diversos dos domínios dos aldeamentos.

Pretendemos ter contribuído para uma nova visão sobre a inserção de um instrumento artístico no currículo escolar, nosso recorte ficou nos séculos XVI e XVII, mas convidamos que, todo o tempo, reflitamos sobre nossas práticas escolares e não escolares, sejam elas realizadas em um ambiente de educação formal ou doméstico.

E, na perspectiva do inacabamento das coisas, de que tudo não é, mas está sendo, pretendemos dar continuidade aos estudos sobre os povos indígenas em um período pós

século XVII e instigar a outros pesquisadores que, a partir deste trabalho, sigam as “pistas” deixadas e encontrem seus “voos e pousos”.

5- Referências bibliográficas

ANCHIETA, Joseph de. *Cartas: Correspondência Ativa e Passiva*. São Paulo: Edições Loyola. Obras Completas, 6º vol., 2ª edição. 1984. Pesquisa, Introdução e Notas Pe. Hélio Abranches Viotti, S. J.

CARDOSO, Armando Pe. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Edições Loyola. Obras Completas, 3º vol.1977 (original de Joseph de Anchieta).

COURTINE, Jean-Jacques. O espelho da alma. In: *História do corpo: Da Renascença às Luzes/sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello*; tradução de Lúcia M.E.Orth;revisão da tradução Ephraim Ferreira Alves.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Macie Gagnebrir: 7 ed.- São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Macie Gagnebrir: 7 ed.- São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOSI, Alfredo. Anchieta ou as flechas opostas do Sagrado. *Dialética da Colonização*. Rio de Janeiro: Cia das Letras,1992: 64-93.

CARDIM, Fernão Pe. *Tratados da Terra e gente do Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1939. In:NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

CHAMORRO, Graciela. Decir el cuerpo: História y etnografía del cuerpo em pueblos Guaraní. Assunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2009. 408 p.; Tomo I; (Dicionario etnografico histórico del Guaraní)

FRANCA, Leonel, S.J. O Método Pedagógico dos jesuítas. O “Ratio Studiorum”: Introdução e Tradução. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.

FREIRE, José R. *Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos*. In: *Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis, tempo de novo descobrimento*. Rio de Janeiro: IBASE, 2004. Pp. 11 a 32.

_____. *Rio Babel- a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

_____. Crônica: “Lula, o Pütchiptü ü do mundo”.”De 30/05/2010. Disponível em: <http://www.taquiiprati.com.br/cronica.php?ident=863>

_____. Crônica: "O capeta apareceu em Dourados". De 5/09/2010. Disponível em:<http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=879>

FREIRE, José Ribamar Bessa e MALHEIROS, Márcia F. *Os Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. Programa de Estudos dos Povos Indígenas. Departamento de Extensão/SR-3. Universidade do Estado do Rio de Janeiro: NAPE/DEPEXT/SR-3.1997.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GAMA, A. C. Chichorro. *Os Fundadores do teatro brasileiro: notícias e excertos*. São Paulo: Nova Era, 1924.

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

GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: *História do corpo: Da Renascença às Luzes/sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello; tradução de Lúcia M.E.Orth;revisão da tradução Ephraim Ferreira Alves.-* Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GOFF, Le Jacques. Documento/monumento. História e memória. Campinas: UNICAMP,1992. In: TORRES, Magda Maria Jaolino. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do teatro jesuítico da missão no Brasil do séc. XVI*. Brasília (DF): UnB/ICH, 2006. Tese Doutorado do Programa de Pós-graduação em História. Orientadora: Tania Navarro Swain.

GUEDES, Max Justo. *O Descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Diretoria do Patrimônio Histórico e Cultural da Marinha, 1998.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006. p. 29-70.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

_____. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende...[et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HANSEN, João Adolfo. A Civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane M.T.; FARIA FILHO, Luciano M.; VEIGA, Cynthia G. (Orgs.). *500 Anos de Educação no Brasil*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.19-41.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando (Orgs.). *História da Igreja no Brasil*. Tomo I. Petrópolis: Ed. Vozes,1977.

_____. *A Igreja no Brasil- Colônia: 1550-1800-3ª. ed.-* São Paulo; Brasiliense, 1994.

LADEIRA, Maria Inês. O caminhar sob a luz- território Mbya à beira do oceano. Dissertação (Mestrado). Depto. De Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, 1992. In: *Maino'i rape- O Caminho da sabedoria*. Coord. editorial: Lucila Silva Teles. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCPC: UERJ, 2009. 76p. : il. (p.54)

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. S. I. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. 10 v.: il., 25 cm. (Tomo IV).

MACHADO, Ananda. *O Encontro do Teatro de Bonecos com Narrativas orais Guarani*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Memória Social da UNIRIO. Rio de Janeiro. Orientador: Dr. José R. Bessa Freire.2008 (no prelo).

Maino'i rape- O Caminho da sabedoria. Coord. editorial: Lucila Silva Teles. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCPC: UERJ, 2009. 76p. : il.

MONTEIRO, Aloísio J.J. *Território e identidade: refinamentos da violência instituída diante das novas configurações sociais*. In: Tellus, ano 6, n. 11, p. 105-120, Out. 2006.Campo Grande-MS.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros: acervos das capitais*. USP/FAPESP, 1994.

MOURA, Carlos Francisco. *Teatro a bordo de naus portuguesas nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII* Rio de Janeiro: Instituto Luso-Brasileiro de História- Liceu Literário Português, 2000.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. São Paulo, Projeto História - Revista do programa de estudos pós-graduados em História e do Departamento de História. v. 10, 1993, p.09.

PELLEGRIN, Nicole. Corpo do comum, usos comuns do corpo. In: *História do corpo: Da Renascença às Luzes/sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello; tradução de Lúcia M.E.Orth;revisão da tradução Ephraim Ferreira Alves.-* Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PISSOLATO, Elizabeth. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (Guarani). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2. n. 3, 1989, p.3-15.

SALLES, Vicente. *Épocas do teatro no Grão-Pará ou apresentação do teatro de época*. Tomo I. Belém- PA. Editora UFPA, 1994.

SILVA, Sérgio da. In: *Maino'i rape- O Caminho da sabedoria*. Coord editorial: Lucila Silva Teles. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCPC: UERJ, 2009. 76p. : il.

SHIMITZ, Egídio Francisco. *Os jesuítas e a educação: filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo: Ed. Unisinus, 1994.

SPINA, Segismundo. *Gil Vicente: Obras primas do teatro vicentino*. São Paulo: DIFEL, 1975.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

SUESS, Paulo. A Catequese nos primórdios do Brasil. In: Suess Paulo; Meliã, Bartolomeu; Beozzo, José Oscar; Prezia, Benedito; Chamorro, Graciela; Langer, Protásio. *Conversão dos Cativos. Povos indígenas e missão jesuíta*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, 144. Tradução parcial Leszek Lech Antoni.

TORRES, Magda Maria Jaolino. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do teatro jesuítico da missão no Brasil do séc. XVI*. Brasília (DF): UnB/ICH, 2006. Tese Doutorado do Programa de Pós-graduação em História. Orientadora: Tania Navarro Swain.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios; catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Sites acessados:

www.inep.gov.br , acessado em 21/01/2010.

pib.socioambiental.org/pt, acessado em 21/01/2010.

<http://vida.de.santos.vilabol.uol.com.br/lourenco.html>, acessado em 21/01/2010.

<http://www.infoescola.com.br>, acessado em 23/11/2010.

http://www.neltur.com.br/port/aondeir_igrej_slindios.htm, acessado em 04/01/2011.

http://www.saolourencodaserra.sp.gov.br/clipart/Image/padroeiro_sao_lourenco.jpg, acessado em 04/01/2011.

http://diretodasacristia.blogspot.com/2010_08_08_archive.html, acessado em 29/01/2011.

Arquivos visitados:

Arquivo Nacional

Coleção Padre José de Anchieta. Guia de Fundos do Arquivo Nacional, vol. II. 1991: Inventário de Coleções, vol. II.

Biblioteca Nacional

Coleção Capistrano de Abreu. Fichário analítico- G. 4;- José Honório Rodrigues (org.)- 3 vols: Correspondência de Capistrano de Abreu, RJ, Biblioteca Nacional, 1954;

Guia das Coleções de manuscritos da Biblioteca Nacional (apostila de uso interno elaborada por Waldir da Cunha).

Arquivo do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Notas do prof. José Ribamar Bessa Freire, coordenador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da UERJ (PROINDIO) para sua fala na audiência pública da Aldeia Tekoá Itarypu (Camboinhas) na Câmara de Vereadores de Niterói no dia 04 de julho de 2008.

Síntese do espetáculo “Anchieta e Guaixarás. Uma criação a partir do Auto de São Lourenço e de Cartas de José de Anchieta.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Arquivo Cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro.