

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM HISTÓRIA SOCIAL

RODOLFO RODRIGUES DE ALMEIDA

**Doutrina e Catequese em São Paulo de Piratininga:
adaptação e ressignificação**

São Paulo
2015

RODOLFO RODRIGUES DE ALMEIDA

**Doutrina e Catequese em São Paulo de Piratininga:
adaptação e ressignificação**

Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Torres Londoño

São Paulo
2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

Rodolfo Rodrigues de Almeida

**Doutrina e Catequese em São Paulo de Piratininga:
adaptação e ressignificação**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
da Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial para obtenção
do título de Mestre em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Dedico este trabalho a meu avô, Antônio Fraga de Oliveira (*in memoriam*), a Vilma Conceição Cardoso (*in memoriam*), eterna amiga, e a Miguel Rodrigues dos Reis, meu sobrinho primogênito, alegria de minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente, em primeiro lugar, ao Programa de Estudos Pós-Graduados em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e a todo o seu corpo docente por terem me aceitado como aluno de mestrado, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), agências que financiaram esta pesquisa e sua manutenção. A todos, infinita gratidão.

Agradeço do fundo do coração ao meu querido e estimado orientador, o Prof. Dr. Fernando Torres Londoño, pelo carinho que sempre demonstrou por esta pesquisa e por seu apoio, conselhos e recomendações que permitiram a finalização desta dissertação, como também pela confiança e amizade que cultivamos no decorrer da pesquisa, que certamente nunca se apagará.

Ao Prof. Dr. Énio Brito (do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) pelos conselhos e diretrizes que muito contribuíram com esta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Carlos Zeron (Departamento de História da USP) pela valiosa colaboração e críticas importantes a esta dissertação. Aos meus queridos incentivadores e conselheiros, funcionários da PUC-SP, da Pastoral Universitária, José Antônio e Valquíria, pelo carinho de sempre.

A Andreia, secretária do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, que sempre se mostrou carinhosa e atenta para ajudar os alunos e sanar suas dúvidas.

Às minhas queridas professoras da PUC, que me honraram com seus conhecimentos: Maria do Rosário, Maria Izilda, Vera Lúcia, Yvone Avelino, Estefânia Knotz Fraga e Olga Brites, pelas quais tenho imenso carinho, e às professoras da Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC, Maria Helena e Maura Véras – a todas essas mestras que jamais esquecerei, pois estão em meu coração e em minha memória, meu muito obrigado.

Agradeço também às funcionárias da Biblioteca do Pateo do Collegio em São Paulo, sempre dispostas a ajudar, e também às funcionárias do Arquivo Municipal de São Paulo que, além de me auxiliarem, me presentearam com uma publicação do padre Serafim Leite. A todas minha eterna gratidão.

Aos meus amigos da PUC que trilharam este caminho comigo, em especial a Cleonice Elias, outra irmã que recebi do destino, Ícaro, Renata, o João, pelo companheirismo e a Sandra Caldas, pelo carinho, conselhos e espiritualidade. A todos o meu muito obrigado eu os levo no coração. Também agradeço aos meus amigos do dia a dia: Tiago Medeiros, Murilo Mayer, Eder Oliveira, Robson, Glauciane Catanho e a todos os companheiros de luta que sempre estiveram prontos a me ouvir e aconselhar.

Não poderia deixar de agradecer ao apoio que recebi da Igreja Católica Apostólica Romana na pessoa de Dom Manuel Parrado Carral, bispo de São Miguel Paulista. Também aos meus amigos sacerdotes, homens simples que bem conduzem o povo cristão, o padre Jorge Lisboa e o padre José Maria. Aos paroquianos da Igreja de São Pedro Apóstolo onde trabalho, a todos obrigado pelo carinho e companheirismo.

Agradeço a minha família, de modo especial a minha avó Leonice, que me criou e sempre me incentivou a estudar e a ser alguém na vida. Aos meus pais Ronaldo e Ivone que me geraram, às minhas irmãs Mayara e Jaqueline, que estiveram sempre ao meu lado, e também aos meus tios e tias.

RESUMO

A historiografia recente tem resgatado, a partir da documentação jesuítica do século XVI e XVII, o envolvimento dos padres jesuítas com os indígenas da América Portuguesa a partir de sua chegada em 1549. O intuito deste resgate é parte do interesse dos historiadores por temas interligados à história construída pelos jesuítas e pelos indígenas, passando pela compreensão de processos como o da escravização até o conceito e questionamento da própria religião. Nosso trabalho consiste na análise criteriosa da catequese dos jesuítas aos indígenas da antiga aldeia de São Paulo de Piratininga, fundada em 1554 pelos missionários da Companhia de Jesus, hoje a importante cidade de São Paulo. Buscamos fazer um levantamento dos embates provocados pelo ensino catequético aos indígenas Tupiniquins, importante grupo residente na região denominada Campos de Piratininga. Pela leitura das cartas jesuíticas é possível perceber a diversidade de problemas enfrentados pela Companhia de Jesus na conversão dos indígenas, como a dificuldade de comunicação e a própria cultura que estes mantinham fortemente, fazendo com que os missionários se tornassem fragilizados e frustrados no trabalho cristianizador. Como forma de conduzir a evangelização nos aldeamentos, os jesuítas desenvolveram várias técnicas, sendo uma delas os manuais da fé e os catecismos, solução local para o estabelecimento da catequese aos indígenas. Analisamos mais a fundo um deles, o compilado pelo padre Antônio Araújo, de 1618, verdadeira aventura no campo dos neologismos que deixava a catequese ainda mais fragilizada e sem a devida realização positiva no decorrer do século XVII, após cinquenta anos da missão.

Palavras-chave: catequese – índios – jesuítas – São Paulo de Piratininga – missões

ABSTRACT

The recent historiography has rescued, as jesuitical documents from century XVI and XVII, the involvement of the jesuits priests with the indians from Portuguese America as their arrival in 1.549. The objective of this rescue is part of historian's concern by themes linked to history constructed by jesuits and indians, passing by understanding of process such as enslavement up to concept and the religion's questioning. Our work consists to analyse the jesuits catechism to the indians from São Paulo of Piratininga ancient village, founded in 1.554 by missionaries from Jesus Society, nowadays the important city of São Paulo. We have done a survey's collision caused by catechetical's teaching to the Tupiniquins indians, importante group living in the region named Campos of Piratininga, Through reading of Jesuits' letters is possible to realize the problem's diversity surfaced by Jesus Society at indian's conversion, as the difficulty of communication and their own culture that they kept strongly, on the basis of making the missionaries have became fragile and frustrated at christian's work. In order to lead the evangelist's work in the villages, the jesuits have developed many techniques, being one of them the faith's manual and the catechism, local solution for catechism's establishment to the indians. We have done a deeply analysis of one of these catechisms, the compiled by Antônio Araújo priest, from 1.618, true adventure in the neologism's field left still more fragile and without adequate positive's accomplishment of the century XVII, afterwards fifty years missions.

Keywords: catechism, indians, jesuits, São Paulo of Piratininga, missions.

Índice de Figuras

Figura	Descrição	p.
01	Primeiro caminho do mar ou trilha dos Tupiniquins	26
02	Reconstituição de Piratininga	30
03	Vista de São Vicente, do Planalto de Piratininga	36
04	A Piratininga de Anchieta	37
05	Páteo do Collegio (Ilustração de 1824)	41
06	Fotografia do Páteo do Collegio	41
07	Idem	41
08	Digitalização da capa “Catecismo na Língua Brasilica”	121
09	Digitalização da capa “Catecismo de Araújo”, 2 ^a edição	127
10	Digitalização da capa “Catecismo Brasilico da Doutrina Cristã”	128

SUMÁRIO

Introdução	13
1. A origem do Aldeamento de São Paulo de Piratininga	23
1.1. Os índios da antiga região paulista	23
1.2. A importância da região de Piratininga para os portugueses	29
1.3. A fundação de São Paulo de Piratininga e os jesuítas	37
1.4. O cotidiano do trabalho missionário em São Paulo de Piratininga	43
2. As dificuldades da catequese, a resistência indígena e a imposição dos jesuítas	48
2.1. Antecedentes da catequese e a luta contra os costumes indígenas	48
2.1.1 Paraíso na terra e o belo índio	49
2.1.2 Nem Paraíso e nem belo: o encontro com a realidade	50
2.1.3 O demônio no outro: o imaginário católico europeu e o uso da força	51
2.2. Resistência indígena: antropofagia, cauinagens e poligamia	54
2.3. Os problemas de comunicação entre índios e jesuítas e o uso da palavra	59
2.4. A doutrinação das crianças e os meninos órfãos	64
2.5. Do amor, ao medo e à força: o diálogo sobre a conversão do gentio	67
2.6. O plano civilizador de Nóbrega e os aldeamentos indígenas	72
3. Doutrina e catequese em São Paulo de Piratininga	81
3.1. Como fazer a catequese: a necessidade de um núcleo doutrinário	81
3.2. Contrarreforma: o Catecismo Romano de Concílio de Trento e os jesuítas	85
3.2.1 A Companhia de Jesus e o Catecismo Romano	89
3.3. Catecismo católico em São Paulo de Piratininga	92
3.4. O diálogo da doutrina cristã	101
3.5. A catequese do padre José de Anchieta em Piratininga	108
3.6. Cantos, flautas, música e dança: o modelo adaptativo dos jesuítas na catequese	112

4.	O catecismo do padre Antônio de Araújo (1618)	117
4.1	Apresentação geral	117
4.2	A tradução cultural no catecismo de Araújo	128
4.3	Modelo de tradução cultural: o teatro de Anchieta	134
	Considerações Finais.....	144
	Referências Bibliográficas	151

INTRODUÇÃO

O passado, como uma época que responde às problemáticas do presente e grande auxiliador no trabalho do historiador, requer, neste ofício de escrever a história, as perspectivas de tempo e espaço. O tempo histórico que está inserido em nossa pesquisa é o da América Portuguesa dos séculos XVI e XVII, e o espaço é a vila de São Paulo de Piratininga. Neles, espaço e tempo, analisaremos o ensino da doutrina cristã como modelo de conversão dos povos indígenas, realizado pelos padres jesuítas.

Para tanto, no Arquivo Municipal de São Paulo, pesquisamos as cartas dos jesuítas na coletânea *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, em três volumes, publicada em 1956, por ocasião da Comemoração do 4º Centenário da Cidade de São Paulo, pelo padre Serafim Leite. No Arquivo encontramos também edições da *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, da década de 1930, com textos do mesmo sacerdote acerca dos jesuítas e de São Paulo de Piratininga, como também mapas que tratam da suposta localização da antiga aldeia de Piratininga, chefiada pelo cacique Tibiriçá, “pai de São Paulo”. Outras cartas de jesuítas foram encontradas em visita ao Pateo do Collegio, na região central da cidade de São Paulo, em outra publicação de Serafim Leite de 1956-1960, a *Monumenta Brasiliæ*.

As cartas dos jesuítas como fonte histórica foram, sem sombra de dúvida, extremamente importantes para a construção da pesquisa. Elas nos revelaram o cotidiano dos religiosos em interação com os grupos indígenas, principalmente os que viveram em São Paulo de Piratininga, pois foram importante instrumento de comunicação no período colonial brasileiro para os membros da Companhia de Jesus. Na obra *As missões jesuíticas*, José Eisenberg afirma que

a instituição epistolar era a espinha dorsal da empresa missionária jesuítica no século XVI. Esse era o meio de comunicação institucional da ordem, contendo todos os relatos dos acontecimentos nas casas jesuíticas e as notícias da colônia em geral. Mesmo silêncios e omissões nas cartas contam algo a respeito da atividade jesuítica, aquilo que não deveria ser dito ou que precisava ser ocultado. (EISENBERG, 2000, p. 49)

As cartas jesuíticas contêm informações sobre as experiências cotidianas dos jesuítas nos aldeamentos de índios, a prática missionária, a obediência ao Papa, ao Geral da Ordem (Roma) e ao Provincial (Brasil). Eram endereçadas, principalmente, aos Superiores da Ordem da Companhia de Jesus, com sede em Roma, e escritas em latim, espanhol e português. Os sujeitos históricos escritores das cartas possuíam uma cultura erudita, pois, para ser jesuíta, o candidato passava por uma sólida formação clássica. Também era exigência do fundador da Companhia, Inácio de Loyola, que todo o jesuíta aprendesse o idioma do local onde desenvolveria o trabalho missionário.

Outra documentação importantíssima foram os catecismos escritos pelos jesuítas na América, com destaque aos trabalhos dos primeiros missionários jesuítas no Brasil, como o padre José de Anchieta, e à primeira publicação feita pelo padre Antônio de Araújo (1618). Os catecismos jesuíticos foram produzidos por diversas pessoas (irmãos e padres da Ordem), sob uma perspectiva pós-Concílio de Trento, tendo destaque o padre José de Anchieta, que já escrevia a doutrina cristã na língua tupi. Lendo e analisando-os percebemos a presença da oralidade como forma de pregação da doutrina cristã seguida pelo catecismo escrito, obviamente produzido de forma que assegurasse a rápida memorização dos nativos. Levando em conta algumas palavras de maior dificuldade de entendimento para os índios, foi desenvolvida uma gramaticalização acomodando o ensino catequético naquilo que interessava aos religiosos da Companhia de Jesus.

Os catecismos jesuíticos foram escritos em tupi com o intuito de levar o índio a uma fácil conversão, pautada na fixação dos conteúdos da fé cristã. No entanto, nossa análise vai justamente apontar que os problemas de tradução resultaram em novas significações atribuídas pelos nativos. Esses catecismos foram produzidos pelos primeiros jesuítas na metade do século XVI e circulavam entre as diversas missões, tendo sido impressos somente em 1618 por questões financeiras.

Os catecismos publicados pela editora Loyola na década de 1990 podem ser encontrados em domínio público, porém optamos por consultá-los diretamente na biblioteca do Pateo do Collegio, localizada na cidade de São Paulo.

As fontes foram analisadas em seus sentidos de produção, que estariam no processo de encontro cultural entre índios e jesuítas, um processo conflituoso e adaptativo principalmente para o lado europeu. Muitos detalhes foram analisados sobre o período histórico em estudo, principalmente as formas de interpretação do ensino da doutrina cristã como uma prática circular dentro do aldeamento piratiningano.

Foi muito pertinente, para a tessitura da pesquisa, o apoio bibliográfico de autores que dedicaram a vida à pesquisa da história da Companhia de Jesus e da cultura indígena, como: Alcir Pécora, João Adolf Hansen, Benedito Prezia, Carlos Zeron, Felipe Baetâ Neves, Filipe Moreau.

A Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola e nascida na contrarreforma católica do século XVI, “instituída para servir e ajudar a Igreja universal na conversão dos infiéis, instrução e doutrina dos catholicos e redução dos hereges” (RIHGB, 1880, p. 156) assume a missão de cristianização da colônia Brasil, patrocinada pelo Império Português, e chega com o princípio de civilizar e cristianizar os habitantes dessa terra, os indígenas, ou “selvagens”, conforme foram caracterizados pelos europeus.

Os primeiros jesuítas presentes no Brasil quinhentista, como o padre Manuel da Nóbrega, que chegou em 1549 na Bahia, e José de Anchieta, em 1553, escreveram cartas que relatam um imaginário construído de que houve um triunfo específico na conversão dos indígenas, algo relativamente efetivo e não muito difícil. Tal visão se cristalizou no século XVI e, até a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, acreditou-se que os padres teriam de fato cristianizado o Brasil.

Tanto Varnhagen quanto Capistrano de Abreu foram membros do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, fundado na metade do século XIX, onde foram reproduzidas as cartas dos jesuítas. Varnhagen, em 1840, disponibilizou uma carta de Manuel da Nóbrega escrita em Olinda no ano de 1551, sendo assim o precursor dos estudos desse material. Capistrano de Abreu também se apropriou do mesmo estudo lançando *Capítulos de História Colonial* (1907) onde faz menção aos trabalhos da Companhia de Jesus no Brasil.

Já no século XX, o padre jesuíta e historiador Serafim Leite, reunindo e analisando as cartas jesuíticas e diversos documentos da ordem escreveu

História da Companhia de Jesus no Brasil (1938), trazendo uma visão extremamente positiva sobre a presença jesuítica no início do Brasil. Essa visão de Leite é contestada por alguns historiadores, mas por seu trabalho conter informações relevantes a nossa pesquisa, será utilizado em nossa análise.

Da mesma forma, o padre jesuítico e historiador Hélio Viotti também escreveu textos sobre os jesuítas no Brasil numa perspectiva de um trabalho cristianizador pacífico feito pelos primeiros missionários. Essa construção positiva permaneceu enraizada nos livros de história e obviamente na identidade brasileira, atribuindo aos jesuítas “sucesso catequético” na colonização do país. Mas, nos últimos anos, diversos autores problematizando Leite e Viotti, fazem uma nova leitura das cartas ou de textos como o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-57), apontando para o desespero, desânimo e desilusão dos padres em relação a disposição dos índios em abandonarem em um dia o trabalho de doutrinação que haviam levado mais de um ano para desenvolver. Dentre esses historiadores destaca-se Fernando Londoño, que faz crítica à homogeneidade de Leite, e, tratando do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, diz que esse texto em forma de diálogo entre dois irmãos da Companhia de Jesus nasce após os primeiros anos de trabalho missionário na América Portuguesa, um labor de otimismo que cedeu lugar a desânimos e inquietações pelos padres. Londoño salienta que

Nóbrega colocou, de diversas formas no diálogo, o pessimismo ou a incredulidade dos jesuítas a respeito da conversão dos índios. Mesmo quando se acreditava que os índios eram “bons cristãos”, estes fugiam para os seus. (LONDOÑO, 2000, p. 275)

Autores como Charlotte de Castelnau foram adiante e apontaram o fracasso do trabalho dos jesuítas. Os religiosos da Companhia teriam trabalhado numa “vinha estéril”, ou seja, o índio teria permanecido com seus costumes e nada do que foi feito reverteu a situação. Outros autores, ao pesquisarem os aldeamentos, locais do desenvolvimento da cristianização, apontaram que esses teriam sido um espaço onde não havia uma imposição doutrinária, mas sim uma adaptação às práticas indígenas: os missionários teriam sido obrigados a responder aos fracassos dos primeiros anos e a reconduzir o trabalho de cristianização dos nativos. Com isso era estabelecido

o perigo de os padres se tornarem “outros índios”, mediante a tolerância que emergia da adaptação às práticas da cultura nativa.

Com base nisso, questionamos as mesmas fontes, as cartas jesuíticas e o catecismo de Antônio de Araújo de 1618, para perguntar se os jesuítas tiveram realmente êxito na catequização dos indígenas – a partir de 1549 até início do século XVII com a publicação do primeiro catecismo indígena, o *Catecismo Brasílico* de 1618 do padre Antônio Araújo da mesma Companhia – ou se simplesmente os autores quiseram enaltecer a história da Companhia de Jesus no Brasil, tornando, principalmente Nóbrega e Anchieta, “heróis” da cristandade nas terras da América e colocando os indígenas como meros espectadores dessa história, sem nenhuma participação nesse processo. Para respondermos a essa inquietação, nos apoiamos em diversos autores que nos ajudaram a questionar as fontes históricas anteriormente citadas.

Obviamente que, no contato dos três primeiros anos, de 1549 a 1552, segundo o levantamento que realizamos nas cartas jesuíticas, algumas delas remetem a um processo de cristianização que despertou nos missionários um sentimento de fracasso e tristezas diante da resistência da cultura e dos costumes nativos, vistos pelos padres com olhar demonizante, ao ponto de quererem retirar dos indígenas hábitos como a antropofagia, cauinagem e poligamia.

Os jesuítas, hegemônicos a serviço da Coroa Portuguesa – que buscava mais riquezas e súditos num momento em que o cristianismo católico duelava com as forças protestantes na Europa, e por isso necessitavam de fiéis para o poderio da Igreja Católica não sucumbir, ao sofrerem resistência por parte dos indígenas optaram por se adaptarem a seus costumes, fazendo com que os missionários, mesmo sendo intolerantes com alguns costumes indígenas, se valessem de outros para conseguir fundir a catequese aos costumes nativos e assim realizar a conversão. Para isso, utilizaram o que mais atraía os indígenas em sua própria cultura, os cantos, as danças, as músicas e os instrumentos musicais, como o maracá.¹

¹ Maracá é um instrumento típico musical que produz som. Ele é constituído por uma bola, geralmente uma cabaça, onde dentro dela contem sementes ou pedrinhas, a partir dessa formação é produzido som. Na cultura nativa era utilizado na religião da aldeia pelos pajés.

A língua teria sido a primeira barreira no contato dos europeus com os indígenas. Ao ultrapassá-la, estabeleceu-se a base da formulação tanto da gramática tupi de Anchieta como dos catecismos indígenas de Araújo, que circulavam em terras brasilis. Para tanto, os jesuítas valeram-se de homens que viviam nessas terras antes da chegada da Companhia de Jesus, a fim de conduzir a difícil arte da comunicação; a esses chamamos de intérpretes da língua, tais como: Diogo, o Caramuru, e Pero Correia, que depois se tornou irmão jesuítico, e também Antônio Rodrigues, irmão jesuítico e companheiro de Anchieta.

Pelos pontos mencionados, observamos que a catequese de interesse dos jesuítas não teria sido algo fácil de conseguir, pois não houve uma imposição hegemônica dos jesuítas e uma aceitação passiva dos indígenas, mas sim um jogo de trocas culturais e ressignificações, onde um leu o outro a sua maneira, seja o jesuítico apoiando-se nas tradições culturais dos indígenas, seja o índio entendendo a religião cristã dentro de seu universo simbólico, diferente do que o jesuítico desejava. Isso nos mostra um novo modelo de catequese não mais cristã e sim indígena, totalmente híbrida, com novos significados para seu receptor.

Para trabalharmos a *adaptação cultural*, nos apoiaremos em dois importantes autores: Adone Agnolin e Cristina Pompa. Para ambos não existe uma cultura passiva e outra hegemônica, mas ambas interagem e dão novos significados a tudo o que se refere a símbolos culturais de cada uma delas. Já o conceito de *hibridismo cultural*, significando o novo, algo misturado, mas que não faz com que as culturas percam sua identidade original, extrairemos da obra *Hibridismo Cultural* (2003), de Peter Burke.

Está na concepção de hibridismo outro conceito pertinente à compreensão dos catecismos jesuíticos da América Portuguesa, o de *tradução cultural*, a partir da análise de Peter Burke, que salienta que a tradução cultural é algo que acontece com o documento escrito que faz parte de uma linguagem do período histórico, e que o mesmo sofre descontextualizações e recontextualizações, ou seja, a cultura que recebe um texto, interpreta-o a sua maneira e lhe dá novos significados.

O historiador e antropólogo John Monteiro, que escreveu *Negros da terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo* (2009), defende a

resistência indígena mediante a colonização e sua participação na construção da Nação Brasileira. Autores como Cristina Pompa, Glória Kok e Maria Regina Celestino, a partir da mesma perspectiva, trouxeram, por intermédio da leitura das mesmas cartas jesuíticas, o protagonismo indígena na história, que até então estava centrada nas discussões sobre a importância dos jesuítas para a Nação no que tange à catequese ou doutrina, mas sem levar em conta as alianças e resistências dos grupos de índios. Emergiu, assim, uma nova leitura das cartas dos jesuítas, colocando em foco o protagonismo indígena numa história de alianças, conquistas, lutas, resistência e adaptação.

Para fazermos a análise, dividimos a pesquisa da seguinte forma:

Capítulo 1 - Origem do aldeamento de São Paulo de Piratininga

Este capítulo está alicerçado em antigos autores do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo tais como: Jaime Cortesão, Mario Neme e teóricos contemporâneos como Benedito Prezia, Carlos Zeron, Fernando Londoño e John Monteiro. Observamos a defesa dos autores no que tange ao tronco Tupi, ao qual estaria ligada a família tupiniquim, índios antigos de São Paulo. Salientamos a formação dos Campos de Piratininga, onde os indígenas habitavam, e o seu contato com os europeus. Analisamos a possível localização de Piratininga antes de ser São Paulo, com base, sobretudo, no autor jesuítá padre Hélio Viotti; para tanto utilizamos os mapas feitos por autores do início do século XX publicados pela *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*. Para fechamento do primeiro capítulo abordamos o cotidiano do trabalho missionário realizado pelos irmãos e padres jesuítas no aldeamento de São Paulo de Piratininga, sob liderança do padre Manuel da Nóbrega, mostrando, por intermédio das cartas, a importância dos indígenas para a sobrevivência dos jesuítas em terras brasiliis.

Capítulo 2 - As dificuldades da catequese, a resistência indígena e a imposição dos jesuítas

Abordamos as dificuldades do ensino da catequese, sendo elas de ordem cultural. Para os jesuítas do século XVI, para que a catequese

acontecesse efetivamente, os indígenas deveriam abandonar os seus costumes como a antropofagia, a cauinagem e a poligamia. Também a não aceitação dos adultos da catequese missionária, fez com que os missionários desenvolvessem seu trabalho junto às crianças indígenas e com a interação de meninos órfãos trazidos de Portugal. Problematizaremos a formação dos aldeamentos, uma ideia concebida por Manoel da Nóbrega em seu Plano Civilizador (1558), afirmando que São Paulo, na metade da década de 1550, já possuía caráter de aldeamento. Os aldeamentos foram a forma encontrada pelos jesuítas para a sujeição do plano civilizador e cristianizador. Sem a sujeição não haveria a conversão. Segundo Chambouleyron, essa doutrina teria trazido a sujeição dos indígenas como a única possibilidade de se ver concretizada a sua conversão e consequente inserção no seio da sociedade colonial (CHAMBOULEYRON, 1999, p. 80). Portanto, defenderemos que os aldeamentos foram a forma mais fácil para a dinâmica da cristianização e civilização.

Capítulo 3 - A Doutrina Cristã e a Catequese em São Paulo de Piratininga

Analisaremos os catecismos indígenas da América Portuguesa. Para compreendermos que o catecismo foi um importante manual ou instrução da fé cristã aos indígenas, buscamos a origem da catequese na História do Cristianismo e, analisando as doutrinas cristãs, enfatizamos a origem da doutrina cristã na Europa medieval. Para tanto, fizemos uso de teóricos que realizaram essa análise, em especial Adone Agnolin em sua obra *Negociação de Fé*. Passaremos pela doutrina do padre Marcos Jorge (Portugal), escrita no século XVI, que serviu de molde para os catecismos doutrinais na Colônia Brasil e repercutiu na colonização portuguesa do século XVI nas terras da América. No caso dos catecismos jesuíticos, o ensino da doutrina era baseado na memorização do índio a partir da repetição – o jesuíta perguntava e o índio respondia. Esse método, apesar de cansativo para o indígena, levou à aprendizagem do tupi pelos padres que se valeram de intérpretes. Poucos padres conseguiram realizar tal façanha, mas,

segundo as evidências escritas deixadas por alguns jesuítas, destacou-se na aprendizagem da língua nativa o padre José de Anchieta, expoente da cristianização do Planalto Paulista. Os jesuítas aprenderam o tupi pela fala, de forma oral. Esse ensino ocorreu de forma simples, utilizando-se de um vocabulário nada rebuscado. Pécora preconiza que “a prática oral era admirada. Isso é justificado pelo fato de os nativos nunca terem experimentado a oralidade europeia” (PÉCORA, 1994, p. 25). No caso do Brasil, os catecismos já circulavam nos aldeamentos para a realização do ensino da doutrina dos indígenas. Ensinado por meio da oralidade, esses catecismos ou doutrinas foram objetos de adaptação jesuítica, junto com outras práticas como a dança e a música, que os padres absorveram e toleraram para o bom êxito da catequese.

Capítulo 4 - O Catecismo do Padre Antônio de Araújo

Neste capítulo trataremos do catecismo do padre Antônio de Araújo, que data de 1618. Em cópia digitalizada em domínio público que encontramos, observamos que a compilação feita por Araújo resultou em quatrocentas páginas. Um verdadeiro “manual de catequese” e compêndio de doutrina, essa obra possui, além dos diálogos da doutrina, tratando do que o cristão deveria saber sobre a criação do mundo e dos homens, sobre o dilúvio, sobre a Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus, também todas as orações do cristão, incluindo-se os rituais de batismo, de extrema-unção e de matrimônio, pertencentes aos sete sacramentos da religião católica. Verificamos que a partir do século XVII, outros jesuítas se apropriaram do catecismo de Araújo e fizeram novas compilações, mas com as mesmas características. Trataremos também da composição dos diálogos cristãos, presentes na doutrina cristã do padre Araújo, mas levando em conta que os mesmos já eram praticados dia a dia nos aldeamentos. Esses diálogos eram textos escritos em tupi nos quais os padres dialogavam com os índios no momento do ensino da catequese. Eles, em forma de perguntas e respostas entre mestre e discípulo, abordavam temas ligados à fé cristã, como: a criação do mundo, do homem, o dilúvio, a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo e o juízo final. Iremos reforçar a ideia da tradução cultural e

adaptação na prática catequética, estudando o teatro de Anchieta, como forma de interação entre as culturas e ressignificações.

Tendo abordado os tópicos de cada capítulo, esperamos, com este trabalho de investigação, contribuir para a desconstrução da imagem que se tem do índio brasileiro como sujeito “sem história” ou simplesmente “passivo”, “dominado”, dando-lhe o merecido lugar na história do Brasil.

CAPÍTULO 1

A origem do Aldeamento de São Paulo de Piratininga

Iniciaremos o capítulo apresentando os diferentes grupos indígenas existentes na região que se tornaria São Paulo de Piratininga e sua participação – tendo como elemento chave o cacique Tibiriçá, protagonista da história do Brasil Colonial –, na luta, nas negociações e na imposição de dura resistência frente aos colonizadores europeus, fato que só recentemente tem sido contemplado por historiadores. Em seguida, abordaremos a questão do lugar exato onde se localizavam os Campos de Piratininga, como eram compostos e a importância dos rios em sua formação, bem como o motivo que levou os portugueses a escolherem a localidade para residir. Fecharemos o capítulo apresentando o dia a dia do trabalho missionário realizado pelos jesuítas sob liderança de Manoel da Nóbrega.

1.1. Os índios da antiga região paulista

Antes de tratarmos da origem do antigo aldeamento de São Paulo de Piratininga (hoje a cidade de São Paulo), apresentaremos a história dos grupos que habitavam a região – chamados de “índios”² pelos europeus –, seus costumes e hábitos cotidianos.

No século XVI, o colonialista Gabriel Soares de Souza³, em *Tratado descriptivo do Brasil*, escrito em 1587, comenta sobre os primeiros habitantes do Brasil e apresenta os povos Tupinambás da costa brasileira, destacando suas habilidades e seus costumes.

São os tupinambás grandes flecheiros, assim para as aves como para a caça dos porcos, veados e outras alimárias, e há

² Diversos nomes foram dados aos nativos da Colônia Brasil ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, tais como: *gentios*, *negros da terra* e *índio*. (ZERON, 2011, p. 23).

³ Sujeito histórico que exerceu o papel de cronista viajante a serviço do Império Português com a missão de relatar à Coroa de Portugal sobre a Colônia Brasil, sua gente, riquezas e terras.

muitos que matam no mar e nos rios de água doce o peixe a flecha [...]. Têm estes índios mais que são homens enxutos, mui ligeiros para saltar e trepar, grandes corredores e extremados marinheiros, como os metem nos barcos e navios, onde com todo o tempo ninguém toma as velas como eles; e são grandes remadores. (SOUZA, 1987, p. 313)

Souza trata do cotidiano dos povos Tupinambás, sua forma de viver em comunidade, seu aspecto físico, a caça como forma de subsistência da aldeia, as lideranças, as organizações e as reuniões em tempos de guerra.

Como os tupinambás são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários; para o que se ajuntam no terreiro da sua aldeia as pessoas mais principais, e fazem os seus conselhos, como fica declarado; onde assentam a que parte hão de ir dar a dita guerra, e em que tempo; para o que se notifica a todos que se façam prestes de arcos e flechas. (*Ibidem*, p. 320)

Com base no trabalho de Souza, podemos observar a estrutura organizacional indígena. Muitos cronistas europeus, incluindo Souza, no que tange ao olhar do outro, foram dualistas em seus escritos sobre essa população, pois, ao mesmo tempo em que consideravam o índio um “perfeito modelo”, por ser diferente, o excluíam e seus costumes não eram tolerados. Por exemplo, Frei Vicente do Salvador, no século XVII, em seu escrito sobre o descobrimento do Brasil (1627), encontrando dificuldades com a língua nativa, escreve: “Mas nenhuma palavra pronunciam com f, l ou r [...]; e o pior é que também carecem de fé, de lei e de rei, que se pronunciam com as ditas letras” (SALVADOR, 2010, p. 16).

John Monteiro, no livro *Negros da Terra* (2009), fala sobre diversos grupos indígenas do período colonial e os classifica em dois grupos étnicos: *tupis* e *tapuias*. Ele usa o termo tupi-tapuia ao se referir aos índios do Planalto Paulista, levando em conta, principalmente, os grupos tupiniquim e guaianá.

Para Glória Kok, na região do Planalto existiram dois grandes grupos ou troncos linguísticos, os tupis e os tapuias, ou seja,

entre os que falavam a língua tupi-guarani, os adventícios distinguiram os Tupiniquim, Tupinambá, Tobajara, Tamoio, Tememinó, povos Tupi, e entre outros os “de língua travada”, os Guaianá, povo Jê. (KOK, 2009, p. 1)

Benedito Prezia (2000), também alega que, no que seria hoje o Estado de São Paulo, há milhares de anos, viveram grupos coletores, os tapuias paulistas seus descendentes, como é o exemplo já citado dos guaianás (povo tapuia). Ele cita dois dos grupos que conviveram com os tupis do Planalto Paulista: os maromomis ou guarulhos e os guaianás ou guaianazes. Os tupis do Sudeste, os que vieram habitar a região do Planalto Paulista, preferiram “as regiões úmidas, próximas a rios navegáveis e ao litoral, evitando regiões secas, como o cerrado” (PREZIA, 2009, p. 4). A água, como fonte de vida, levou os indígenas a preferirem erguer suas aldeias em seus leitos. No caso de São Paulo de Piratininga, os três grandes rios – Pinheiros, Tietê e Tamanduateí – serviram para essa apreciação, como também de meio de locomoção e de convivências entre os grupos –“os rios serviram como meio de comunicação de índios e colonos” (PRADO JUNIOR, 1989, p. 13) sendo muito importante para a formação do que viria a ser a cidade de São Paulo.

OS CAMIPOS DO MAR EM 1560

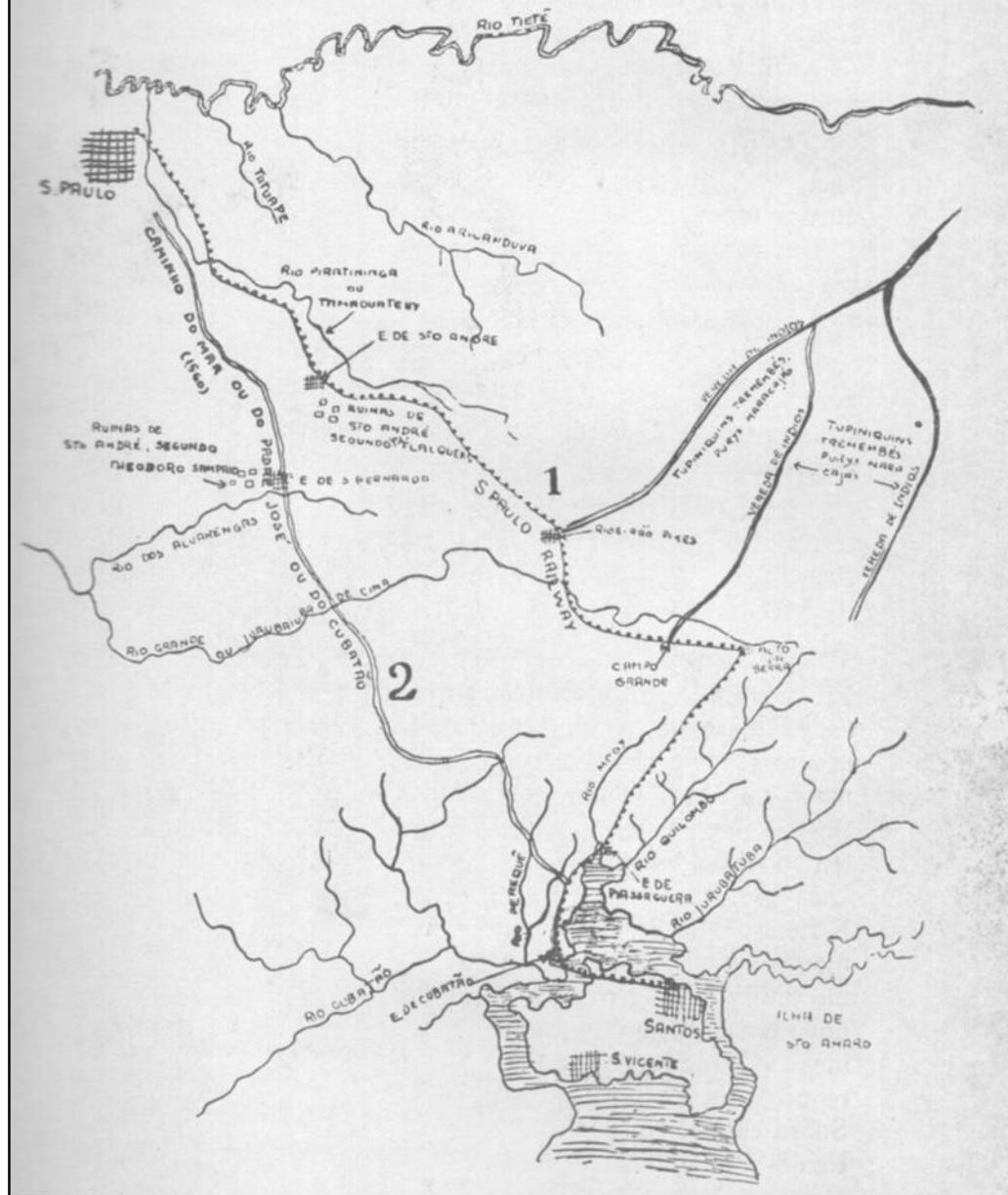


Figura 1 - (1) Primeiro caminho do mar ou trilha dos Tupiniquins (traçado da inglesa) mandado fechar em 1560, antes da extinção de Santo André. (2) O segundo caminho do mar (ou dos Padre José) mandado abrir por Mem de Sá em 1560 (*Revista do Arquivo Municipal*, v. XXIII, ano II, maio de 1936, p. 35).

Para Prezia (2000), o grupo mais importante para a formação de São Paulo de Piratininga foi o tupiniquim ou tupinikin – um grupo indígena que falava a língua tupi e guerreava constantemente contra os tupinambás ou tamoios. Para o antropólogo Egon Schaden, os tupis

possuíam um valor guerreiro, uma das motivações fundamentais da cultura tupi, associada intrinsecamente à caça de inimigos para o sacrifício ritual e o consumo antropofágico. (SCHADEN, 1984, p. 391)

Entretanto, para sobreviver e como forma de resistência aos colonizadores, alguns desses grupos formaram alianças com os europeus. Referindo-se a essas alianças, o antropólogo Schaden defende a importância dos tupiniquins para a formação de São Paulo: “Cumpre não subestimar a importância que nas origens paulistas coube às populações de estirpe Tupi, em especial ao contingente Tupinikin” (*Ibidem*).

No caso dos grupos sociais tupiniquim, três nomes indígenas se destacam nas decisões dessas alianças – Tibiriçá, líder da aldeia Inhapuambuçu (Piratininga); seus irmãos Caiubi (aldeia de Jerubatuba; atual bairro de Santo Amaro) e Piquerobi (aldeia Ururaí; atual bairro de São Miguel Paulista) –, cada um deles optando por uma trajetória política específica no período da conquista de acordo com seus interesses particulares, ora conflituosas ora pacíficas. Tibiriçá, por exemplo, se aliou aos padres jesuítas, inclusive a João Ramalho⁴ que, “no papel de genro de Tibiriçá, foi fundamental na expansão da influência e autoridade dos colonizadores” (MONTEIRO, 2009, p. 31) sendo o interlocutor principal para os interesses portugueses e jesuítas. Por sua vez, Benedito Prezia (2009) trata da relação entre Tibiriçá e Ramalho como *cunhadismo*⁵.

O sistema de parentesco dos Tupi, favorecendo a constituição de parentelas, mais ou menos numerosas sob a forma de famílias grandes, conferia especial prestígio a quem liderasse essas famílias, circunstância de que os colonizadores souberam tirar vantagem. (SCHADEN, 1984, p. 391)

⁴ Pouco se sabe sobre a vida de João Ramalho. O que consta na história é que o mesmo teria sido um degradado, naufrago português, que teria chegado ao litoral paulista no início do século XVI e se aliado ao cacique Tibiriçá por meio do casamento com sua filha. Ramalho teria fundado a Santo André da Borda do Campo (1553), vila próxima ao futuro Colégio dos Jesuítas de 1554.

⁵ Costume tupi de oferecer ao visitante as moças solteiras como esposas ou concubinas, tornando-se, como novo esposo, aliado do sogro, com deveres e obrigações.

A crônica de Gabriel Soares de Souza, já referida, descreve outros índios da São Paulo colonial, os guaianás ou guaianazes. Estes teriam vivido nos Campos de Piratininga até a região litorânea.

Não vive este gentio em aldeias com casas arrumadas, como os tamoios seus vizinhos, mas em covas pelo campo, debaixo do chão, onde têm fogo de noite e de dia e fazem suas camas de rama e peles de alimárias que matam. A linguagem deste gentio é diferente da de seus vizinhos, mas entendem-se com os carijós; são na cor e proporção do corpo como os tamoios, e tem muitas gentilidades, como o mais gentio da costa. (SOUZA, 1987, p. 320)

Souza, ao analisar a cultura guaianá, vê diferenças em comparação à dos índios tupis. Também é visível o menosprezo de Souza em relação aos costumes dos guaianás quando afirma que eles “têm muitas gentilidades”, e compara esses índios com as demais nações indígenas. Como os tupis, os índios guaianás eram guerreiros e habitavam grande parte do atual Brasil.

Nessa perspectiva, os antigos índios paulistas, entre eles os de origem tupi e tapuia, formaram a atual cidade de São Paulo. Famílias tupis, como a de Tibiriçá, entraram para a história paulista como fortes protagonistas, ou até mesmo como “primeiros paulistas”.

Vemos o gentio participar de todas as fases da formação étnica e social da costa, do Planalto de Piratininga e do interior longínquo. Ora no papel de aliado e colaborador, ora arredio ou rebelde a contrariar os interesses duma sociedade dinâmica em procura de novos campos de ação, está presente na história de São Paulo, desde os primeiros dias até a atualidade. Seria, pois, injusto esquecê-lo na data em que se comemora o 4º Centenário da cidade de São Paulo. (SCHADEN, 1984, p. 403)

Essa visão do autor das sociedades indígenas do Planalto Paulista, nos mostra a preocupação de estudiosos, iniciada na metade do século XX, de apresentar a história dos povos indígenas como protagonistas na construção de São Paulo. O historiador e antropólogo John Monteiro, em meados da década de 1980, destacou que o indígena, “quando não é apresentado como mero objeto, fica esquecido pela historiografia tradicional” (MONTEIRO, 1984, p. 21).

Ao olhar o outro temos de mudar nossas lentes e, apesar de os índios do Brasil colonial terem lutado por suas terras, fazendo alianças e resistindo aos europeus, só recentemente os historiadores e antropólogos resgatam esse passado e os mostram como protagonistas desse tempo e importantes contribuidores na formação de nosso país.

1.2. A importância da região de Piratininga para os portugueses

Sabe-se que o trabalho do historiador é fazer questionamentos às fontes, pois “não há questão sem documento [...] tão pouco existe documento sem ter sido questionado” (PROST, 2014, p. 76). Nossa primeira questão com base no material pesquisado foi saber como eram os Campos de Piratininga, as terras indígenas, antes da chegada dos europeus.

Inicialmente vamos apresentar o significado da palavra “Piratininga”. O jesuíta Hélio Viotti, em publicação na *Revista de História da USP* comemorando o 4º Centenário da Cidade de São Paulo, escreveu: “Piratininga era o nome que davam os índios a um ‘ribeiro afluente do Tietê’, que, extravasando na cheia, deixava a secar ao sol quantidade de peixes, ao refluxo para o leito na vazante” (VIOTTI, 1954, p. 122). Benedito Prezia defende esse mesmo significado para a palavra “Piratininga” pelo uso do termo “peixe seco” (PREZIA, 2009, p. 5).

Piratininga, “peixe seco”, era ladeado por diversos campos, assim a região a sua margem passou a ser conhecida como Campos de Piratininga.

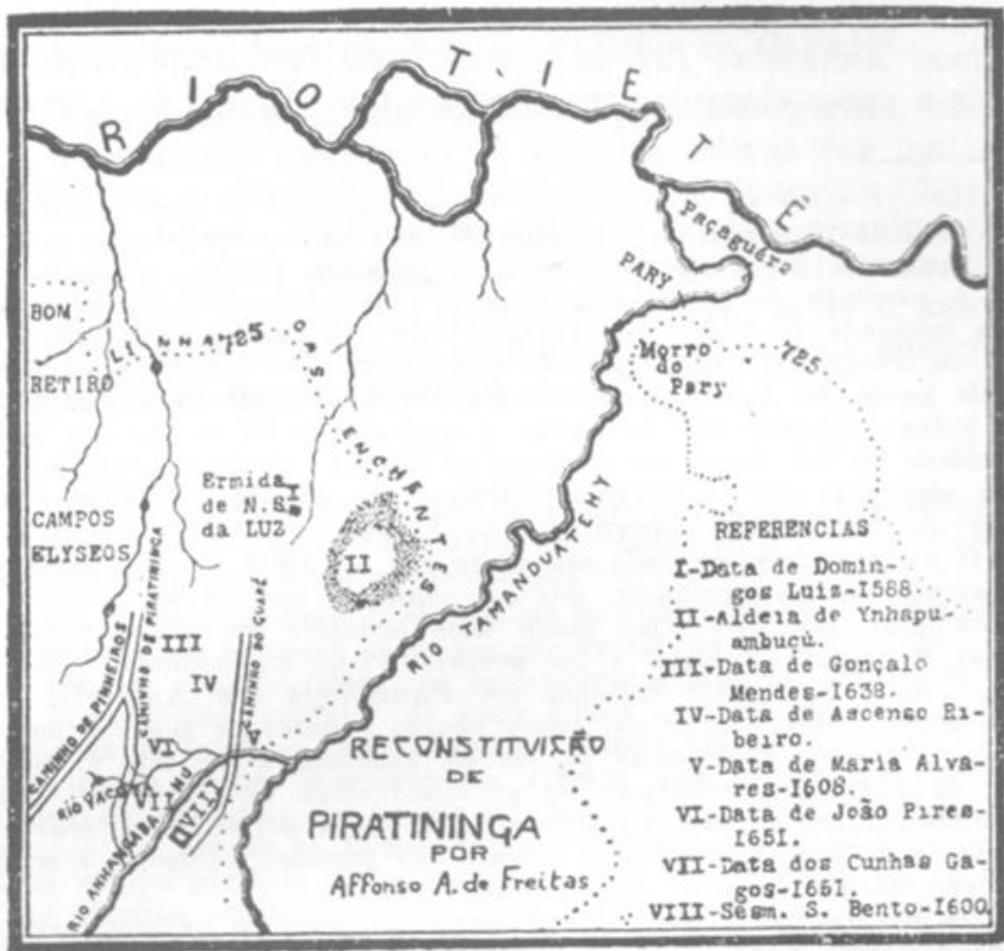


Figura 2 - Reconstituição de Piratininga por Affonso A. de Freitas (FREITAS, 1978, p. 181).

Mario Neme, em *Notas de revisão da história de São Paulo* (1959), fez uma projeção da proporção de seu espaço. Segundo ele, os Campos de Piratininga compreendiam toda a região acima da serra vicentina (atual Serra do Mar), sendo esta habitada por europeus portugueses, como o foi por João Ramalho, e São Paulo de Piratininga, para Washington Luís, “Piratininga estendia-se desde Carapicuíba, incluindo Pinheiros, até Ururáí. Piratininga era, pois, uma vasta região do campo vagamente indicada no planalto” (WASHINGTON, 1980, p. 72).

O campo era essa faixa de terra que se estendia para o Sul e Sudoeste, recortada pelos ramos da Serra Geral e limitada, a partir de São Paulo, pelas escarpas da Serra de Paranapiacaba e pela ribeira do Paraná, do Guairá para baixo; abrangendo parte dos vales do Paranapanema, Paraná, Paraguai e Uruguai. (NEME, 1959, p. 160)

O geógrafo Pierre Monbeig, estudando os escritos de viajantes do século XIX como Augustin Saint-Hilaire, afirma que “os Campos de Piratininga seriam o ponto inicial de novo domínio climático-vegetal” (MONBEIG, 1957, p. 135). Compreende-se, nesse relato geográfico, o quanto significaram essas terras para a formação de diversos núcleos, como São Paulo de Piratininga. Mario Neme vai mais adiante, ao afirmar que os Campos de Piratininga seriam “uma unidade geográfica que se estendia para o sul. Essa sucessão de campos, a partir de Piratininga, é que atrai os brancos, civis e religiosos, no primeiro século” (NEME, 1959, p. 162). E que, “para esses lados, e só para esses, é que se voltam suas atenções” (*Ibidem*). Quanto ao povoamento dos campos, a intenção dos europeus estava voltada para as riquezas da terra, como o ouro e a prata, presentes na região Sul, (atualmente Paraguai e Paraná). Já os religiosos jesuítas acreditavam que seria nos campos que a cristianização dos índios poderia acontecer.

A vila de Santo André da Borda do Campo (atualmente, Santo André), fundada em 1553 pelo então capitão-mor João Ramalho, teria sido o local de passagem para outros campos, incluindo Piratininga. A região Sul⁶, habitada pelos europeus espanhóis e pelos índios carijós, de interesse dos padres jesuítas, era temida pelos portugueses devido aos conflitos, preferindo eles nos campos da região de Piratininga. Sobre o assunto, observemos o regimento do governador Duarte da Costa, que, ao situar a questão, diz:

Não consentireis que nenhum português nem castelhano vão pelo campo para o Paraguai nem para outra alguma povoação dos castelhanos [...]. Avisareis a João Ramalho, alcaide e guarda-mor do campo, que não deixe passar nenhuma pessoa para ele sem mostrar vossa licença, nem os próprios moradores de Santo André. (TAUNAY, 1953, p. 261-320)

Destaca-se, no relato de Duarte da Costa, a importância de João Ramalho como protetor das terras do campo sob domínio português, a confiança do governador Duarte da Costa em Ramalho – que já tinha título de “capitão-mor” –, e, principalmente, o papel de Santo André como passagem para os campos do sul. Para Jaime Cortesão, Santo André da Borda do Campo

⁶ A região Sul dos Campos de Piratininga, para alguns autores da metade do século XX, é o Paraguai. Mas o padre Serafim Leite, em publicação do Arquivo Municipal de 1936, alega “que a primeira Missão do Paraguai teria sido em 1588; portanto colocar na origem de São Paulo o envolvimento com um ‘Paraguai’ ainda não existente para o português seria um erro histórico” (LEITE, 1936, p. 13).

foi erguida por Tomé de Sousa porque “desejava torná-la um posto de vigia dos movimentos de expansão dos espanhóis do Paraguai” (CORTESÃO, 1955, p. 195).

Sobre as terras de Piratininga e o que nelas havia, segundo as *Crônicas do padre Simão de Vasconcelos, livro primeiro*, escritas em 1554, Piratininga “reveste-se de flores de cravos, rosas, açucenas, lírios: he fértil de uvas, maçans, pêssegos, nozes, ginjas, figos, marmelos, amoras, melões, balancias, e quase todas as frutas de Europa” (VASCONCELOS, 1865, p. 87). Nesse relato de Simão de Vasconcelos percebemos o fascínio do religioso pelos Campos de Piratininga e a comparação que ele faz de seus frutos com o que havia em terras europeias e que serviam para alimentação da população.

Fernão Cardim, em sua narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica datada de 16 de outubro de 1585, fala sobre o que havia em Piratininga, salientando as riquezas naturais das terras dos Campos de Piratininga e mostrando o resplendor e a admiração dos padres por essas terras.

Tem muitas vinhas, e fazem vinho, e o bebem antes de ferver de todo: nunca vi em Portugal tantas uvas juntas, como vi nestas vinhas: tem grandes figueiras de toda sorte de figos, bersaçotes, beberas, e outras castas, muitos marmeiroes, que dão quatro camadas, uma após outra, e há homem que colhe doze mil marmelos, de que fazem muitas marmeladas: tem muitos rosaes de Alexandria, e porque não tem das outras rosas, das de Alexandria fazem assucar rosado para mezinha, e das mesmas cozidas, deitando-lhe a primeira água fora, fazem assucar rosado para comer e fica sofrível: dá-se trigo e cevada nos campos. (CARDIM, 1980, p. 173)

Já a carta do século XVII escrita pelo padre Antônio Pinto, na Bahia, em 29 de julho de 1657, demonstra que ele é favorável à fertilidade das terras dos Campos de Piratininga e afirma que o Planalto, acima da Serra do Mar de São Vicente, foi um local grande e diverso, ou seja, havia várias regiões possíveis de habitação indígena.

Piratininga, no interior, separada quase 14 léguas de Santos, fica a muitos graus para o sul do Equador e goza de clima europeu. A terra, mãe benigna, produz com notável fecundidade, trigo, vinho, figos e outros frutos. É fértil para a criação de gado, e reparte abundantemente os seus produtos com as demais terras do Brasil. Também é famosa em mananciais de oiro, e regada de frequentes e puríssimas

fontes. Campos de verdura quase perpétua pelo úmido dos vales. Toda a região, a três léguas da costa, é fechada por altíssimos montes, sobre os quais há planalto capacíssimo de campos. O caminho é extremamente difícil, a uma légua da raiz dos montes, por estreitos carreiros, a pique até o cimo, como quem sobe para o céu. (LEITE *apud* PETRONE, 1995, p. 37)

O planalto, pelo contrário, como afirma Caio Prado Júnior (1989), oferecia atrativos consideráveis por apresentar ao povoamento condições naturais muito mais favoráveis e, sendo constituído de terras altas e saudáveis, de clima temperado, era muito mais ao gosto dos colonos europeus. Sendo assim, a região do Planalto de Piratininga era um local propício para o desenvolvimento de diversos núcleos de portugueses. O autor salienta, ainda, que havia “numerosas tribos indígenas aí estabelecidas e que apresentavam aos colonos um farto abastecedouro de mão de obra” (PRADO JÚNIOR, 1935, p. 241). Assim, além das questões climáticas favoráveis, a questão escrava emergia no gosto dos colonizadores. Pasquale Petrone também defende a tese de que os Campos de Piratininga foram um espaço que colaborou para a captura e trabalho escravo indígena.

Em face do denso revestimento florestal que recobriria a maior parte do atual Estado de São Paulo, a presença de uma área, mesmo que relativamente modesta, com vegetação mais aberta deveria se constituir em um polo de atração do povoamento. (PETRONE, 1995, p. 38)

Vale ressaltar que, segundo frei Gaspar da Madre de Deus (1975), na região do Planalto de Piratininga havia campos ou pequenos bosques. Desse modo, Piratininga era um território habitável pelos seus campos e não um florestamento fechado, como se argumentava nas crônicas do século XVI, o que leva a crer que se tratava de um lugar privilegiado para os colonos e jesuítas.

Existiram várias aldeias de índios na região de Piratininga, sendo possível “que tenha havido mais de 12 aldeias, já que o conglomerado delas servia também para entreajuda, em caso de ataques” (PREZIA, 2008, p. 36). Entretanto, como nosso trabalho se reporta à aldeia de Piratininga, estando ela no campo frutuoso como já salientamos, abordaremos como era o espaço

antes da fundação do aldeamento jesuítico de onde se originou a cidade de São Paulo.

Benedito Prezia, analisando documentação do período colonial, afirma que Piratininga “foi a primeira aldeia que Martim Afonso conheceu quando esteve no Planalto, em 1532, e onde fundou o núcleo português” (*Ibidem*, p. 37). Já para Washington Luís, no seu escrito sobre a *Criação das Vilas de São Vicente e de Piratininga*, o núcleo português na verdade seria Santo André da Borda do Campo, região próxima à Serra de Paranapiacaba, e Martim Afonso somente teve contato com este núcleo quando subiu a Serra do Mar, onde vivera João Ramalho, importante liderança da região. A localização da aldeia de Piratininga poderia estar na região das margens do Rio Tietê, que no período colonial foi conhecido por Anhembi e Rio Grande. Sobre essa afirmação, podemos ler na carta de Nóbrega ao padre Miguel de Torres, com datação de 2 de setembro de 1557: “Junto de uma lagoa, pelo Rio Grande abaixo, à mão esquerda, onde os jesuítas, mais tarde, pediriam a Martim Afonso uma gleba de terra” (LEITE, 1957, v. 2, p. 414-415).

Analizando o trecho da carta, Prezia acredita ser “possível que Piratininga fosse um local mais próximo ao Tietê” (PREZIA, 2008, p. 37-38). Ele assume essa posição analisando o escrito de Affonso de Freitas (1978), que defendia que a aldeia de Piratininga deveria estar localizada não próximo à foz do Tietê, mas num lugar mais alto, livre de enchentes, onde mais tarde seria construída a ermida de Nossa Senhora da Luz, hoje convento da Luz.

Já Baptista Pereira afirma que o nome primitivo do Tamanduateí foi Piratininga, lugar em que o peixe fica em seco, como vimos, mas a designação abrangia também as margens do Tietê. Ou seja,

toda a várzea por ambos banhadas nas fraldas da cidade, várzea era de Piratininga. E o nome se estendeu para os lados do Bom Retiro e do Forte. A que se lhe seguia era a de Pinheiros, Guaré, a Luz de hoje, era um trecho lateral de Piratininga. (PEREIRA, 1936, p. 67)

Segundo Viotti (1954), Piratininga se localizava próxima ao rio Tamanduateí; para Afonso Taunay a “única hipótese possível, à margem esquerda do ribeirão paulistano [Tamanduateí], nas várzeas hoje ocupadas pelo Bairro da Luz e suas ligações com o Brás” (TAUNAY, 1921, p. 272).

Em carta de sesmarias datada de 1567, sobre a demarcação de terras de Brás Cubas, consta:

[A propriedade] começará a partir pela banda oeste que vae daí [ao] caminho de Piratininga [...] sempre pelo dito caminho assim como vae passando o rio Tamanduateí e daí corta direto sempre pelo dito caminho que vae a Piratininga que está na borda do rio Grande que vem do Piquiri e ai vae correndo direto para o sertão. (FREITAS, 1978, p. 193)

Outro documento de sesmaria, datado de 22 de setembro de 1559, afirma que Piratininga, aldeia de Tibiriçá, estava localizada entre os rios Tietê (Rio Grande) e Tamanduateí, incluindo afluentes de ambos, sendo um desses o Rio Ipiranga, afluente do Tamanduateí, apontado no texto de Taunay, que fala de um capão (bosques pequenos) e diz que a entrada de Piratininga, em Campos, e que vai sobre o Ipiranga, refere-se ao Tamanduateí. Já Azevedo Marques defende que o Tamanduateí era o rio que banhava a localidade de Piratininga:

Rio de Piratininga significa apenas que por Piratininga passava um rio que pode ser o Tamanduateí, como qualquer dos ribeirões seus afluentes. Por Campo de Piratininga, estendia-se quase todo o território compreendido hoje no Município de São Paulo. Enfim, Piratininga vinha a ser o nome da aldeia cujo morubixaba era Tibiriçá. (MARQUES, 1952, t. 2, p. 38)

Já para o padre Hélio Viotti,

Campos de Piratininga era como se conheceram as terras banhadas por esse rio [Tamanduateí], que contornava à sua esquerda ampla e boscosa elevação existente entre ele, o largo vale do Jurupatuba (Rio Pinheiros) e que vinha morrer suavemente a meia légua de distância do Anhembí ou Rio Grande, atual Tietê. Nessa região se situava a taba de Tibiriçá, que parece ter-se designado, desde muito, como aldeia de Piratininga. (VIOTTI, 1954, p. 123)

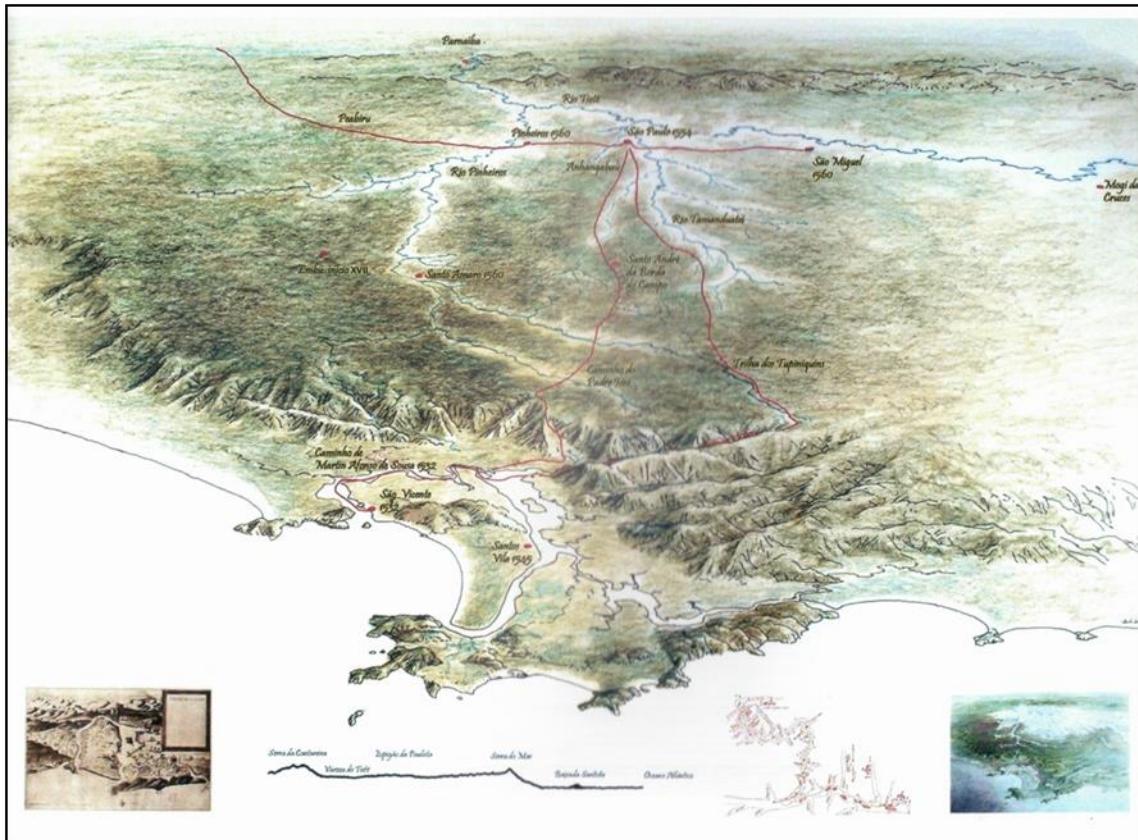


Figura 3 - Vista de São Vicente, do Planalto de Piratininga e trilhas da época. Acervo do Museu Anchieta, Patteo do Collegio. Fotografia de David Rego. (SANTOS, 2007, p. 199)

A conclusão é de que a aldeia Piratininga, como outras aldeias, existiu próxima aos três grandes rios e seus afluentes dos Campos Piratininganos: Tamanduateí, Tietê e Pinheiros. Às margens do Tamanduateí, também conhecido como Piratininga, com suas inundações e peixes secando ao sol, era complicado existir uma aldeia, mas, segundo o levantamento feito por Baptista Pereira,

se alguma taba houve à direita do atual divisor da várzea de Piratininga, a avenida Tiradentes, é difícil de afirmar ou negar. Tijupares improvisados com certeza enxameavam por toda a baixada. Mas pelo exame do terreno chega-se à conclusão que as planícies dos atuais bairros dos Campos Elíseos e Bom Retiro, menos alagadiços, ofereciam melhores condições de habitualidade. (PEREIRA, 1936, p. 6.)

Assim, a nosso ver, a antiga Piratininga de Tibiriçá poderia ter sido localizada no que hoje equivale aos atuais bairros de Campos Elíseos e Bom Retiro, ou seja, no aglomerado da atual avenida Tiradentes. Benedito Calixto afirma que se tratava do “local onde se aldeavam Tibiriçá e sua tribo nas

colinas entre Tamanduateí-Anhangabaú, núcleo de que os jesuítas ainda haveriam de encontrar vestígios em 1554" (CALIXTO, 1906, v. X, p. 25). Do que trata Calixto é da pós-fundação de São Paulo de Piratininga (com a erguida do Colégio dos padres), e que Tibiriçá teria transferido sua aldeia para a região dos rios mencionados pelo autor, onde está atualmente localizado o Mosteiro de São Bento, na Rua São Bento, no centro da cidade de São Paulo.

1.3. A fundação de São Paulo de Piratininga e os jesuítas

Como já mencionamos, a aldeia de Piratininga, chefiada pelo cacique Tibiriçá (tupiniquim), foi erguida pelos índios nas terras frutuosas dos campos e fazia "fronteira" com a vila de Santo André da Borda do Campo, esta chefiada pelo português João Ramalho, seu fundador. Segundo Petrone, "os Campos de Piratininga sediaram o primeiro núcleo estável de povoamento europeu no interior do Brasil" (PETRONE, 1995, p. 104). Obviamente, Petrone trata do apreço dos colonos portugueses pelas terras da região da Serra do Mar, os ditos Campos de Piratininga, por serem local propício e fecundo para sobrevivência, com clima diferente da região litorânea, bem como por apresentar grande quantidade de povos indígenas, que poderiam ser aproveitados para o trabalho na terra.

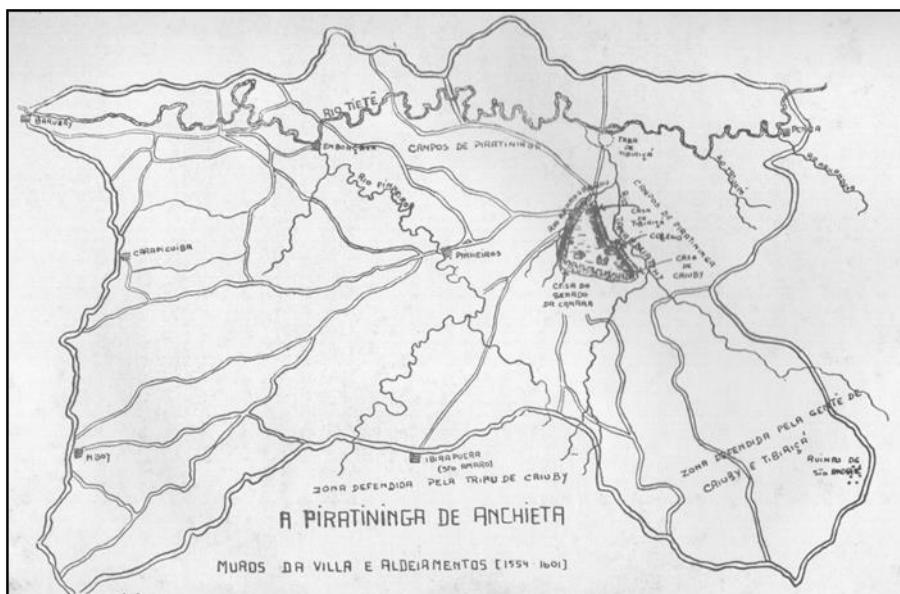


Figura 4 - A Piratininga de Anchieta. Muros da vila e aldeamentos (1554-1601) (Revista do Arquivo Municipal, v. XXIII, ano II, maio de 1936, p. 35)

Passamos, a partir deste ponto, a enfocar no trabalho missionário da Companhia de Jesus, que resultou na fundação do aldeamento de São Paulo de Piratininga nas terras indígenas da região do grande campo.

Segundo as cartas dos jesuítas, o padre Manuel da Nóbrega, ao chegar à Bahia em 1549, mandou para as terras de São Vicente o padre Leonardo Nunes para o trabalho missionário, o qual, em carta datada de novembro de 1550, relata aos padres e irmãos de Coimbra a sua vivência em São Vicente:

Aqui me dixeron que em el Campo quatorze o quinze léguas daqui, entre los índios estava alguna gente christiana derramada, y passávase el año sin oyr missa y sin se confessar, y andavam em uma vida de selvajes. Viendo esto determine de yr allá, tanto por dar remédio a estos christianos como por verme com estos gentiles, los quales están más apartados de los christianos que todas las otras capitánias. (LEITE, 1956, v. I, p. 207)

Seu relato é explícito sobre a região acima da Serra do Mar, um local com diversos grupos indígenas, os quais poderiam ser trabalhados pela catequese jesuítica. Entre eles o interesse maior foi pelos carijós, grupo ainda não atingido pela cristianização. Esses grupos indígenas, que chegaram a viver com espanhóis do Paraguai, chamavam o padre Leonardo Nunes de *abará-guaçú*, “o grande missionário” (LEITE, 1939, p. 140). O interesse dos missionários da Companhia de Jesus, primeiro Leonardo Nunes e, depois, Manuel da Nóbrega, pelo povoamento dos Campos de Piratininga é explicitado por Petrone: “É evidente que o interesse jesuítico pelo Campo era decorrente, antes de mais nada, do fato de este constituir-se em verdadeiro viveiro de catecúmenos” (PETRONE, 1995, p. 42). Em carta escrita ao rei Dom João III, em 1554, Nóbrega relata seu apreço por São Vicente, ao dizer

ser ela terra mais aparelhada para a conversão do gentio que nenhuma das outras, porque nunca tiveram guerra com os Christãos, e é por aqui a porta e o caminho mais certo e seguro para entrar nas gerações do sertão. (NÓBREGA, 1931, p. 144)

São Vicente era a porta de entrada para os Campos de Piratininga, local perfeito para a empreitada religiosa, que buscava um único fim: a conversão dos índios.

O padre Manuel da Nóbrega chegou a São Vicente em fevereiro de 1553, como é apontado pelas cartas jesuíticas analisadas pelo padre Hélio Viotti, ao dizer que Nóbrega se

reúne, dias depois, em consulta aos Padres Leonardo Nunes, Manuel de Paiva, Francisco Pires, este vindo em sua companhia, e alguns irmãos, entre os quais expressamente Pero Correia. Deliberam ir assentar cem léguas para o interior, nas proximidades de Assunção do Paraguai, como então se acreditava. (VIOTTI, 1954, p. 121)

O trabalho missionário a ser realizado no Paraguai, apontado por Viotti, é também discutido por Jaime Cortesão: “Não nos esqueçamos de que tanto o padre Leonardo Nunes como o próprio Nóbrega pensaram de começo levar a catequese desde São Vicente aos Carijós de Assunção” (CORTESÃO, 1955, p. 201). Mas Tomé de Sousa havia proibido qualquer posse de terra em domínios não portugueses, coisa que levou Nóbrega a entristecer-se, mas não a abandonar a ideia de povoar a região dos Campos de Piratininga. Em carta de 15 de junho de 1553 para o padre Luís Gonçalves, em Lisboa, Nóbrega vê a possibilidade da criação de um núcleo:

En el campo de aqui XII legoas se quieren ayuntar en uno tres lugares destos gentiles para mejor aprender la doctrina, y muestran grande fervor y deseo de ser enseñados, y de se les predicar la fe de Christo N.S. Com ellos gastaremos el tempo hasta venir el Hermano Correa de la Baya para entrar por la tierra dentro. (LEITE, 1956, v. 1, p. 504)

Ele pensa na junção de aldeias para a criação de um único núcleo de índios a ser doutrinado. Contudo, os jesuítas foram impedidos por ordem de Tomé de Sousa de ir para o sertão, isto é, de estabelecer morada nos Campos de Piratininga. Na mesma carta de 1553 para o padre Luis Gonçalves, Nóbrega diz:

Ayuntámonos cuatro padres aqui y algunos Hermanos, y después de hechas muchas oraciones a N. Señor con jejunos y disciplinas, nos determinamos en nuestro Señor de entrar por la tierra dentro, porque esta Capitania es la más conveniente que todas las otras. (LEITE, 1956, v. I, p. 491)

Nóbrega afirma ao padre Luis Gonçalves que o grupo de quatro jesuítas, estando ele incluso, chegou à conclusão de que deveriam partir para o sertão

adentro, pois seria uma região propícia para a cristianização. E assim o fizeram. Nóbrega teria escolhido o local da fundação da nova aldeia, a qual se deu no ano seguinte, 25 de janeiro, dia da conversão de São Paulo, nascendo, desse modo, a São Paulo de Piratininga⁷.

A primeira referência à chegada de Nóbrega aos Campos de Piratininga é um relato do dia da festa do martírio de São João Batista, onde se faz menção à vivência na aldeia de Piratininga, sendo ela juntada e erguida no que é hoje a região do Pateo do Collegio (Ver Figuras 1, 2 e 3), no centro velho da cidade de São Paulo. Consta da carta escrita por ele, endereçada ao padre Luis Gonçalves da Câmara, em Lisboa, em data de 31 de agosto de 1553, uma narrativa dessa perspectiva:

Haiier, que fué fiesta de la degollación de San Joán, vienendo a estar em una aldeia [Piratininga] donde se aiuntan nuevamente y apartan los que se convierten, adonde tengo puestos dos hermanos para doctrina dellos, hyze solenemente algunos 50 catecúminos de los quales tengo una buena speranza que seran buenos chrystianos. (LEITE, 1956, v. I, p. 523)

⁷ Muitos autores, dentre eles Serafim Leite, defendem a tese de que a fundação de São Paulo de Piratininga teria sido em agosto de 1553 e, 25 de janeiro de 1554, uma “oficialização”, com a primeira missa presidida pelo padre Paiva e a fundação do Colégio.



Figura 5 - Pateo do Collegio, ilustração de 1824. (Disponível em: http://www.cdcc.sc.usp.br/ciencia/artigos/art_23/sampa.html. Acesso: em 4 mai. 2015)



Figura 6 - Pateo do Collegio. Foto: José Cordeiro/SPTuris. (Disponível em: <http://www.cidadedesaoaulo.com.br/o-que-visitar/pontos-turisticos/215-pateo-do-collegio>. Acesso em: 4 mai. 2015)



Figura 7 - Pateo do Collegio. Foto: José Cordeiro/SPTuris. Disponível em: (<http://www.cidadedesaoaulo.com.br/o-que-visitar/pontos-turisticos/215-pateo-do-collegio>. Acesso em: 4 ma. 2015).

Para o padre jesuíta Hélio Viotti, na data dessa carta, na última semana do mês de agosto do ano de 1553, “vinha a ter Manuel da Nóbrega a uma aldeia nova, que se chamou de Piratininga e que haviam formado representantes de três dessas tabas indígenas” (VIOTTI, 1954, p. 124). Sobre as três lideranças indígenas, duas são conhecidas: Tibiriçá e Caiubi, da terceira, não se tem notícia. Destarte, somos levados a crer que os jesuítas e os índios fizeram aliança e tiveram relações “pacíficas” nesse primeiro momento de fundação. É sabido que, anos depois, em 1562, o irmão de Tibiriçá, Piquerobi, o cacique de Ururá⁸, se tornou inimigo dos padres e travou guerra contra eles. Mas o contato missionário de Nóbrega e a autorização para viver no Campo de Piratininga se devem a João Ramalho, capitão-mor de Santo André e genro de Tibiriçá.

Analizando as crônicas do padre Simão de Vasconcelos, o religioso frei Gaspar da Madre de Deus, em suas *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, século XVIII, tece o seguinte argumento sobre a região onde foi instalado o trabalho missionário jesuítico de Nóbrega:

Escolheram um lugar eminente, entre o Rio Tamanduateí e o Ribeiro Anhangabaú, três léguas afastado da dita povoação [Santo André da Borda do Campo], o qual lugar, hoje cidade de São Paulo. (MADRE DE DEUS, 1975, p. 119)

Frei Madre de Deus também diz que os líderes Tibiriçá, que levantou sua casa onde está localizado o atual Mosteiro de São Bento, e Caiubi, que se instalou na região onde hoje é a Rua Tabatinguera, foram viver próximo aos jesuítas.

No alto de uma escarpa da colina de Inhapuambuçú [região da construção do Pateo do Collegio], entre a habitação de Tibiriçá [...], [que] elegeu Nóbrega e apontou ao chefe indígena o sítio escolhido, o melhor lugar que se poderia escolher, o atual Pátio do Colégio. (VIOTTI, 1954, p. 126)

A nova aldeia, que recebera o nome de “Piratininga”, estava localizada no alto de uma colina, de onde se poderia ver toda a região dos rios. Obviamente tratava-se de uma forma de proteção e visibilidade contra os

⁸ Piquerobi, segundo a tradição histórica teria sido um dos irmãos de Tibiriçá. Ele chefou o aldeamento de São Miguel de Ururá (1560), atual São Miguel Paulista, na zona leste de São Paulo.

ataques de índios inimigos. Esse núcleo, fundado pelos jesuítas, vai abrigar, no ano seguinte, 1554, um colégio para o ensino doutrinário. Segundo Hernâni Donato, o dia 25 de janeiro “equivaleria ao ‘batismo’ da pauliceia fundada em agosto” (DONATO, 2008, p. 39).

Em finais do ano de 1553, chegaram à Bahia alguns religiosos da Companhia de Jesus, entre eles, José de Anchieta, que teria sido enviado por Nóbrega para São Vicente e de lá subido para Piratininga. Nóbrega, por conta do trabalho iniciado por Anchieta na região piratiningana, teria “transferido a escola [de São Vicente] para Piratininga, onde, por causa da presença do Ir. José de Anchieta, foi transformada em Colégio” (SANTOS, 2003, p. 387). Assim, em 25 de janeiro de 1554 um grupo de “treze ou quatorze jesuítas fundaram efetivamente o Colégio de São Paulo” (VIOTTI, 1954, p. 130), com a realização de uma missa pelo padre Manuel de Paiva, o qual, segundo Hélio Damante, teria sido esquecido pela historiografia paulistana, este que foi o “fundador de São Paulo” (DAMANTE, 1954, p. 60). Preferimos argumentar, no entanto, com base nas palavras de Jaime Cortesão, que os vários padres e irmãos da Companhia de Jesus foram, de fato, os fundadores de São Paulo de Piratininga: “única coisa que não admite dúvida é que São Paulo foi fundado pelos jesuítas e que entre estes avulta a figura de Anchieta pelo seu grande valor moral” (CORTESÃO, 1955, p. 250).

Por fim, São Paulo de Piratininga foi oficializada por missa e edificação de uma casa “pobrezinha, feita de barro e paus e coberta de palha” (ANCHIETA, 1984, p. 74). Nela, onde tudo seria realizado, desde o ensino à cura de doenças, foi que os jesuítas desenvolveram seu trabalho catequético com os índios, conforme veremos a seguir.

1.4. O cotidiano do trabalho missionário em São Paulo de Piratininga

O cotidiano como espaço de interação e de diversas experiências entre grupos humanos é um importante campo de estudo do historiador. Requer do pesquisador em História um imenso questionamento do objeto e a interdisciplinaridade com outras ciências.

O historiador do cotidiano tem como preocupação restaurar as tramas de vidas que estavam encobertas, procurar no fundo da

história figuras ocultas, recobrar o pulsar no cotidiano, recuperar sua ambiguidade e a pluralidade de possíveis vivências e interpretações, desfiar a teia de relações cotidianas e suas diferentes dimensões de experiência, fugindo dos dualismos e polaridades e questionando as dicotomias. (DIAS, 1992, p. 26)

O trabalho do historiador é fruto do questionamento e a partir de suas análises de questões como: em que esses grupos acreditavam? O que argumentavam? Com quem ou com o que interagiam? Como e com quem duelavam e a que e a quem resistiam?, para, assim, formar um cenário de trocas e “recriar” o cotidiano dos grupos humanos do passado.

A partir das ações cotidianas queremos analisar o dia a dia pós-fundação da pequena cabana que exerceu a função de colégio na antiga São Paulo de Piratininga. O cotidiano dos padres jesuítas com os índios da região, pautado no trabalho de conversão e os meios de sobrevivência em terras do Planalto Piratiningano.

Com a construção da pequena cabana de palha que viria a ser o futuro Pateo do Collegio, os jesuítas intensificaram o trabalho de catequese transformando o local no ponto de encontro com os índios de Piratininga. Tibiriçá, o cacique aliado dos jesuítas e chefe da terra de Piratininga (Inhapuambuçu), após ser batizado recebeu o nome português de Martim Afonso Tibiriçá e transferiu sua aldeia para as cercanias do colégio, a atual região do Mosteiro de São Bento. Assim, os índios próximos aos padres jesuítas recebiam a mensagem cristã cotidianamente.

A pequena cabana serviu de escola para meninos, onde aprendiam a ler, a escrever e a cantar. Segundo carta escrita por José de Anchieta a Inácio de Loyola, datada de setembro de 1554, os curumins (crianças) “rezavam pela manhã as ladinhas em coro na Igreja, a seguir a lição, e de cantarem à tarde a Salve Rainha, são mandados para suas casas; e todas as sextas-feiras fazem procissões com grande devoção, disciplinando-se até o sangue” (ANCHIETA, 1984, p. 70). Consoante Leite:

Existia no cotidiano de São Paulo de Piratininga a partir de 1554: a catequese dos índios, feita pelos jesuítas em geral; a escola de meninos (ler, escrever e cantar), de que era Mestre o Ir. Antônio Rodrigues; a Classe de Latim para os da Companhia ou prováveis candidatos a ela, de que era Mestre o Ir. José de Anchieta. (LEITE, 1953, p. 39)

Leite argumenta que, no caso da escola de ler, escrever e cantar, no início das atividades do Colégio São Paulo havia somente o trabalho com os meninos índios e não com os filhos dos colonos – o que vai acontecer somente tempos depois –, tendo como professor desses Antônio Rodrigues, a quem Leite disse que “além dos dotes pessoais que se verão, já dispunha do elemento indispensável de contato entre índios e portugueses, que era o conhecimento da língua brasílica” (*Ibidem*). Rodrigues ensinava aos índios adultos as técnicas de tocar flautas e, aos meninos, a cantarem.

São Paulo de Piratininga possuía duas escolas: a *escola de meninos* e a *escola de latim*. Na escola de meninos Antônio Rodrigues teria trabalhado como professor das crianças indígenas. Essa escola, segundo Leite (1953), tratava-se de uma humilde casa que ficava à parte, mais pobre, mais velha e menor, feita de barro e paus, inaugurada em 25 de janeiro de 1554. Esse local receberia posteriormente o título de Pateo do Collegio. Esta pequena casa, ou cabana, forma pela qual é referida por Anchieta em carta de 1554, era tão apertada, que os jesuítas tinham que ensinar a gramática aos novos membros da Companhia fora da casa. O local apertado, entretanto, não era tudo, pois os índios adultos fumavam dentro da cabana, o que causava incômodo aos religiosos. Por isso, houve a construção de uma casa nova “um pouco maior, de que nós seremos operários com o suor de nosso rosto e o auxílio dos índios” (ANCHIETA, 1984, p. 74), passando a existir duas casas, uma que seria a escola dos meninos e outra a residência dos padres (casa nova).

Isso posto, como eram os horários do trabalho missionário nas escolas de meninos e do ensino de latim nestes primeiros anos da década de 1550 no futuro aldeamento de São Paulo de Piratininga? Para responder a essa questão, recorremos a Serafim Leite, que, apoiado em documentação jesuítica, escreveu:

A escola de meninos tinha duas lições, uma de manhã outra de tarde. Tratando-se de aldeia grande, nunca se deixava sem padre, quer dizer, sem missa. De manhãzinha assistiam todos a doutrina, incluindo os adultos. Depois de instruídos, retiravam-se para os trabalhos de casa, lavoura, caça ou pesca. Os meninos ficavam. A seguir ao ligeiro almoço, algum mingau ou iguaria semelhante, começava a escola: ler, escrever, cantar e tocar instrumentos, conforme o jeito de cada um. (LEITE, 1953, p. 52)

No caso da escola de latim, esta era dedicada ao ensino diário aos padres da Companhia de Jesus e aos futuros integrantes da Ordem, semelhante ao da escola de meninos. O jovem José de Anchieta, que há pouco chegara na América Portuguesa, era o Mestre em Latim, e procurava aprender, também, a língua nativa.

Em Carta aos Irmãos Enfermos de Coimbra, escrita em 1555, Anchieta fala sobre seu aprendizado do tupi: “Quanto a língua, eu estou nela algum tanto adiante, ainda que é muito pouco para o que soubera, se me não ocuparem em ensinar gramática” (ANCHIETA, 1984, p. 88). Podemos perceber que Anchieta teria aprendido a língua indígena, mas não profundamente, pois o seu principal serviço era o de ensinar os religiosos da Companhia em latim.

Anchieta ensinava gramática para três grupos diferentes pela manhã e à tarde, atuando igualmente em outros setores junto aos indígenas, conforme seu próprio relato:

nesto tempo que estive em Piratininga, que foi mais de um ano, servi de médico e barbeiro, curando e sangrando a muitos daqueles índios, dos quais viveram alguns, de quem se não esperava vida, por serem mortos muitos daquelas enfermidades. (*Ibidem*, p. 87)

No entanto, o cotidiano marcado por interações entre as duas diferentes culturas não foi sempre pacífico, pois ocorreram embates entre as comunidades indígenas e os jesuítas.

Outra questão que vale destacar é a alimentação, que teria sido de produtos da terra: verduras, legumes, frutas e animais dos quais os jesuítas se alimentavam, sendo muitos deles preparados pelos indígenas. Sobre a questão, Anchieta narra em carta de maio a setembro de 1554, dirigida a Roma, aos cuidados de Inácio de Loyola, que “o principal alimento desta terra é farinha de pau, que se faz de certas raízes que se plantam, e chamam mandioca” (*Ibidem*, p. 74). A mandioca foi o produto mais importante de Piratininga, que depois de apodrecida e tratada pelos índios, substituía a farinha de trigo utilizada pelos jesuítas. Além dela, “outra parte do mantimento fornecem-na carnes do mato, como macacos, gamos, certos animais semelhantes a lagartos, pássaros e outros animais selvagens, e ainda peixes do rio, mas estas coisas raras às vezes” (*Ibidem*). Detalhando os hábitos alimentares no aldeamento, Anchieta prossegue:

A parte principal da alimentação consiste, portanto, em legumes como favas, abóboras e outros que se podem colher da terra, folhas de mostarda e outras ervas cozidas; em vez de vinho bebemos água cozida com milho, ao qual se mistura mel, se o há. Assim sempre bebemos tisanas ou remédios; e se há isto, não nos parece ser pobres. (*Ibidem*)

Anchieta parece feliz com os chás (tisanas) que bebia nestas terras de Piratininga, pois serviam de remédios para os males de qualquer aflição no corpo que pudesse os religiosos da Companhia adquirir. Ele aprendeu com os índios a arte de curar com as ervas e exemplifica falando de um irmão da Companhia, possivelmente Gregório Serrão, que havia passado mal do estômago após comer galinha e, dirigindo-se então para Piratininga e “começando a alimentar-se das nossas comidas pobríssimas, pôs-se robusto” (*Ibidem*, p. 75). A expressão “pobríssima” se refere a uma comida simples e cotidiana para o índio, porém extremamente pobre e estranha aos padrões dos jesuítas.

Nessa integração diária, costumes começaram a se mesclar. Apesar de os religiosos aparentarem terem os indígenas sob controle, isso de fato não ocorria. A aceitação inicial decorrente do mistério que o novo trazia deu lugar às desconfianças, desavenças e a não aceitação de imposições, principalmente por parte dos indígenas, o que levou os jesuítas a desenvolverem estratégias para conseguirem obter êxito em sua empreitada, o que veremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2

As dificuldades da catequese, a resistência indígena e a imposição dos jesuítas

Neste capítulo, procuraremos abordar as experiências vividas pelos indígenas quando obrigados a mudarem seus hábitos, abominados pelos religiosos da Companhia de Jesus, e a principal dificuldade para o êxito da catequese. Discutiremos também sobre as mudanças de estratégias utilizadas pelos jesuítas no catecismo já que, uma vez que não obtiveram êxito em doutrinar os adultos, voltaram-se às crianças impondo-lhes a catequese e, com o tempo, utilizando inclusive castigos físicos. Com a resistência indígena e a dificuldade no processo de evangelização, novas políticas foram implantadas como o aldeamento, imprimindo maior sofrimento à comunidade nativa que resultaram em conflitos e mortes.

2.1 Antecedentes da catequese e a luta contra os costumes indígenas

Para se compreender melhor os fundamentos da missão na América Portuguesa, é preciso atentar para os problemas pelos quais a Igreja Católica passava, como, por exemplo, o surgimento de doutrinas protestantes e a necessidade de uma reforma interna. Além disso, sendo patrocinada por Portugal, a missão jesuítica na América Portuguesa possuía também o interesse de expansão territorial e acúmulo de bens extraídos das novas terras.

O protestantismo que crescia na Europa (em especial o Luteranismo, fundado por Martinho Lutero), fez com que a Igreja Católica perdesse diversos fiéis. Desse modo, Espanha e Portugal, por serem reinados católicos, buscaram impedir o avanço das novas doutrinas e a Igreja Católica convocou o Concílio de Trento (1545-1563), também conhecido como Concílio da Contrarreforma, para refletir sobre os rumos da Instituição diante da Reforma Protestante.

Portugal e Espanha, juntamente com a recém-criada (1540) Companhia de Jesus, tornam-se assim os principais atores da

Contrarreforma. A ordem do basco Inácio de Loyola (1491-1556) – cuja principal vocação é justamente a evangelização das terras longínquas – envia, a partir de 1549, missões ao Brasil. Os jesuítas não são os únicos missionários presentes na América portuguesa, mas eles trabalham oficialmente a serviço da Coroa. (HEINEBERG, 2013, p. 103)

De acordo com Cristina Pompa, a Companhia de Jesus teria nascido em 1540, alguns anos antes do término do Concílio de Trento, e assumia uma vocação apostólica e missionária que erguia a bandeira papal, ou seja, obediência ao Pontífice Romano, e que teve “um impacto profundo na resposta tridentina ao protestantismo” (POMPA, 2003, p. 65). Para ela,

a Companhia de Jesus já nasceu como realizadora do projeto missionário e catequético, obediente por um lado à regra expressa nos exercícios Espirituais e intérprete, por outro, da ideia de cristianismo proposta pela Contrarreforma. (*Ibidem*, p. 58).

Com o intuito de suprir a perda de fiéis na Europa, os missionários jesuíticos buscaram por novos devotos nas comunidades nativas da América Portuguesa. Para tanto, “Estado e Igreja se fundiam numa sociedade única, *sui generis*” (PAIVA, 1982, p. 25), fato importante tanto para a Idade Média quanto para o início da Idade Moderna, pois foi conduzida pelo desejo de incutir a fé em Deus em todos os povos, “fé e império interagem em função da necessidade de alargar o *Orbis Cristianus*” (AGNOLIN, 2005, p. 117). A esta questão tão importante para o mundo do século XVI, soma-se o impacto do encontro de índios e europeus marcado por uma visão de *estranhamento* (LAPLANTINE, 2012, p. 21).

2.1.1 Paraíso na terra e o belo índio

No século XVI, a visão de mundo era aquela construída na Idade Média Europeia, sob a perspectiva do fantástico e do Paraíso de Deus, o Éden, descrito na Bíblia cristã no livro do Gênesis. Pompa (2003) salienta que o século XVI, o das “Descobertas”, foi um período no qual o mundo europeu viveu sob pensamentos “milenaristas”, voltados ao fim dos tempos e ao retorno de Cristo à Terra.

A princípio, o europeu viu a América como Paraíso bíblico e seus habitantes, descendentes de Adão e Eva. Mergulhados nessa visão os portugueses, ao contatarem os indígenas, perceberam-nos como “belos”, mas aos poucos essa visão cedeu lugar ao estranhamento e, tratando-se das missões jesuíticas, também ao desânimo.

Após passar o “sonho milenário” (*Ibidem*, p. 58) que foi sendo apagado pelos conflitos com os colonizadores e pela resistência indígena, a conversão deu lugar à evangelização como “projeto de civilização”. Assim, de forma progressiva, a ideia da América como “novo Éden” e dos índios como descendentes dos primeiros pais dos Hebreus foi sendo refeita conforme eram desenvolvidas as atividades missionárias.

Nos primeiros anos, os jesuítas acharam que seria fácil o processo de cristianização, pois

poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que se fazer outra coisa, senão escrever à vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Criador destas suas criaturas. (NÓBREGA, 1988, p. 94)

Nóbrega, um homem erudito de seu tempo, viu no indígena um ser humano que poderia ser moldado segundo os critérios cristãos sendo capaz de aceitar tudo o que os missionários impusessem a ele, pois sua forma de vida não era considerada verdadeira. Os missionários acreditavam na cura e na salvação para este povo “sem fé, sem lei e sem rei” (GÁNDAVO, 1980, p. 182), associadas à visão de mundo eurocêntrica, que não reconhecia no outro a existência de uma cultura, de uma sociedade e de uma fé.

2.1.2 Nem Paraíso e nem belo: o encontro com a realidade

Nessa época existiam dois sistemas de colonização: o de Feitorias e o das Capitanias Hereditárias. As Feitorias eram “centros de pilhagens” e “mal aparelhadas”, o local “de esconderijo de um punhado de aventureiros”, que se dizia serem “representantes da cristandade nas costas do Atlântico do Sul”. Por sua vez, as Capitanias Hereditárias, criadas em 1532, representavam a distribuição de terras aos donatários. Os “chefes das terras”, ou capitães donatários, não suportaram o clima local e as terras ficaram desprotegidas,

sujeitas a golpes de pirataria e a emboscadas dos índios (Cf. SAMPAIO, 1978, p. 218-219).

Todo o processo pelo qual passou a colonização em seus anos iniciais, fixada a princípio na região litorânea, fracassou. Por isso,

as experiências iniciais da catequese mostraram que a região de beira-mar, com a presença de aventureiros, traficantes e donos de escravos, e com a lei a serviço do mais forte, não era propícia para a conversão dos índios. (SUESS, 2009, p. 13)

Assim, os jesuítas, sob liderança do padre Manuel da Nóbrega, aventurearam-se para o Sul, estabeleceram o colégio em São Vicente e, posteriormente, subiram a Serra do Mar e fundaram, em 1554, o núcleo de São Paulo de Piratininga onde, a partir do Colégio, desenvolveram na região a doutrinação indígena com o objetivo de criar

uma consciência nitidamente humana, com o sentimento profundo da responsabilidade, transformando aquelas crianças em grandes homens verdadeiramente civilizados, mangerados, cristãos, que é o próprio fim da catequese, por amor de Deus. (LEITE, 2004, p. 229)

O indígena teria de passar por um trabalho de conversão ao cristianismo católico e, consequentemente, a partir deste, tornar-se civilizado e súdito do rei de Portugal.

2.1.3 O demônio no outro: o imaginário católico europeu e o uso da força

O cenário do belo e da crença de que o trabalho nas terras brasilis seria simples, foi cedendo lugar às melancolias. As cartas escritas pelos jesuítas demonstram isso. Por exemplo, na carta escrita em junho de 1551 pelo jesuítá Pero Correia, direcionada ao padre provincial Simão Rodrigues, consta a queixa de que a conversão dos índios, por conta de não terem nem rei nem governo, seria extremamente difícil (LEITE, 1956, v. I p. 231). A mesma queixa é feita por Anchieta, em carta datada de 1554: “não são sujeitos a nenhum rei ou capitão. [...] e, cada um é rei em sua casa e vive como quer” (LEITE, 1957, v. II, p. 114). Aos olhos dos padres jesuítas, os índios não possuíam organização social, um fator que dificultava a realização da conversão, “as

dificuldades de conversão não seriam de ordem doutrinária, mas uma questão de costumes" (LEITE, 2004, p. 229).

[...] o método era inoperante, porque, mal se afastavam os jesuítas, o selvícola retornava ao seu meio e a todos os hábitos a ele inerentes, fossem bons, maus ou indiferentes. Demais, estavam sempre sujeitos à cobiça e crueldade dos colonos, que os dizimavam ou procuravam reduzi-los ao cativeiro. (ELIA, 1981, p. 5)

O problema da inconstância indígena teria sido um dos primeiros entraves pós-contato. Os jesuítas viam os índios como "sem cultura" e acreditavam que suas práticas seriam forças demoníacas, que os faziam retornar aos seus costumes, não permitindo que gravassem o ensinamento cristão. Outra dificuldade encontrada era a pouca quantidade de padres para o trabalho missionário, o que fazia com que esses andassem de aldeia em aldeia a fim de realizarem a doutrinação. (LEITE, 1956, v. I, p. 231).

Para a Igreja Católica do século XVI, a conversão indígena teria de acontecer rapidamente, pois, além da possibilidade de transformar os índios em novos cristãos, a figura demoníaca no imaginário dos jesuítas via nos hábitos nativos a manifestação do mau.⁹ Para Paiva (2000), neste primeiro momento de contato os missionários adotaram uma catequese salvacionista¹⁰ com duplo propósito: combater o demônio a partir dos batismos em massa e, consequentemente, com este ritual de iniciação cristã, transformar os índios em fiéis para a Igreja Católica.

Dos que achamos mais seguros, batizamos já cem pessoas pouco mais ou menos, e começamos na festa do Espírito Santo, que é tempo ordenado pela Igreja. E haverá bem seiscentos ou setecentos catecúmenos para batizar em breve, os quais aprendem todos muito bem, e alguns andam já atrás de nós pelos caminhos, perguntando-nos quando os havemos

⁹ Esta questão está relacionada à crença da Europa do século XVI, que via muitas mulheres que exerciam práticas de culto à natureza e astros celestes como "bruxas" ou "feiticeiras" que faziam suas poções e adoravam ao diabo. Os jesuítas fundam esse pensamento a partir do contato com o indígena e sua cultura. Para saber mais pode-se consultar a obra: SOUZA, 1986.

¹⁰ Catequese Salvacionista é um conceito adotado por José Maria de Paiva. De acordo com ele, todas as nações da Terra teriam de ser "católicas", assumirem a "única e verdadeira fé", pois Deus é quem dirigia a história humana e todos teriam de ser seus discípulos. (PAIVA, 2000, p. 1-22.)

de batizar com grande desejo, prometendo viver como nós lhes dizemos. (NÓBREGA, 1955, p. 51)

Os pajés, líderes religiosos das comunidades indígenas, foram vistos pelos padres como “feiticeiros do demônio”, que faziam dos índios “adoradores do diabo”, o que gerou fortes disputas entre padres e pajés nas aldeias. Toda a tradição indígena – do cauim (bebida alcoólica) até a antropofagia –, foi tida como demoníaca.

As festas antropofágicas eram comparadas ao “sabá”. A bebida e o vômito lembravam as bruxas, e as práticas indígenas, a feitiçaria europeia [...] E as disputas entre padres e caraíbas [pajés] ganham o mesmo significado dos conflitos entre o Bem e o Mal ocorridos na Europa. (MOREAU, 2003, p. 263-264)

Para ser um bom cristão os índios deveriam abandonar seus costumes pois, somente assim, criariam constância na fé cristã. Como observou Paulo Suess, a libertação cristã exige dos Tupis

aceitar a mitologia do colonizador, renunciar ao seu passado histórico e odiar sua tradição cultural. O reconhecimento como “bom cristão” está vinculado ao abandono do antigo modo de ser. (SUESS, 2009, p. 25)

Abandonar o antigo modo de ser ou a cultura não era fácil, como observou Anchieta ao dizer que o cacique Tibiriçá, em 1555, retornou ao seu antigo costume a partir de uma festa antropofágica e foi advertido pelos jesuítas, com os quais, a princípio, possuía um bom e pacífico relacionamento. Anchieta escreve furioso este relato, dizendo que “assim manifestou o fingimento da sua fé, que até então disfarçara, e ele e todos os mais catecúmenos caíram e voltam sem freio aos antigos costumes” (LEITE, 1957, v. II, p. 207). Tibiriçá, com raiva dos jesuítas, abandona então seu nome de batismo e renuncia às práticas cristãs. Anchieta, desolado, escreveu:

[...] não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos, que conformando-se a si e a suas vidas com a vontade de Deus, sujeitem os índios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se a bandeira de Cristo. (*Ibidem*)

Mediante o fato ocorrido, Anchieta apela para o uso da força física, apoiando a escravidão indígena e a obrigação da conversão à fé cristã. No final

da carta, entretanto, o jesuíta relata haver recebido uma carta dos irmãos de Piratininga a qual dizia que Tibiriçá

arrependido, pediu perdão aos irmãos e procura por todos os meios reconciliar-se com ele; e [que] declarava também que os restantes catecúmenos se exortavam uns aos outros a não voltarem atrás no seu propósito. (*Ibidem*, p. 209)

Toda essa questão sobre a cultura dos índios, vistos pelos primeiros jesuítas como homens inconstantes justamente por conta de seus costumes, é explicada por Pierre Clastres quando diz que

a inconstância significa simplesmente que a aliança não é um contrato, que seu rompimento nunca é visto pelos selvagens como um escândalo, e que, uma comunidade dada nem sempre tem os mesmos aliados nem os mesmos inimigos. (CLASTRES, 2004, p. 259)

Tibiriçá, ao voltar ao seu antigo costume, representa a resistência cultural,¹¹ dessa forma, podemos notar que os índios agiam de acordo com seus próprios interesses.

2.2 Resistência indígena: antropofagia, cauinagens e poligamia

Como vimos anteriormente, após 1550 os jesuítas se desiludiram com os índios, fato que ocorreu devido às chamadas “inconstâncias” indígenas relacionadas aos seus costumes. Isso deixou os padres “desnorteados, pois ora os índios agiam como cristãos, ora não” (KOK, 2001, p. 78).

Em virtude desses eventos, os jesuítas tentaram desestruturar a cultura indígena destruindo alguns costumes, entre eles, a prática da antropofagia¹². Em carta de Manuel da Nóbrega ao padre Simão Rodrigues datada de 1550, consta a explanação de um desses “incidentes”:

[...] em outra aldeia de cristãos que tínhamos, batizados, um dia os gentios comeram uma perna de um inimigo que tinham trazido da guerra, mas secretamente e sem fazer as festas do costume; e porque nunca o soubéssemos e porque ahi [sic] se achava uma mulher cristã, foi esta muito espancada pelo marido, o qual veiu [sic] a ter conosco, excusando-se com

¹¹ Uma cultura, quando ameaçada por outra, não a aceita passivamente, mas busca formas de resistir. (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 104-115)

¹² Ritual no qual o índio consumia a carne de seus inimigos para, assim, obter seu espírito.

declarar que não comia carne humana. Fiz por esta razão congregar os cristãos todos para exortá-los a abandonar esses costumes tão brutaes [sic], e porque muito se envergonhava aquella mulher de vir a nossa presença, serviu isto de edificante exemplo. (NÓBREGA, 1931, p. 106)

No episódio acima, observamos que os jesuítas abominam fortemente a prática ritualística da antropofagia, que, mesmo após aceitar a fé cristã, os índios continuaram a praticar às escondidas. Não se tratava simplesmente do consumo fortuito de carne humana, mas fazia parte de um ritual de guerras intertribais em que, segundo antropólogos (CASTRO, 1992; MOREAU 2003), o grupo perdedor tornava-se escravo do vencedor e, posteriormente, era devorado por esses em um ritual que durava cerca de cinco dias. Para Moreau, “a antropologia vê a antropofagia como um sistema cultural, que assegurava a continuidade das gerações” (MOREAU, 2003, p. 142-146) e seria um processo de alteridade indígena (*Ibidem*, p. 146). Já Viveiros de Castro fala sobre um “impulso de absorção do outro: ‘incorporar o outro é assumir sua alteridade’, e ‘ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo, constituído por este’” (CASTRO, 1992, p. 58). O grupo que consumia o outro adquiria o seu poder, a sua imortalidade e a sua força e diversos grupos aliados se reuniam para celebrar o ritual.

[...] a vítima era, por um período quase sempre longo, simbolicamente apropriada por uma quantidade de gente: o captor, as mulheres, o que o recebia de presente, o matador. Na execução, o inimigo era comido por centenas de pessoas; uma só morte podia reunir diversas aldeias aliadas, que partilhavam então uma espécie de sopa muito rala, o que aponta para uma ingestão simbólica. (*Ibidem*, p. 42)

Alfredo Bosi (2010) elabora uma significativa explicação para a questão da prática antropofágica pelos índios da América Portuguesa, ao dizer que “o ritual de devoração do inimigo remetia, na verdade, a um bem substancial para a vida da comunidade, sendo um ato de teor eminentemente sacral que dava a quantos o celebravam nova identidade e novo nome” (BOSI, 2010 p. 67). Tal alteridade foi distorcida pelos jesuítas que viviam em um mundo cristão dominado pelo medo da proliferação de diversas doutrinas que protestavam contra o catolicismo e no tempo de perseguição à magia – que ocorria na

Espanha e em Portugal –, levando à repugnância à cultura e práticas religiosas indígenas.

Outro costume também abominado pelos jesuítas era o consumo do cauim (bebida alcóolica) que,

enquanto os homens eram responsáveis pela captura e morte dos inimigos, a produção de cauim, componente essencial do rito antropofágico, cabia às mulheres, marcando uma divisão de atividades no complexo guerreiro. (MOREAU, 2003, p. 151)

Glória Kok também salienta a participação da mulher nos rituais:

[...] em todas as festas e cerimônias tribais, os índios dedicavam-se ao consumo desenfreado de bebidas fermentadas, extraídas de diferentes plantas, sendo as mais comuns a mandioca doce ou amarga, o milho e o caju, cuja preparação era confiada exclusivamente as mulheres. (KOK, 2001, p. 84)

As cauinagens “imbricadas fortemente na vida social indígena, reforçavam os laços de solidariedade e, em última instância, a coesão tribal” (*Ibidem*). Mas, para os missionários, não passavam de bebedeiras e forte empecilho para a catequese, pois o índio, sob efeito do cauim, esquecia-se da doutrina cristã. Sobre este assunto, segue abaixo um trecho da carta escrita por José de Anchieta, no ano de 1555, destinada ao padre Inácio de Loyola:

[...] estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e já raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana. (LEITE, 1957, v. II, p. 194)

Nesse trecho, podemos perceber o quanto a cauinagem era considerada o principal *mal*, capaz de levar ao surgimento de outros *males*, que poderiam dificultar os trabalhos de catequese, pois a cauinagem levava o índio ao desejo maléfico de comer carne humana. O temor dos jesuítas era que “a bebida ativava a memória das tradições condenadas pelos padres, fazendo esquecer as doutrinas cristãs, sendo o cauim a droga da inconstância” (CASTRO, 1992 p. 52).

No entanto, para os estudiosos, o ato de ingerir cauim continha um significativo ritual que marcava fases importantes da vida da comunidade indígena. Ele era ingerido “coletivamente, em situações de nascimento, ritos de iniciação, partida ou retorno de guerra, sacrifício ritual e reuniões de cúpula para tomar decisão” (GAMBINI, 1998 p. 131). Segundo Glória Kok, “a cauinagem, como manifestação inerente à vida social indígena era uma espécie de passe-livre ou alvará que permitia a transgressão isenta de punição. Evasões individuais ganhavam espaço nessa festa coletiva” (KOK, 2001, p. 86). E o índio, quando estava em transe, refletia sobre diversas emoções, o que possibilitava uma “importante função na conservação do equilíbrio psíquico” (*Ibidem*).

Como não podemos escrever a narrativa histórica sem verificar as entrelinhas das fontes, com o tempo os jesuítas, vendo que não tinham como erradicar a bebida da vida dos indígenas, passam a aceitá-la, fato que observamos na mesma carta escrita por Anchieta, ao afirmar:

[...] mas agora, como diminui um pouco a paixão desenfreada das bebidas, diminuem também necessariamente as outras nefandas ignomínias; e alguns são-nos tão obedientes que não se atrevem a beber sem nossa licença, e só com grande moderação se a compararmos com a antiga loucura. (LEITE, 1957, v. II, p. 194)

Percebe-se que a carta insinua que nem todos os índios obedeciam fielmente aos padres ao dizer que “*alguns* são-nos tão obedientes”. Aos que obedeciam era autorizado beber *moderadamente* para que não entrassem em transe. O que se destaca neste trecho é a questão da *autorização* que o índio obteve para consumir o cauim, o que significa uma adaptação (concessão) à cultura nativa e uma ruptura da hegemonia jesuítica.

A cauinagem era tolerável, contudo comer carne humana era o pior dos hábitos, conforme carta de Nóbrega a Simão Rodrigues, escrita na Bahia em agosto de 1552. Ao tratar dos costumes indígenas, Nóbrega ressalta que era essencial o índio deixar de comer carne humana para poder viver a fé católica (LEITE, 1956, v. I, p. 407). Obviamente que isso era difícil de acontecer, pois o ato fazia parte de um ritual indígena e essa dinâmica cultural persistia diante da suposta “hegemonia” europeia.

Outro costume indígena que os jesuítas tiveram que administrar foi a prática da poligamia, que “constituía uma terrível adversária da conversão” (KOK , 2001, p. 820), pois o índio só poderia receber o sacramento se tivesse uma só mulher e com ela se casasse.

Para a cristandade do século XVI essa prática deveria ser abolida e os índios teriam que se tornar monogâmicos. Mas para os nativos

aparentemente, a poligamia era um atributo suntuoso ligado à valentia guerreira, ao lado das marcas corporais e do direito de discursar em público [...]. Acumular cativos, signos, mulheres e genros significava prestígio e privilégio social. (CASTRO, 1992 p. 44)

Tanto é que alguns deles tinham de três a quatro mulheres, sendo que “a primeira tem e muita estima e fazem dela mais caso que das outras. E isto pela mor parte se acha nos principais, que o tem por estado e por hora, e prezasse muito de se diferenciarem nisto dos outros” (GÂNDAVO, 1858, p. 414). As uniões estabelecidas entre parentes (irmãos e primos) também desagravaram aos jesuítas.

O gentio desta terra, como não tem matrimônio verdadeiro, com ânimo de perseverarem toda a vida, mas tomam uma mulher e apartam-se quando querem, de maravilha se achará em uma povoação, e nas que estão ao derredor perto, quem se possa casar, dos que se convertem legitimamente a nossa fé, sem que haja impedimento de consanguinidade ou afinidade, ou de pública honestidade, e este é o maior estorvo que temos não os poder pôr em estado de graça, e por isso não lhe ousamos a dar o Sacramento do Batismo, pois é forçado a ficarem ainda servos do pecado. (LEITE, 1931, p. 148)

A poligamia não era prática exclusiva indígena. Os cristãos da América Portuguesa também viviam “amancebados”, conforme carta escrita em 1549 por Manuel da Nóbrega ao padre Mestre Simão:

E estes amancebados tenho mostrado, por vezes, assim em pregações em geral, como em particular, e uns se casam com algumas mulheres si se acham, outros com as mesmas negras, e outros pedem tempo para venderem as negras, ou se casarem. (NÓBREGA, 1931, p. 80)

Os cristãos, como não aceitavam o casamento com uma índia e temerosos de que elas “ficassem forras” (KOK, 2001, p. 82), se amancebavam e os índios, culturalmente acostumados com a poligamia, se recusavam a

manter o casamento monogâmico, revoltando-se inúmeras vezes contra essa imposição jesuítica.

Meus irmãos e filhos, chegou a hora de acabar com todos os males e calamidades que aqueles a quem chamamos padres nos trouxeram. Eles nos trancam numa casa e lá gritam conosco; dizem-nos o contrário do que nos disseram e ensinaram nossos ancestrais: estes tinham várias mulheres, e aqueles querem que nos contentemos apenas com uma. Vamos! É preciso mudar tudo isso! (MONTEIRO, 1992, p. 489)

Para os jesuítas do século XVI, a poligamia era uma prática intolerável e deveria ser eliminada. Essa questão se tornou de difícil resolução, somada a da cauinagem e da antropofagia, ocasionando muitos embates culturais. No entanto, com o pensamento de desenvolver a catequese cristã a qualquer custo, os padres passaram, pouco a pouco, a aceitar alguns dos costumes indígenas, fator que gerou grande insatisfação por parte das autoridades eclesiásticas da época.

2.3. Os problemas de comunicação entre Índios e jesuítas e o uso da palavra

Como bem citado por Paulo Suess:

A comunicação entre diferentes culturas exige, além da compreensão recíproca da língua, também a compreensão razoável dos códigos culturais, do universo semântico e das estruturas invisíveis deste universo do outro. (SUESS, 2009, p. 26)

O encontro cultural entre índios e jesuítas não ocorreu de maneira simples, pois, além de costumes divergentes citados anteriormente, existiram problemas de linguagem.

Aprender a língua foi algo importantíssimo na missão brasílica e desde a chegada, em 1549, dos primeiros padres jesuítas, lidar com a questão da comunicação com os seus futuros conversos foi uma das prioridades. A aprendizagem da língua indígena é relatada em carta escrita em 1549 pelo padre Manuel da Nóbrega: “Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de Nosso Senhor e não posso achar língua que m’o [sic] saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos têm” (NÓBREGA,

1931 p. 73). Num primeiro momento, os jesuítas codificaram o contato com a língua indígena, tentando encontrar palavras que se adequassem aos termos cristãos, ao mesmo tempo, criaram uma barreira ao desmerecerem a língua nativa.

Segundo Eisenberg (2000), os jesuítas tinham interesse em trabalhar a palavra com os índios. Portanto, a fala e a escrita estariam entrelaçadas para a realização da doutrinação. Eisenberg se apoia em um documento escrito em 1537, a Bula Papal de Paulo III – *Sublimus Dei* –, a qual expõe que todos os povos, incluindo os indígenas, deveriam ser convertidos pelo uso da Palavra de Deus.

Os Jesuítas trabalharam muito, nos primeiros anos de apostolado no Brasil, para aprender as línguas dos índios, determinando-se a viver nas aldeias onde doutrinavam-nos aos poucos enquanto forjavam os instrumentos necessários à eficácia da obra apostólica. (DAHER, 1998, p. 20)

John Monteiro (2001) também discorreu acerca da língua indígena, apoiado na frase de Nóbrega “a mais principal ciência para cá mais necessária” (MONTEIRO, 2001, p. 36), ao descrever o aprendizado da língua tupi por parte dos missionários jesuítas, em meados do século XVI.

No primeiro momento, a aquisição da língua indígena foi um dos pontos principais que prendeu a atenção dos missionários, pois se defrontaram com a “difícil tarefa de traduzir o conteúdo e os sentidos da doutrina cristã” (*Ibidem*). Nóbrega se queixa dessa difícil tarefa na carta *Informações da terra do Brasil* (1549): “Tem mui poucos vocábulos para lhes poder bem declarar nossa fé. Mas, contudo, damos-lhas [sic] a entender o melhor que podemos, e algumas cousas [sic] lhes declaramos por rodeios” (NÓBREGA, 1931, p. 101). Para o jesuíta, a língua indígena era difícil tanto para o entendimento quanto para a codificação em significações cristãs.

As queixas não cessam. Em carta escrita na Bahia em fins de agosto de 1552, Manuel da Nóbrega fala das dificuldades enfrentadas: “Já tenho escrito por vezes a V.R. como nestas partes pretendíamos criar meninos do gentio por ser ele muito e nós poucos, e sabermos-lhe mal falar em sua língua” (LEITE, 1956, v. I, p. 401). Mediante os problemas mencionados por Nóbrega os padres viram-se obrigados a pedir ajuda aos colonos de Campos de Piratininga, que já há alguns anos conviviam com os índios. Estes homens são

conhecidos na História como “intérpretes”. Tomamos como exemplo o caso do rapaz conhecido pelos índios como Caramuru:

Espero de as [sic] tirar o melhor que puder com um homem [Caramuru], que nesta terra se criou de moço, o qual agora anda mui [sic] ocupado em o que o Governador lhe manda e não está aqui. Este homem com um seu genro é o que mais confirma as pazes com esta gente, por serem eles seus amigos antigos. (NÓBREGA, 1931, p. 73)

O Caramuru foi um intérprete importante nesse começo de trabalho missionário, considerado um companheiro de caminhada para os jesuítas. Além de intérprete, teria colaborado com a escrita das primeiras palavras em tupi, o que possibilitou a confecção dos primeiros catecismos na língua indígena.

Houve também outros intérpretes que foram apresentados em cartas jesuíticas ao louvarem seus préstimos, como Pero Correia, “um português que vivia no Brasil havia 16 anos e que possuía bastante experiência entre as populações indígenas” (MONTEIRO, 2001, p. 37) – que fora admitido na Companhia de Jesus por volta de 1550 como irmão, tendo sido um importante agente junto aos povos indígenas. Foi morto em 1554 por índios Carijós.

E temos que é tão importante ganhar um destes como ganhar um índio, porque neles está muita parte da edificação ou destruição da terra, como também porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios. (ANCHIETA, 1984, p. 55)

Notemos que Anchieta vê nos intérpretes o meio eficaz para conhecer a língua indígena e dela se servir a fim de compor a gramática da língua tupi. Sem eles, que já tinham contato com os indígenas antes da chegada dos jesuítas, os trabalhos de Anchieta e dos outros missionários com a língua nativa pouco poderiam se desenvolver.

Anchieta, que havia chegado à América Portuguesa em 1553, residiu no aldeamento de São Paulo de Piratininga onde ensinava os futuros jesuítas bem como os indígenas. No aldeamento teria sido encarregado por Nóbrega para aprender a língua tupi e produzir uma gramática latina. Ele teria recebido apoio de um importante intérprete da região com o qual convivera, também jesuíta e primeiro mestre-escola de Piratininga, Antônio Rodrigues. Outros jesuítas

conseguiram aprender o tupi, como é o caso do padre João de Aspilcueta Navarro.

O dito padre que anda sempre pelas aldeias e ahi [sic] dorme e come para ter mais facilidade em pregar à noite, porque a esta hora é que estão juntos na aldeia e mais descansados: e já sabe a língua deles que, ao que parece, muito se conforma com a biscainha, de modo que com eles se entende. (NÓBREGA, 1931, p. 93)

Interessante que Navarro “aprendeu” o tupi fazendo uma “comparação” com sua língua Biscainha. E pregava à noite como bem faziam os pajés, ou seja, estava adaptado à cultura indígena.

O próprio Anchieta, após chegar ao Brasil, desejou aprender a língua indígena. Ele escreveu diversos textos em tupi e, de acordo com um de seus biógrafos, Pero Rodrigues, “não somente chegou a entendê-la e falá-la com perfeição, mas também a compor Arte dela, em espaço brevíssimo de seis meses” (RODRIGUES, 1988, p. 64). Anchieta escreveu também uma importante obra chamada *Arte da gramática da língua mais falada no Brasil*, que ajudou a muitos jesuítas a aprenderem o tupi. Nela ele codifica os signos católicos na língua dos índios. Consoante Eisenberg: “as gramáticas do tupi preparadas pelos jesuítas foram um genuíno esforço de invenção de uma língua padrão que fizesse referência aos dialetos falados por toda a costa” (EISENBERG, 2000, p. 71).

Escrevendo o tupi e tentando encontrar nele os signos cristãos, como Deus, Jesus, Maria, Santíssima Trindade e outros, o padre José Anchieta possibilitou aos jesuítas a realização da chamada “partilha tática”, apontada por Alfredo Bosi, na *Dialética da colonização* (2010), como sendo o modo como os missionários jesuíticos coletavam os mitos indígenas, modificando-os para uma linguagem bíblica que pudesse, de uma forma simples, ser acessível ao nativo, como, por exemplo, “Tupã”, divindade indígena que foi traduzida pelos missionários por “Deus”, divindade cristã.

Ao traduzir os ensinamentos e crenças cristãs para a língua local, os jesuítas acabavam por atribuir significado tupi a palavras cristãs. Assim, essa submissão ajudava efetivamente na conversão dos índios, mas isso só pode ser feito às custas de uma aproximação, modificação e adaptação da doutrina cristã aos conceitos religiosos da cultura tupi. (EISENBERG, 2000, p. 72)

Graciela Chamorro falando da “partilha tática”, acredita ter sido uma aventura para os jesuítas, pois “nas línguas indígenas agrupadas na família tupi-guarani certamente não havia palavras equivalentes às categorias teológicas cristãs” (CHAMORRO, 2009, p. 113).

Por meio das cartas jesuíticas, percebemos que, num primeiro momento, o uso do tupi codificado na prática de evangelização “repousava, sobretudo na oralidade” (MONTEIRO, 2001, p. 39) – uma representação simbólica importante no trabalho missionário. A fala em alta voz, imitando os pajés, “predominava sobre a palavra escrita, muito embora os índios se mostrassem fascinados com o ato de escrever” (*Ibidem*).

Mesmo com os jesuítas utilizando a oralidade e codificando os signos cristãos na língua tupi, diversos padres e irmãos da Companhia de Jesus não consideravam agradável ter que aprender o idioma, então, o aprendizado da língua enfrentou barreiras enormes. Diversos debates envolveram a questão e teriam se perpetuado por anos, sendo de opinião da sede da Companhia, em Roma, que os religiosos missionários, sem exceção, deveriam aprender a língua local, pois esse era um dos critérios para se tornar jesuítas no século XVI, como também fazia parte de um capítulo das Constituições da Companhia de Jesus escritas por Inácio de Loyola.

[...] nas Constituições, a questão do aprendizado das línguas é, ao mesmo tempo, muito clara e pouco explícita. As línguas estrangeiras são evocadas na quarta parte, que se intitula: A formação nas letras e nos outros meios de ajudar o próximo daqueles que a Companhia conserva. Estas são abordadas tanto sob o aspecto do aprendizado quanto como componentes da formação intelectual do jesuítas. (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 159)

Em meados de 1580, Aquaviva, o novo geral¹³, ordena aos jesuítas da província de Nova Espanha o aprendizado da língua dos nativos (*Ibidem*, p. 162). A ordem foi dirigida inicialmente aos padres do México, mas, munido dela, o visitador Cristóvão de Gouveia chega ao Brasil em 1583 e percebe o fracasso na aprendizagem do tupi por parte dos missionários da Companhia. Duas questões estavam interligadas nesse processo linguístico: a falta do

¹³ Novo Geral é o equivalente a Superior Geral da Companhia de Jesus. É o cargo de maior responsabilidade no governo da Ordem jesuítica. Aquaviva teria dirigido a Ordem em finais do século XVI e início do XVII. O atual Superior Geral da Companhia de Jesus é o padre Adolfo Nicolás.

entendimento do tupi e a falta de compromisso dos religiosos em aprender. No entanto, o conhecimento tornou-se indispensável e condição necessária para toda a atividade apostólica.

O documento conclusivo dessa questão foi o decreto de 1594 da Companhia de Jesus, pois, além do caráter oficial trouxe uma nova dimensão à questão do aprendizado das línguas locais, fazendo delas o próprio fundamento da identidade missionária.

O decreto de 1594 insiste no fato de que o aprendizado e o uso de línguas indígenas, assim como o ministério que é tão precioso aos olhos de Deus (isto é, o apostolado junto aos índios), deve ser preocupação de todos nas regiões ultramarinas: não somente dos superiores, mas de todos os padres e irmãos. (*Ibidem*, p. 164)

Assim, após a visita de Gouvêa à província do Brasil e a implementação do decreto de 1594, os grandes discursos sobre a língua cessaram. Somente em 1646 a Congregação Provincial novamente reabriu o debate.

2.4 A doutrinação das crianças e os meninos órfãos

No decorrer do trabalho missionário os jesuítas não só se depararam com os costumes indígenas, que para eles deveriam ser abandonados, como também com a não aceitação dos índios adultos em receber a catequese. Assim, a esperança da conversão dos pais recai sobre seus filhos, já que a educação das crianças, longe do ambiente familiar, “era melhor do que a precária conversão de adultos” (MOREAU, 2003, p. 191) e voltar à atenção aos meninos “era em parte pela resistência dos mais velhos e em parte para subverter as formas da educação indígena” (*Ibidem*, p. 192).

De acordo com Baêta Neves, para o jesuíta, em um momento de transição da Idade Média para a Idade Moderna, a criança era vista como um pequeno adulto autônomo “capaz de transformar e fiscalizar os padrões culturais de seus ancestrais” (NEVES, 1978, p. 96). Portanto, as crianças seriam “o instrumento de mediação-comunicação entre padres e indígenas mesmo em momentos sagrados como o dos sacramentos” (*Ibidem*, p. 97).

Para tanto, com o objetivo de interagir com as crianças indígenas e ensinar-lhes a catequese, trouxeram de Portugal os chamados “meninos órfãos”. Esse fato consta de carta escrita em 17 de fevereiro de 1551, em Almeirim, pelo padre Pero Doménech e destinada ao padre Inácio de Loyola: “Destes ninyos embió el Rey el anyo passado siete al Brasil para ensenyar a los hijos de aquellos gentiles” (LEITE, 1956, v. I, p. 214).

Em carta aos irmãos de Coimbra, de agosto de 1551, o padre Antônio Pires escreve sobre o trabalho dos órfãos (os sete órfãos relatados por Doménech), interagindo com os meninos indígenas: “cantam todos uma missa cada dia, y ocupanse em otras cosas semejantes. Agora se ordenan cantares em esta lengua, los quales cantan los mamelucos por las aldeas con los otros”. (*Ibidem*, p. 258). Era no dia a dia dos meninos índios junto aos órfãos de Portugal que a aprendizagem da doutrina acontecia, entretanto, o canto que os curumins aprendiam com os meninos europeus era uma estratégia utilizada pelos jesuítas para atrair os pequenos.

Em 1556, a situação começou a mudar. Trazer meninos órfãos de Portugal deixou de ser atraente, devido às dificuldades financeiras surgidas para mantê-los na América Portuguesa, fator que poderia atrapalhar a catequese.

E quanto aos órfãos, de que o padre Domenico tinha cargo, trabalharia que não mandassem mais; todavia este anno [sic] passado de 555 annos [sic], mandaram 18 ou 20 a Bahia, que não foi pequena opressão para os padres que ahi [sic] estavam, para lhes buscarem a sustentação, porque o que eles tinham não lhes bastava. (NÓBREGA, 1931, p. 152)

Nóbrega cita também o exemplo de São Vicente em que o padre Leonardo Nunes, ao se tornar o responsável pelas crianças, juntou os meninos órfãos aos índios, na aldeia de seus pais (em Piratininga) e construíram casa e igreja e, apesar de todos serem assistidos pelos jesuítas, os índios tornaram-se os responsáveis pelo fornecimento de alimentação e pela manutenção desse aglomerado (*Ibidem*).

Em outra carta, escrita em 1559 aos padres e irmãos de Portugal, Nóbrega explica o dia a dia do ensinamento da doutrina para as crianças na aldeia de São Paulo.

Estes sabem bem a doutrina e cousas [sic] da Fé, leem e escrevem, já cantam e ajudam já alguns a missa. Estes são já todos batizados com todas as meninas da mesma idade e todos os inocentes e lactantes. Depois da escola há doutrina geral a toda gente e acaba-se com Salve cantada pelos meninos e as Ave Marias. (*Ibidem*, p. 179)

Tendo todo esse trabalho pela manhã, à noite também os indiozinhos ensinavam a doutrina aos seus pais e isso era de grande alegria para os padres. Ao mesmo tempo, nos colégios os jesuítas desenvolveram a “disciplina indígena” – castigos físicos eram aplicados aos pequenos que desobedecessem ou praticassem atos contrários aos impostos pelos religiosos, conforme apontou Anchieta:

Aos pequenos não faltavam disciplinas quando era necessário [...], e com ser a pobreza muita e o comer muito fraco, fazia-os jejuar os dias que a Igreja manda e ainda toda a quaresma e para tudo lhes dava força Nosso Senhor. (MOREAU, 2003, p. 198)

Sobre a questão de disciplina para as crianças indígenas, Baêta Neves declara: “a disciplina nos Colégios era rigorosa. Os jesuítas empregaram: repreensões, reclusão ou privação de recreios e castigos corporais” (NEVES, 1978, p. 150). Ele prossegue detalhando como eram realizadas as repreensões ou os castigos:

O âmbito das penas disciplinares era grande: castigava-se moralmente (pelas repreensões), pelo impedimento do lazer-descanso (reclusão ou privação de recreios), pela dor corporal (castigos corporais, inclusive o “tronco”). (*Ibidem*)

De acordo com Neves, as crianças indígenas deveriam ser ótimos alunos para serem bons cristãos, portanto, a coerção como um meio de aprendizagem teria sido a prática adotada nos primeiros anos do labor missionário para com as crianças.

Passado o tempo surgiu outra preocupação para os jesuítas: as crianças ensinadas nos primeiros anos de atividade missionária, quando adultas, voltavam aos hábitos indígenas, conforme um trecho do *Diálogo sobre a conversão do gentio*: “negro, que criei de pequeno, cuidei que era bom cristão e fugiu-me para os seus” (MOREAU, 2003, p. 193). A vivência com os seus fazia com que as crianças indígenas, quando adultas, retornassem aos

costumes de seu povo e esquecessem a aprendizagem recebida dos jesuítas. Esse teria sido um dos impedimentos para o sucesso da empreitada missionária.

2.5 Do amor ao medo e à força: *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*

Passados alguns anos do trabalho missionário nas terras que viriam a ser o atual Brasil, os jesuítas desesperados pela não aceitação dos índios ao cristianismo católico, modificaram seu labor *amoroso* para a dinâmica da força como meio de conversão.

[...] ao perceberem a inconstância indígena e que a docilidade inicial continuava, mas que bastava uma motivação, mais forte ou mais sensível, para que eles voltassem ao modo de vida anterior, os missionários entraram em crise e passaram a pensar no uso da força física, por meio de castigos e outras estratégias. (SANTOS, 2007, p. 116)

Segundo Alcir Pécora, “o provincial do Brasil optou pela vida da experiência, a da sujeição política do indígena, a da conversão pelo medo, após verificar que a via amorosa era menos eficaz por ser o índio gente servil”. (PÉCORA, 1999, p. 61).

José de Anchieta, em carta ao padre Geral Diogo Lainez escrita em 16 de abril de 1563, em São Vicente, diz estar frustrado com os trabalhos de cristianização do índio e coloca a questão da força pela espada e pela vara como meio para se conduzir a catequese.

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta Capitania para a Conversão dos Gentios, se Deus Nossa Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo de jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário que se cumpra. (ANCHIETA, 1988, p. 196)

Em meio à crise missionária e a utilização da força para combater os costumes indígenas, o responsável pela missão na América Portuguesa, o padre Manuel da Nóbrega, escreveu o famoso *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, apresentando dois protagonistas, os irmãos Gonçalo Alvarez e Matheus Nogueira, respectivamente, o “língua” (intérprete) e o ferreiro.

Conforme Eisenberg, “um convertia índios usando a persuasão das palavras [Alvarez], o outro com seu trabalho e habilidade manual [Nogueira]” (EISENBERG, 2000 p. 95). O *Diálogo* seria, então, a conversação dos dois agentes da missão. Essa conversa pessimista mostra os índios que, nas palavras de Alvarez e Nogueira:

[...] são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé [sic] pregar em deserto há pedras. [E continua Matheus Nogueira], se tiverem rei, poderão-se converter, ou se adoram alguma cousa; mas, como nam [sic] sabem que cousa hé [sic] crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella [sic] se funda em fazer crer e adorar a hum [sic] só Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam [sic] adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica em nada. (NÓBREGA, 1954, p. 53)

No trecho acima, notamos que os irmãos questionam a própria cultura indígena, e veem nela a impossibilidade de encontro como caminho para a conversão. Esse relato mostra a tristeza de Alvarez diante do índio que não quer aprender – “pregar a estes, hé pregar em deserto há pedras” –, Nogueira, em resposta diz que o índio não possui “adoração a nenhuma divindade”, do que podemos inferir, portanto, o não reconhecimento das crenças nativas.

Para Castelnau-L’Estoile (2006), a questão colocada pelo *Diálogo* consiste em saber se os índios poderiam se converter e, se pudessem, como se deveria convertê-los. Desta maneira, o “Diálogo começa pela amarga constatação do fracasso da conversão” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p.108), pois, segundo a autora, os índios, para se converterem, teriam de ser tocados por três faculdades da alma humana: a inteligência, a memória e a vontade (*Ibidem*, p 107). A pesquisadora explica que a tão discutida *inconstância* fazia parte dos elementos anteriormente citados, logo, “o trabalho dos missionários consiste em fazer desabrochar essas três faculdades [elementos da alma] presentes no índio apesar das aparências” (*Ibidem*, p. 108).

Viveiros de Castro também faz afirmação semelhante ao tratar das dificuldades em cristianizar o indígena: “Não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas,

remissas" (CASTRO, 2002, p. 188). Seguindo a mesma premissa, César dos Santos declara que "de acordo com a formação aristotélica dos jesuítas, os missionários enfatizavam a memória e a vontade" (SANTOS, 2007, p. 124). Portanto,

os missionários queriam duas coisas: que os indígenas deixassem seu modo de ser religioso e acreditassesem no que eles pregavam. Já os indígenas desejavam um outro ato de memória, o de guerrear, o de vingar, o banquete antropofágico. (*Ibidem*, p. 125)

A historiadora Castelnau-L'Estoile, por sua vez, apresenta outra questão: o fracasso da conversão indígena significava o próprio fracasso do jesuítas e a dúvida na salvação.

O fracasso da conversão do gentio engendrava não somente um desânimo, mas também uma inquietação sobre a legitimidade da ação missionária. Ao se recusarem a realizar sua salvação, como os missionários propunham, os índios ameaçam levar junto em sua queda os próprios missionários. Para estes, o fracasso de sua missão gera angústia a respeito de sua própria salvação. (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 109)

Ela afirma também que: "O Diálogo coloca assim, de maneira dolorosa, as questões da salvação, do fervor e das qualidades do missionário" (*Ibidem*, p.113). Consoante a historiadora, Nóbrega não condenava a falta de fervor missionário, mas a compreendia, pois tudo o que era ensinado para os índios nada valia, uma vez que eles voltavam aos seus antigos modos de viver.

Eisenberg analisa o *Diálogo sobre a conversão do gentio* a partir da política do medo, e não pelo lado da persuasão racional vinda da força, uma vez que, para ele, "os padres tiveram que achar uma maneira de ajudar Deus a tirar o mal que habitava as almas dos selvagens" (EISENBERG, 2000, p. 106). O medo fazia parte dos discursos de São Tomás de Aquino¹⁴, bem conhecido por Nóbrega, e que a punição viria de Deus, "em outras palavras, Deus fez com que os homens temessem a falta de fé e a punição de seus pecados. Deus cria

¹⁴ São Tomás de Aquino é santo católico e Doutor da mesma Instituição. Teria nascido em 1226, na Itália, sido frade dominicano e dedicado toda a sua vida para os estudos teológicos e filosóficos. De seu pensamento elaborou a *Suma Teológica* – um corpo dogmático da Igreja Católica Romana com 512 questões, dividida em três partes, que trata da natureza de Deus, da moral e da natureza de Jesus.

o medo, que é um mal, por uma boa causa" (*Ibidem*, p. 107). Assim sendo, o *Diálogo* aponta para este medo:

Gonçalo Alvarez: Por amor de Deus que me digais algumas das razões que os padres dão para estes gentios virem a ser cristãos; que alguns têm acertado que trabalhamos debalde ao menos até que este gentio não venha a ser mui sujeito e que com medo venha a tomar a fé. [Mateus Nogueira]: E isso que aproveitaria, se fossem cristãos por força e gentios na vida e nos costumes e vontade? [Gonçalo Alvarez]: Aos pais, dizem os que têm esta opinião, que pouco; mas os filhos, netos e daí por diante o poderiam vir a ser e parece que têm razão. [Mateus Nogueira]: E a mim sempre me pareceu este muito bom e melhor caminho, se Deus assim fizesse, que outros. Não falemos em seus segredos e potência e sabedoria, que não há mister conselheiros, mas humanamente como homens assim falando, este parece o melhor e o mais certo caminho. (NÓBREGA, 1954, p. 85)

Segundo Eisenberg, para São Tomás de Aquino “existem dois tipos de medo: o medo servil, que é o temor da punição desencadeada pela ira divina, e o medo filial, o temor inspirado pela sujeição divina” (EISENBERG, 2000, p. 107). Conforme afirma o autor,

ao discutir o conceito de medo, Nóbrega e seus colegas jesuítas no Brasil estavam de fato empregando a noção tomista de medo servil que, enquanto causa possível da fé, proporcionou uma justificação teológica para a reforma das missões no Brasil. [...] A sutileza na concepção dessa reforma é que ela possibilita a Nóbrega argumentar que o medo servil somente entra como modo de preparar as almas dos índios para receber a fé cristã, e não como instrumento direto de conversão. (*Ibidem*, p. 108)

Portanto, de acordo com a análise de Eisenberg, os índios passariam a ser convertidos a partir do momento em que ficassem resguardados (protegidos) sobre as ordens dos missionários. “Através do medo, os índios consentiriam em se submeter à autoridade dos padres, e, em um segundo momento, seriam convertidos pela persuasão” (*Ibidem*).

Para César Augusto dos Santos: “Os missionários queriam que os índios fossem como eles, transformando os curumins em meninos cristãos, como os órfãos de Lisboa e os índios, em outros missionários” (SANTOS, 2007, p. 124). Ser jesuítico consistia na tarefa de fazer com que os indígenas se tornassem cristãos. Eles até viam no índio um ser humano, mas um homem “incompleto”,

cuja alteridade não era aceita e sim abominada ao ponto de tentarem modificala, inserindo nela a cultura europeia cristã. Nas palavras de Hansen:

No século XVI, Deus é o fundamento metafísico do Direito que regula a invasão e a conquista das novas terras [...]. A universalidade alegada da religião cristã na base do Direito que então é aplicado inclui e domina a priori todas as razões da razão selvagem, classificando-as como falta de Bem, abominação e pecado, para os quais o padre fornece seu suplemento de alma. (HANSEN, 2003, p. 15)

Hansen explica melhor essa questão, que faz jus ao cenário do século XVI em que os jesuítas e índios estavam inseridos, ao dizer que para os jesuítas, os índios possuíam alma e, portanto, poderiam ser convertidos, mas, para isso, deveriam deixar sua antiga vida, ou seja, os seus costumes. Logo, o jesuíta deveria se ver no próximo (índio), amar este próximo e destruir aquilo que o faz se distanciar de Deus, o pecado, pois “é preciso salvá-la, [alma] afirmam os padres, fornecendo-lhe a memória do bem que os selvagens esqueceram” (*Ibidem*).

Sobre essa questão, Alcir Pécora, ao analisar o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, pautado na reflexão de Alvares, diz que o mesmo interlocutor do *Diálogo* mostra que,

o insucesso da catequese não anula o valor da missão, pois o amor do trabalho, e não o resultado positivo dele, é obra suficiente para a obtenção da Graça. Ou seja, o sacrifício no serviço serve como pagamento dos pecados próprios, desde que se faça por amor de Cristo, isto é, por desejo de fazê-lo conhecido de todos, ainda que não produza de fato a salvação aos gentios. (PÉCORA, 2001, p. 101)

Adotando a política do medo a fim de converter os índios, os jesuítas estariam criando um “plano” a fim de “legitimar a reforma da atividade missionária” (MOREAU, 2003, p.108) e o *Diálogo* “é um apelo a uma reforma dos métodos de evangelização” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006 p. 113). A chegada do novo governador Mem de Sá, em 1557, vai permitir aos jesuítas aplicar os princípios de uma educação civil e religiosa aos índios e, segundo carta de 8 de maio de 1558 de Nóbrega a Miguel de Torres, da provincial de Portugal, o local para a realização da educação civil e religiosa dos grupos

indígenas aconteceria nos *aldeamentos*, onde os índios estariam submetidos aos padres e sob sua proteção contra as investidas dos colonos.

Tal ideia, que encontra semelhanças com a análise de Eisenberg, ao se referir à política do medo e reforma da missão, trataremos a seguir.

2.6 O plano civilizador de Nóbrega e os aldeamentos indígenas

Como observado anteriormente, todo o entusiasmo dos primeiros anos de missão no Brasil cedeu lugar à melancolia dos padres da Companhia de Jesus, por verem que o trabalho dificultoso missionário colheu poucos ou quase nenhum fruto em relação à conversão dos indígenas, colocando em pauta o fracasso dos jesuítas e, o pior, a dúvida quanto à própria salvação, o que não poderia ser admitido. Isso levou os jesuítas a alterarem drasticamente a forma de se relacionar com o índio.

A mudança de perspectiva que se operou nesses anos com relação à catequese refletiu-se na imagem do índio criada pelos jesuítas. O papel em branco prestes a ser preenchido pela doutrina cristã foi substituído pelo ferro frio e sem virtude. (KOK, 2001, p. 118)

No final da década de 1550, as cartas dos jesuítas mostravam essa realidade e nelas emergia o termo “sujeição”, como fator propício para obter sucesso na conversão dos indígenas. A “sujeição” estaria ligada à arte de incutir medo, diferente dos primeiros anos de visita às aldeias, quando os padres iam “a conversar familiarmente, e a anunciar-lhes o reino do céu, se fizerem aquilo que ensinamos” (MOREAU, 2003, p. 200). Para os jesuítas “inculcarem a fé, era preciso antes dar ao gentio lei e rei” (CASTRO, 1992, p. 24). Com a mudança panorâmica, decidiram que em vez de simplesmente pregar a boa-nova, seria necessário “policiar a conduta civil dos índios, com educação, fixação e sujeição” (MOREAU, 2003, p. 215).

Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural, como mais largamente já apontei a Dom Leão o ano passado [...]. Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado; e por isso se S.A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e

deve fazer estender os cristãos pola [sic] terra adentro. (LEITE, 1957, v. II, p. 448)

Nóbrega, da mesma forma que escreveu no *Diálogo sobre a conversão dos gentios*, continuou a defender a sujeição do índio como o meio eficaz para conversão pela catequese. Em estado de desespero, revendo a experiência dos primeiros anos de missão, não entendia como a sujeição ainda não havia acontecido.

Ver o gentio sobrejeto [sic] e metido no jugo da obediência dos christãos, pera se neles poder ymprimir [sic] tudo quanto quiséssemos, porque hé [sic] ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontades muito [sic] bem a fé de Christo, [...] se o deixão em sua liberdade e vontade, como hé [sic] gente brutal, não se faz nada com eles. (LEITE, 1958, v. III, p. 72)

Desta maneira, “uma nova teoria política passa a informar as justificações usadas pelos jesuítas para legitimar a reforma da atividade missionária” (EISENBERG, 2000, p. 108). A reforma da missão estaria sendo implementada no Plano Civilizador de Nóbrega, de 1558, que estabelecia um diálogo com a Coroa Portuguesa, fazendo os índios servirem como mão de obra e viverem nos aldeamentos, a exemplo do sistema de *Encomienda*, estabelecido na colonização da América Espanhola. Desta forma, se estabelecia o modo europeu de viver e

os índios deveriam viver uma vida gregária; migrações eram proibidas, os pajés não seriam aceitos nas aldeias, os nativos seriam forçados a vestir roupas e estariam sujeitos às mesmas leis que os cristãos europeus. (*Ibidem*, p. 113)

Um ano antes, em 1557, Nóbrega escreveu ao padre Miguel de Torres expondo o seu desejo de criar um aglomerado de índios. Interessante observar que Nóbrega redigiu, no final desse mesmo ano, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*.

A ordem que desejamos era fazerem ajuntar ao gentio, este que está sobrejeto [sic], em povoações convenientes, e fazer-lhes favores em favor de sua conversão, e castigar nelles [sic] os males que forem pera castigar, e mantê-los em justiça e verdade antre [sic] si como vassalos d'EL-Rei, e sobrejitos a Igreja. (LEITE, 1957, v. II, p. 401)

Os aldeamentos seriam o próximo projeto da Companhia de Jesus, após o Plano Civilizador, o qual, segundo Eisenberg, seria bom para:

- os jesuítas, por que promoveria e aperfeiçoaria a tarefa da conversão;
- as autoridades coloniais, porque estava de acordo com os objetivos da nova política econômica da Coroa;
- o clero secular, pois os beneficiaria por isentá-los da responsabilidade de administrar os sacramentos aos selvagens;
- os colonos, por colocar ao seu dispor uma mão de obra civilizada e pacífica. (EISENBERG, 2000, p. 115)

Isso facilitaria a vida dos jesuítas, pois

a rede de aldeamentos que eles estabelecem em diversos pontos da costa brasileira, perto das implantações portuguesas, consiste no confinamento de índios nômades de diferentes tribos e nações num mesmo lugar. (ZERON, 2011, p. 82)

Neles os índios devem “receber uma instrução religiosa e cívica rigorosa, respaldada por uma prática de vigilância e punição constante” (*Ibidem*, p. 135). Por *instrução religiosa* entenda-se catequese, que estaria sendo praticada diariamente, e por *civismo rigoroso*, a prática da leitura e da escrita, que, se os índios não levassem a sério, seriam castigados. Assim, como afirma Baêta Neves: “A aldeia não é mais um espaço indígena. É um espaço criado pela cultura cristã e onde seus porta-vozes não são mais visitas” (NEVES, 1978, p. 117). Os missionários jesuítas não estavam mais migrando ou visitando as aldeias, mas sim vivendo em aldeamentos juntamente com os indígenas e sujeitando-os ao medo por meio de castigos físicos, fixando assim o trabalho missionário.

A missão no Brasil constitui uma extraordinária adaptação ao meio físico e cultural que a Companhia encontrou. [...] as aldeias foram uma iniciativa dos padres no Brasil, aliados ao poder colonial: uma adaptação às condições locais de possibilidade de conversão. (POMPA, 2003, p. 68)

A missão evangelizadora idealizada por Nóbrega, bem como os demais jesuítas, sofreu diversas mudanças no transcorrer do tempo até chegar à criação de um único ambiente possível para a catequese gerar frutos: um espaço idealizado para a educação de indígenas civilizados. Primeiramente, queria se criar no índio a chamada *civilidade* para, depois, torná-los *bons cristãos* o que “seria realizado nas aldeias onde o bom governo levaria a redução, isto é, conduzi-los-ia (para a liberdade civil) e os afastaria do convívio de outros” (SANTOS, 2007, p. 128).

O aldeamento, portanto, não foi fruto de uma instância da autoridade central de Roma, mas uma solução local, um esforço de adaptação à situação econômica, política e religiosa específica da colônia. (POMPA, 2003, p. 70)

Os aldeamentos seriam um espaço no qual os índios estariam sob as normas de um governo que os protegeria e os afastaria de outras pessoas (colonos) que mantinham interesses no trabalho indígena.

Eisenberg falou “polidez civilizada, (em hábitos sociais), que levará a uma civilização cristã”. Nas aldeias, os índios cristianizados, através da doutrina e de hábitos civis, formariam uma civilização cristã. Isso satisfaría os interesses da cristandade portuguesa. As aldeias também seriam o lugar onde a catequese encontraria o seu espaço, pois o indígena não só receberia doutrinação, mas seria levado, e até obrigado, a viver a prática religiosa. Isso favorecia o zelo jesuítico. (SANTOS, 2007, p. 128)

Sendo os aldeamentos um espaço jesuítico, teriam em sua fundação, em finais da década de 50 do século XVI, o amparo português, a partir do Governo-Geral, que “especialmente no período de Mem de Sá, concede às aldeias regalias quase municipais, comparáveis, em seu estatuto jurídico, as das vilas portuguesas” (NEVES, 1978, p. 119).

Castelnau-L'Estoile defende que a criação dos aldeamentos não estava sob jurisdição dos jesuítas e sim do governo português, e Nóbrega teria sido o “aconselhador” de Mem de Sá para a criação destas reduções indígenas, segundo o “estatuto das aldeias” do governador-geral, que

prevê certamente a presença de padres encarregados de rezar a missa, de ensinar a doutrina e de ensinar a ler e a escrever, mas não confia a eles um papel administrativo preciso. No

plano temporal, prevê uma forma de autonomia quase municipal, com a instalação do tronco e do pelourinho, privilégios das vilas portuguesas. (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 115)

Os aldeamentos também possuíam um responsável legal, uma espécie de autoridade local, que era nomeado e conhecido por “Meirinho”, a fim de administrar as penas leves cometidas pelos índios.

Essa transformação social, política e econômica dos índios aldeados seria, conforme Castelnau-L'Estoile, uma liberdade vigiada na qual

devem [os índios] trabalhar todos os dias, mas não aos domingos, não se ausentar da aldeia, [por causa das fugas indígenas que aconteciam], ter apenas uma mulher [fim da poligamia], não beber excessivamente. Buscar a salvação do índio, portanto, consistia primeiramente em civilizá-lo, isto é, impor-lhe uma certa forma de dominação política, modificar seus comportamentos. (*Ibidem*, p. 144)

Para os índios, esse programa significava o agrupamento no espaço domesticado do aldeamento, e para o missionário, a mudança da conversão itinerante para um local fixo (*Ibidem*, p.116). Sendo assim, o aldeamento foi um espaço reducional para a vivência dos índios, onde a catequese foi trabalhada dia a dia por meio de manuais doutrinais, os quais trataremos no capítulo seguinte.

O historiador John Monteiro (2009) pensa os aldeamentos como espaço de mão de obra indígena. Segundo ele, um primeiro aldeamento, situado ao Sul da América Portuguesa, teria sido São Paulo de Piratininga, em 1554, um núcleo pequeno, e, em 1560, surgiram outros aldeamentos, como: São Miguel, Nossa Senhora dos Pinheiros e Itaquaquecetuba. Em 1580, teria surgido o aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, que teria recebido índios “guarulhos”. Com o crescimento dos aldeamentos os padres mostraram-se satisfeitos com o trabalho e a própria fortificação. Essa empolgação surtiu efeito nas décadas de 1570 e 1580, contudo, apesar das expectativas iniciais, o projeto fracassou notavelmente sob praticamente todos os aspectos devido a vários fatores, tais como: a mistura de grupos étnicos, o trabalho escravo, as epidemias e as fugas para outras regiões. Além disso, no século XVII os colonos demonstraram total insatisfação em relação aos aldeamentos dos

jesuítas, e em 1612 emitiram à Câmara uma dura crítica reclamando da falta de confiabilidade na mão de obra indígena.

A maioria dos índios recusava-se a trabalhar para os colonos, e mesmo aqueles que aceitavam não respeitavam as condições de pagamento, voltando para o aldeamento assim que recebiam seus vencimentos. (MONTEIRO, 2009, p. 46)

Os aldeamentos foram criados como espaços úteis que serviriam para proteger os índios contra a escravização dos colonos, porém, a partir da década de 1580, os colonos pensaram em outras táticas para escravizar os índios. Dessa forma, se voltaram para o sertão em busca de novos grupos indígenas para servirem de mão de obra escrava.

O frequente contato com o mundo dos brancos levou para os aldeamentos doenças estranhas aos índios (KOK, 2001, p. 128) e elas trouxeram as mortes. Com as altas taxas de mortalidade (MONTEIRO, 2009, p. 47), houve a redução da população e, para aumentá-la, buscou-se por novos grupos, que, ao serem colocados num mesmo ambiente, desentendiam-se, o que levou a uma desarticulação do projeto provocando, assim, muitas guerras intertribais, tais como as de: São Miguel (1590), Barueri (1611-1612) e Pinheiros (1590). Assim, “a principal justificativa para o projeto dos aldeamentos, a de controlar os índios e prepará-los para a vida produtiva, ia para os ares” (*Ibidem*, p. 51).

John Monteiro acredita que o fracasso dos aldeamentos foi resultado de resistência das comunidades nativas – resistência cultural – que proporcionou a preservação de diversos elementos da cultura indígena. Moreau confirma essa ideia:

A autoridade do chefe foi resguardada, dando certa autonomia aos grupos da população aldeada. Os chefes mesmo subordinados aos padres e autoridades legais, podiam reagir contra as imposições unilaterais dos colonizadores. (MOREAU, 2003, p. 208)

Na década de 1580, ocorreu uma mudança no trabalho de catequese indígena expresso no *Regulamento de Gouveia* (Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 121-140). Nele observa-se certo medo de que os padres aldeados pudesse-

se distanciar da missão atribuída a eles, o que se tornava um perigo para a missão.

O Regulamento aponta toda uma série de medidas voltadas para exorcizar este perigo, reforçando a ligação entre a aldeia e o colégio da qual ela depende: a visita anual do superior à aldeia e a renovação dos votos do missionário, uma vez por ano, são exemplos simétricos desta preocupação. (POMPA, 2003, p. 71)

Os Superiores da Companhia receavam que os jesuítas fossem influenciados pelos hábitos indígenas e pela luxúria, mesmo com as proibições contidas no *Regulamento* de Gouveia. Cristina Pompa apresenta uma controvérsia a respeito do trabalho missionário na América Portuguesa nas últimas décadas do século XVI e início do século XVII, explicitada no documento *Algumas advertências para a província do Brasil*¹⁵ – escrito em conjunto entre a província romana da Companhia de Jesus e a do Brasil. Nele declara-se que os jesuítas estavam enraizados na cultura indígena a ponto de tolerá-la para poderem cristianizar e que, ao longo dos anos os aldeamentos, foram sendo abandonados pelos índios por conta das fugas e das epidemias. Ao mesmo tempo, apresenta um forte apelo para o seu repovoamento.

Já Castelnau-L'Estoile (2006) analisa as *Advertências* como um documento que propõe a “adaptação nas aldeias aos costumes indígenas e os tolerem, na medida em que são julgados inofensivos” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 335). Afirma também que na conversão indígena, vista pelo viés da aculturação dos nativos brasileiros à vivência europeia, “há uma constatação de fracasso dessa estratégia de transformação dos costumes, a ponto de adotar alguns hábitos indígenas” (*Ibidem*).

As *Advertências* seriam uma importante documentação para mostrar que, anos depois da catequese fracassada nos aldeamentos (1560), os jesuítas se apropriaram de elementos da cultura nativa e até mesmo os toleraram para poder trabalhar nesse imenso território de colonização

¹⁵ Para a historiadora Castelnau-L'Estoile, o documento *Algumas advertências para a província do Brasil* foi um documento preparatório para a assembleia de 1609, convocada pelo visitador. Seu autor seria um dos padres graves e antigos da província (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 331).

portuguesa. Como pode ser constatado pelo seguinte trecho das *Advertências*¹⁶, que diz

os índios para morrerem basta tomarem melancolia ec [sic]. Parece que não he [sic] bem tirar-lhes os nossos seus costumes que se não encontrão com a lei de Deus, como chorar, cantar e beberem com moderação. E se alguns desmandarem, dar-lhes sua penitência. E não quebrar-lhes os nastos de vinho, nem impedir-lhes não vão estar na praia, etc. (*Ibidem*)

Essas adaptações e tolerâncias são vistas não só nesse documento, mas também nos catecismos jesuíticos escritos em tupi, como uma forma para sanar as dificuldades de um manual complexo para a cultura recebedora, o que iremos discutir nos próximos capítulos.

É certo que nem tudo era adaptado por completo. Da mesma forma, não estamos retirando o papel das “tolerâncias” que os jesuítas desenvolviam em relação à cultura indígena. O que queremos mostrar é que essa estratégia não teve muito sucesso, pois o índio permaneceu com seus costumes culturais, conforme podemos constatar em documento escrito por Anchieta em 1584, o dito *Breve informação do Brasil*, no qual relata os impedimentos para a conversão dos brasis e, depois de convertidos, para o aproveitamento dos seus costumes na vida cristã. Novamente aqui o jesuíta dá visibilidade à temática da memória como fator propício para se tornar um cristão. Uma parte desse documento diz:

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhes há ordinariamente mais dificuldades que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos [sic] tiram os padres de todo, senão o excesso que neles há, porque assim moderado quase nunca se embebedam nem fazem outros desatinos. (ANCHIETA, 1989, p. 63)

No mesmo documento Anchieta novamente fala na sujeição e temor dos índios, assim como comentou sobre isso na década de 50, ao afirmar que somente por este jugo é que os nativos estariam subordinados a Lei de Deus.

¹⁶ *Algumas advertências para a província do Brasil* foi localizado por Charlotte na biblioteca nacional Vittorio Emmanuele em Roma, no Fondo Gesuitico (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).

E termina o documento alegando que um dos maiores impedimentos para a conversão indígena naquele momento eram os próprios portugueses. Obviamente que Anchieta escreve sobre a mão de obra escrava, uma empreitada importantíssima daquele momento da história colonial. Com isso, por medo dos colonos, os índios fugiam dos aldeamentos e das igrejas jesuíticas e se infiltravam nas matas, tornando o trabalho cristianizador cada vez mais frágil.

Capítulo 3

Doutrina e Catequese em São Paulo de Piratininga

Neste capítulo trataremos dos eventos que levaram ao desenvolvimento de um conjunto de normas e regras dogmáticas do cristianismo que todo cristão deveria saber, a Doutrina Cristã, e falaremos de seus autores e interlocutores. Buscaremos analisar como elas foram usadas na América Portuguesa com o objetivo de catequizar os índios. Para tanto, trabalharemos com o conceito de “adaptação cultural” a fim de analisarmos as adaptações desenvolvidas pelos jesuítas diante da resistência indígena à catequização.

3.1 Como fazer catequese: a necessidade de um núcleo doutrinário

A Doutrina Cristã ou catequese cristã é definida por Paiva como “toda a ação pastoral da Igreja: a doutrinação propriamente dita, a pastoral litúrgico-devocional, o comportamento das pessoas e das instituições eclesiásticas” (PAIVA, 1982, p. 13). Esta importante e atual definição apresenta a catequese como um conjunto de normas e regras dogmáticas do cristianismo, e também inclui a diversidade de orações que o cidadão deveria saber para ser considerado um “bom cristão”. Como bem salientou Adone Agnolin, o texto catequético que se destaca por seu caráter pastoral é destinado a esclarecer tanto a metodologia do ensino, quanto os aspectos gerais ou específicos da doutrina cristã: basicamente, uma obra que responde a pergunta “como fazer catequese?” (AGNOLIN, 2007, p. 251).

A catequese, realizada por um professor (catequista), consistia no ensino de toda a doutrina cristã, compilada no catecismo – um conjunto textual destinado, principalmente, às crianças. O catecismo dos séculos XVI e XVII utilizado na América Portuguesa foi escrito em uma linguagem apropriada a sua época e pautado em mediações de palavras, com a finalidade de conduzir pessoas de todas as nacionalidades à conversão à fé cristã. Para compreendermos a origem dos catecismos ou doutrinas cristãs trabalhadas

pelos jesuítas, inicialmente analisaremos o passado doutrinário da própria instituição Católica.

A Igreja assumia a responsabilidade de conduzir homens e mulheres para a chamada verdade absoluta, o próprio Deus, e, para tanto, se fazia necessário um ensino católico. O próprio saber em tempos medievais era controlado pela Igreja e por toda a sua hierarquia, “um monopólio exorbitante” (DUBY, 1999, p. 16).

A fé era a verdade, a adesão à verdade: importava, pois, trazer todos a ela. Ela era a ordem instituída por Deus. Fora dela tudo o mais era aberração, anomia, injúria. [...] Mais importante, porém, era impô-la, fazê-la viger. Este era o reino e Deus que já se constrói nesta Terra. (PAIVA, 1982, p. 22)

A Igreja Católica tornou-se uma forte instituição religiosa no período medieval europeu. Neste tempo, homens da própria Igreja elaboraram teses filosóficas e teológicas que, posteriormente, tornaram-se importantes dogmas da religiosidade católica. Dentre eles, dois se destacaram: Agostinho de Hipona – sobre seu pensamento estavam lançadas as reflexões da Patrística e Escolástica – e Tomás de Aquino.

Desde o advento do cristianismo até a Contra-reforma notabilizaram-se as catequesis de Santo Cirilo, de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino, com seus respectivos catecismos que orientavam a evangelização cristã segundo preceitos para suscitar a fé, para administrar os sacramentos e para exercitar orações. [...] Um pensamento teológico de inspiração bíblica, patrística e escolástica serviu de fundamentação tanto para as obras filosóficas, teológicas e morais quanto para os manuais de catequese e cartilhas adotadas em Portugal e na Colônia brasileira. (CASIMIRO, 2005, p. 185 - 201)

Agostinho de Hipona escreve, em 395, o primeiro catecismo da Igreja Católica, o *Catechizandis Rudibus*. A primeira vez que o nome catequese aparece na História da Igreja é na obra agostiniana destinada ao diácono de Cartago. Desde Agostinho, a catequese, segundo a análise feita por Adone Agnolin,

se entende como instrução elementar, mas, todavia, completa em sua essência, concedida a quem, não sendo ainda cristão, pedia para tornar-se tal, e para tanto seguia o caminho de

preparação que o teria conduzido ao batismo e à plena adesão a comunidade da Igreja. (AGNOLIN, 2007, p. 251)

Portanto, a catequese consiste em um ensino doutrinário cristão, cujo objetivo concentra-se em fazer com que todo o não cristão possa aceitar a mensagem de Jesus Cristo e permanecer nesse caminho, sendo um bom cristão e vivendo sob a fé católica. Para tanto, como modelos de ensino das visões filosóficas e teológicas da Idade Média europeia, muitos manuais de catequese circulavam nesse período.

Agnolin afirma que desde a Baixa Idade Média havia a composição de doutrinas cristãs como forma de cristianização, destacando-se a *Disputatio Puerorum* que

desde o século XI, se apresentava como catecismo, na forma de diálogo, no qual o discípulo perguntava e o mestre respondia (disposto em dez capítulos, que tratam, respectivamente, da Criação, de Deus, dos Anjos, do Homem, do Antigo e do Novo Testamento, da Igreja, dos Sacramentos, dos Símbolos e do Pai-Nosso). (*Ibidem*, p. 44)

Existiram outros catecismos medievais realizados em forma de diálogo entre mestre e discípulo como: o *Elucidarium sive Dialogus de summa totius christiana theologiae*, de Honório de Autun; *De quinque Septenis seu Septenariis*, de Hugo de S. Vitor e a *Doutrina Pueril* de Raimundo de Lulo, ainda no século XIII; “é a partir do século XIV que as doutrinas começam a aparecer, também, com o nome de Catecismos” (*Ibidem*, p. 44-45).

A esse respeito, o bispo português Dom Horácio Coelho Cristino, na obra *História da Catequese* (2015), diz que no século XIII do período medieval europeu havia uma forte pressão para a reforma da Igreja. Isso ocorreu devido às Ordens Mendicantes, como foi o caso da Ordem Franciscana (fundada por São Francisco de Assis), que tinham como preocupação a pregação popular e a ajuda ao próximo. No entanto, “a primeira vez, contudo, que se usou o termo catecismo foi no título do texto catequético publicado em 1375 pelo arcebispo de York, *Lay Folks Catechism*” (CRISTINO, 2015, p. 123). E complementa:

Meio século depois era o concílio de Tortosa que fazia um decreto sobre a elaboração dum “breve compêndio” da doutrina cristã e determinava o seu conteúdo, explicitando e desenvolvendo o esquema que já vinha de Santo Tomás: aquilo que se deve crer – artigos da fé; o que se deve pedir – o que o Senhor ensinou a rezar; o que se deve observar – os

mandamentos; o que se deve evitar – os sete pecados mortais; o que se deve desejar e esperar – a vida eterna. (STENICO *apud* CRISTINO, 2015, p. 123)

No século XVI, antes do Concílio de Trento, os catecismos foram escritos sob uma visão heterodoxa e baseados no pensamento humanista de Erasmo de Roterdã, grande defensor da necessidade de as pessoas estudarem e que possivelmente influenciou Martinho Lutero –, que teria traduzido a Bíblia para o alemão e desafiado o poder da Igreja Católica, que severamente havia proibido a leitura e tradução dos textos sagrados para outras línguas. A grande influência de Erasmo sobre os catecismos foi justamente o incentivo à leitura de textos proibidos, como a Bíblia, uma vez que esta era uma leitura permitida apenas ao clero católico. Além deles, outros autores aderiram à ideia de interpretação e compilação bíblica, tais como: Juan de Váldes, que escreveu *Diálogo da Doutrina Cristã*, em 1529, e Constantino Ponce de La Fuente, escritor de três obras de catequese em forma de diálogo, o catecismo “Suma de Doctrina Christiana [1^a edição em 1543] en que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre Cristiano debe saber y obrar” (BARROS, 2008, p. 3).

Como a Europa vivia um período de perseguição religiosa, nenhuma obra em estilo heterodoxo obteve apoio. Desse modo, Constantino foi perseguido pela Inquisição Católica e a circulação de sua obra passou a ser proibida. Segundo Guerrero, a questão negativa na obra de catequese de Constantino consistiria na falta de referências a “temas como Purgatório, indulgências, primado do Papa e intercessão dos Santos” (GUERRERO, 1969, p.172)

Por sua vez, Maria Cândido Barros afirma que “uma marca do gosto heterodoxo desses dois autores foi a inclusão de histórias bíblicas como tema da catequese” (BARROS, 2008, p. 4), e que “os catecismos de Constantino e de Váldes, ambos professores de escritura, continham esses tópicos” (*Ibidem*). Barros também afirma que “o tema bíblico muito presente nos sermões de Constantino foi a Paixão de Cristo. Posteriormente, a inclusão dessa temática nos catecismos passou a ser considerada como de gosto protestante” (*Ibidem*). Já para Gomez, em Váldes há “un brevezito compendio de la sagrada

escritura" (GOMEZ, 1989, p. 119) e uma tradução do grego para o espanhol de trechos do Evangelho de Mateus.

Posteriormente, na década de 60 do século XVI, foi impresso o Catecismo Romano (importante catecismo que iremos abordar a seguir). Houve também outros catecismos, como o de Martinho, e de catequistas católicos como o padre Pedro Canísio.

Lutero, em 1529, escreveu dois catecismos em que expôs o "seu Evangelho"; a difusão destes catecismos, como, aliás, a dos catecismos católicos, foi facilitada pela invenção da imprensa, pela inovação pedagógica, desencadeada com a criação de colégios e pequenas escolas, cujo objetivo primário era "instruir e educar os cristãos", finalidade que é também a das paróquias, tenham ou não escola, pois se destinam a "assegurar o catecismo [...] para todas as crianças e para os ignorantes", e, finalmente, pelo método da pergunta resposta. (CRISTINO, 2015, p. 124)

Conforme Cristino, os catecismos de Lutero – *Grande Catecismo Alemão* e *Pequeno Catecismo* –, escritos em forma de pergunta e resposta, foram bem aceitos pela sociedade alemã e tornaram-se instrumentos da doutrina protestante após o ano 1529, sendo utilizados por pastores e fiéis. Além desses, sob a forma contestatória da Igreja Católica, outros catecismos protestantes surgiram, como por exemplo: o *Catecismo da Igreja de Genebra ou de Calvino* (1542) e o *Catecismo de Heidelberg* (1563), também escritos em forma de perguntas e respostas e destinados às crianças. Os catecismos protestantes foram escritos com o intuito de conduzir os fiéis à "nova fé" reformada e neles se discutia as orações, os mandamentos, os sacramentos e os cânticos.

3.2 Contrarreforma: o Catecismo Romano do Concílio de Trento e os Jesuítas

Devido à resistência religiosa de Lutero e de outros líderes protestantes, emergidos no início do século XVI no antigo mundo europeu, e também em razão da má conduta de alguns clérigos católicos, a Igreja Católica convocou o Concílio Tridentino, também conhecido como Concílio de Trento (1545-1563),

cujo objetivo era posicionar a Igreja frente à crise que se estabelecia. Nele, a Igreja reformulou toda a sua instituição, o seu pensamento e a sua hierarquia.

O concílio de Trento não foi somente contra-reformador. Foi, antes de mais nada, reformador da Igreja, dos inúmeros problemas internos que grassavam a instituição, problemas estes que foram potencializados pelo advento das igrejas protestantes oriundas das reformas religiosas do século XVI. (COSTA e MARTINS, 2010, p. 86)

Diante da ameaça das doutrinas protestantes, no Concílio de Trento a Igreja Católica decidiu fortificar o seu clero dando poder aos bispos, aos padres e a seus auxiliares, enfatizando os sete sacramentos cristãos (que vão desde o batismo até o matrimônio), defendendo o estudo teológico para o corpo eclesiástico e enaltecendo a teologia de São Tomás de Aquino e de Santo Agostinho. Outra ação nascida da Reforma Católica foi a fundação de diversos colégios, com o objetivo de ensinar a sua doutrina e assim combater o protestantismo. Além disso, observou-se a necessidade da formulação de um catecismo conteudista, ou seja, os conteúdos da fé oriundos da *Bíblia* e da tradição cristã, que levariam aos fiéis a verdade divina, capaz de conduzi-los à salvação.

Esse momento foi tão significativo e importante para a igreja católica, que, mais de quatro séculos após sua realização, o Papa João Paulo II fez uma declaração enaltecendo o Concílio de Trento e destacando a importância deste para a formulação da catequese até o século XX. Ao mesmo tempo, demonstra o quanto a instituição mantém-se conservadora:

O Concílio de Trento constitui, a tal propósito, um exemplo que tem que ser sublinhado: ele deu a catequese uma prioridade em suas constituições e em seus decretos; ele encontra-se na origem do “Catecismo romano”, que leva, também, o nome de “tridentino” e constitui uma obra de primeiro plano, enquanto resumo da doutrina cristã e da teologia tradicional a uso dos sacerdotes; ele suscitou na igreja uma notável organização da catequese; estimulou os clérigos para seus deveres de ensino catequético; produziu, graças à obra de santos teólogos, quais sejam Carlos Borromeo, Roberto Bellarmino ou Pedro Canisio, a publicação de catecismos que, em relação a seu tempo, constituem verdadeiros modelos. (PAULO II, N. 13, 1979)

O Catecismo romano foi aprovado no pontificado do papa Pio V, em finais do século XVI, e impresso em 1566 – oriundo das seções do Concílio de Trento, que duraram 18 anos –, e servia tanto de instrução para o clero católico quanto para a conversão dos fiéis ou quem dele se servisse. Ele teria sido escrito respaldado nos catecismos anteriores ao século XV, como é o caso do catecismo de Lavaur, datado de 1368 e que possui escrita oriunda de São Tomás, contendo os artigos da fé cristã. Segundo Martins, o

precursor remoto do catecismo romano, o manual de Lavaur teve várias edições, mas nenhuma delas chegou até nós. “*Catechismus Vaurenensis*” é o título, pelo qual costuma ser citado em estudos bibliográficos. (MARTINS, 1951, p. 18)

Partindo desse pressuposto, observamos que existiram diversos catecismos, porém, o tridentino (ou romano) teria se efetivado como o principal dentre todos e passou a ser considerado como o genitor dos posteriores, inclusive na América.

Escrito pelos reformadores tridentinos embasados na tradição apostólica da Igreja e, principalmente, da Sagrada Escritura dos cristãos, o catecismo romano era um manual das coisas da fé, para que aqueles que fossem doutrinados aderissem à conversão e à salvação. Conforme frei Leopoldo Pires Martins, o catecismo era destinado “em primeiro lugar, aos párocos e aos sacerdotes que trabalham na cura de almas, declara quais são as principais verdades de nossa fé, e a maneira de explicá-las, praticamente, ao povo cristão” (*Ibidem*, p. 46). O Frei prossegue ressaltando que o catecismo romano foi dividido em quatro partes, contendo toda a doutrina da salvação: o Símbolo dos Apóstolos (Credo), os Sacramentos, o Decálogo (dez mandamentos) e a Bênção Dominical.

Para Agnolin, este modelo de catequese, pautado na reforma católica, teria sua inauguração no pós-concílio:

Nesse contexto histórico de disputas doutrinais, no que diz respeito ao mundo católico, é na relação entre a assembléia conciliar tridentina e o centralismo romano que assistimos ao determinar-se dos resultados mais significativos para uma nova catequese: aquela pós-tridentina. Nessa, alguns importantes aspectos sacramentais emergem em sua nova configuração doutrinal, estabelecendo um conflito – e, até um certo ponto, uma forma de convivência, de longa duração – com os rituais sociais tradicionais. (AGNOLIN, 2001, p. 3)

A catequese seria apoiada nos ideais de Trento e defensora dos sete sacramentos católicos, o tipo de catequese em que seriam cristianizadas pessoas de todas as partes do mundo, incluindo os da América, adaptado ao local.

Agnolin trabalha com a ideia de diversidade cultural ao se referir ao “outro” como sendo aquele que não é europeu e nomeando os europeus como o “mesmo” ou a “ortodoxia religiosa”. O autor analisa e defende que os catecismos foram escritos sob os códigos cristãos, sendo estes, por exemplo: Santa Cruz, Espírito Santo, Ave-Maria, Jesus, Santa Maria, imersos nas “línguas exóticas” dos grupos humanos com os quais os missionários trabalhavam em prol da missão cristianizadora.

Não por acaso, constituem [os catecismos] a literatura mais antiga de que, muitas línguas do mundo, dispõem: a escrita-tradução catequética impõe “verdades e conteúdos da fé” (uma ortodoxia) às novas alteridades, fornecendo-lhes os primeiros fundamentos de uma escrita que se contrapõe as suas tradições orais (e ritualísticas), ao mesmo tempo em que abre espaço para que na “invenção da literatura” (produto cultural propriamente europeu) possam ser inseridas línguas exóticas que permitam a própria Europa ensejar um processo de “encontro” com o outro. (*Ibidem*, p. 27)

O catecismo romano, ainda segundo análise de Agnolin, teria sido uma obra uniformizadora de outros catecismos elaborados em línguas exóticas e que, nesta uniformização, não poderiam ser retirados do catecismo os principais conteúdos referente à fé, como por exemplo, as orações do cristão e as prédicas. De acordo com Pompa:

O impulso à catequese dado pelo Concílio de Trento constituía uma reação doutrinária à Reforma e pressupunha uma compactação eclesiástica, realizada mediante um conformismo doutrinal, ou seja, a uniformização de um conjunto de normas (regras a respeitar e coisas a acreditar). (POMPA, 2003, p. 66)

Portanto, ao publicarem o catecismo romano pós-Concílio de Trento, esse poderia ser vertido para outras línguas consideradas exóticas e “que contivessem as verdades fundamentais da fé cristã, incluindo orações,

instruções sobre sacramentos, passos significativos do Evangelho etc.” (AGNOLIN, 2007, p. 26).

3.2.1 A Companhia de Jesus e o Catecismo Romano

Este período histórico foi marcado não só por mudanças na religiosidade cristã, como também por mudanças na ciência, pelo avanço da imprensa e pelo mercantilismo realizado pelos chamados Estados Nações, que buscavam por riquezas e que, a partir de suas empreitadas, encontraram novos territórios, – como ocorreu com a América –, que teriam de ser cristianizados com o auxílio dos Estados cristãos – Espanha e Portugal. Os reis católicos, além de ajudarem a missão em outras terras, também fortaleceram a Inquisição Católica, a fim de combater o crescimento das denominadas heresias protestantes.

O Papa Paulo III, em 1540, autorizou oficialmente os trabalhos da Companhia de Jesus, pois, em sua essência, além dos exercícios espirituais, estavam a educação e o estudo, vistos como modos de labor evangelizador e também de aperfeiçoamento pessoal. Os vocacionados da Companhia chamavam-se iam de Jesuítas ou, também, de companheiros de Jesus. O principal pré-requisito para tornar-se jesuíta, encontrado nas Normas de Fundação da Companhia de Jesus, era o ardor missionário, portanto, os jesuítas não permaneceriam em mosteiros fechados, mas, sim, iriam para o restante do mundo levar a todos os povos a “Boa Nova” do cristianismo, a obediência ao Papa e sua tarefa de converter todos ao catolicismo. A norma diz:

[...] não tenhamos por obrigados a cumprir, sem delongas, e na medida de nossas forças, quanto nos ordenar o atual Romano Pontífice e os que pelo tempo adiante lhe sucederem, para proveito das almas e propagação da fé, sejam quais forem as províncias a que nos enviar. (LEITE, 2004, p. 4)

Para combater os protestantes e assegurar a fé católica em todos os povos da Terra, a Igreja Católica apoiou-se na Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola e seus companheiros cinco anos antes do Concílio de Trento (1545). Inácio de Loyola, ao viver uma vida espiritual e mística, escreveu os Exercícios Espirituais. De acordo com O’ Malley, “constituem mais

um manual de professor do que um livro de texto para estudantes" (O'MALLEY, 2004, p. 64), uma espécie de manual de retiro pessoal que alguém faria assistido por outro, para que pudesse "procurar e encontrar a vontade de Deus na disposição de nossa vida para a salvação de nossa alma" (PAUL BEGHEYN, 1991, *apud* O'MALLEY, 2004, p. 64).

Para Adone Agnolin (2007), os catecismos elaborados a partir de Trento, além de ser uniformizados e de possuírem regras para a conversão dos povos à fé cristã, tiveram também o sacramento da confissão como uma de suas principais características. Consoante Pompa,

o catecismo, entendido como corpus de noções, práticas e deveres do novo cristão, preparava a confissão, entendida como consolação do cristão e também corretivo de desvios e instrumento de controle social. (POMPA, 2003, p. 67)

Segundo a autora, a confissão, presente nos catecismos da América, teria sido fortemente estimulada (após os batismos em massa, realizados pelos jesuítas desde sua chegada à América Portuguesa, em 1549), como prática sacramental católica, proposta aos índios como uma forma de arrependimento e, ao mesmo tempo, para padres, como um meio de controle de suas consciências. Teria fracassado, contudo, pois os índios permaneceram em seus costumes.

Sobre essa questão Cristina Pompa afirma, ainda, que a "ideia de confissão como controle de consciência é de Adriano Prosperi, que lhe justapõe a noção de confissão como consolação do cristão" (*Ibidem*). Para ela, esses dois aspectos da confissão apresentados por Prosperi foram longamente discutidos no Concílio de Trento e criticados pelo protestantismo luterano, que preferiu derrubar o controle social e ficar com a argumentação da consolação: "o Concílio regulou definitivamente a matéria, confirmou a importância sacramental da confissão, em sua forma de confissão auricular privada, e rejeitou a prática, difundida na tardia Idade Média, das confissões em massa" (*Ibidem*). Para os jesuítas a confissão seria matéria de seus catecismos, pois, "é justamente um dos eixos dos Exercícios Espirituais de Loyola, onde o exame de consciência diário favorece a memória do pecado e o exercício da penitência" (*Ibidem*).

A confissão, para os jesuítas, seria traduzida na perspectiva de cura para os nativos, já que eles se consideravam como sendo os salvadores do

mal e do pecado, uma vez que, para os padres do século XVI, os índios estariam a viver em uma cultura vista por eles como pecadora. Os Exercícios Espirituais da Companhia de Jesus buscavam fazer com que as pessoas meditassem sobre suas vidas, para assim conquistarem a liberdade pessoal.

Nas Constituições da Companhia de Jesus (1997) e em suas normas complementares, encontramos a seção que trata da obediência como um dado pertencente à sociedade dos companheiros de Jesus. Nela se afirma que a obediência “é sempre um ato de fé e de liberdade” (CJ, 1997, p. 313). Ressalta-se também que “devemos praticar fielmente o discernimento espiritual apostólico, pessoal e comunitário, que caracteriza o nosso modo de proceder e decorre dos Exercícios Espirituais e das Constituições” (*Ibidem*, p. 317). Esta citação das Constituições da Companhia de Jesus evidencia que o caminho para ser um jesuíta seria o da obediência, o do respeito à hierarquia da Igreja e da Ordem e o da prática dos Exercícios Espirituais e das Constituições. Para Eisenberg “as Constituições continham aquelas instruções de como obedecer, como ser prudente e como organizar as missões, as escolas e as casas jesuíticas” (EISENBERG, 2000, p. 44). As instruções, as quais se refere o autor, seriam a fórmula do instituto, descrita por Loyola como modo de organização da estrutura da Companhia de Jesus.

Em Roma, na Cúria da Companhia de Jesus de 1559, o padre Pedro de Ribadeneira escreveu uma carta sobre as Constituições da Companhia, a qual se tornou o prólogo da primeira edição das *Constituições* (1997) e traz a seguinte informação:

Em suma, as Constituições formam todos nós para a perfeição, e ensinam com que armas devemos lutar contra nossos três inimigos mais poderosos, contrapondo a castidade a concupiscência da carne, a pobreza a concupiscência dos olhos e a obediência a soberba da vida. (CJ, 1997, p. 17)

Portanto, para ser um bom jesuíta se fazia necessário, de acordo com as Constituições, abominar tudo aquilo que desviasse o candidato da missão a qual teria sido chamado, ou seja: o jesuíta deveria abominar a falta da castidade, o desvio da pobreza e a falta de obediência, importantes características da vivência na Ordem. A Fórmula, como conjunto de regras e

objetivos da Companhia de Jesus, aprovada pelos Papas Paulo III e Júlio III, na metade do século XVI, demonstra sua missão.

Para o aperfeiçoamento das almas na vida e nas doutrinas cristãs, e para a propagação da fé, por meio de pregações públicas, do ministério da palavra de Deus, dos Exercícios Espirituais e obras de caridade, e nomeadamente pela formação cristã das crianças e dos rudes, bem como por meio de confissões, buscando principalmente a consolação espiritual dos fiéis cristãos. (*Ibidem*, p. 22)

Em conclusão, a Companhia de Jesus nasceu missionária, com o objetivo de difundir o cristianismo católico para diversos locais do mundo e de combater, por conseguinte, as heresias protestantes, por meio da educação e da cristianização pelo catecismo, destinado a todos os povos, e de modo particular à América Portuguesa e, especificamente, a São Paulo de Piratininga.

3.3 Catecismo Romano em São Paulo de Piratininga

A Doutrina Cristã ou catequese, manual das chamadas coisas da fé cristã, como já apontamos, existiu desde o período medieval europeu na História da Igreja Católica e teve impulso a partir da impressão uniformizada do catecismo romano na década de 60 do século XVI. Os jesuítas que trabalhavam na América Portuguesa e, nomeadamente, em São Paulo de Piratininga, desenvolveram a escrita do catecismo católico adaptada para a língua indígena, como resultado do encontro cultural estabelecido entre os índios e os padres da Companhia de Jesus.

Para redigirem os catecismos indígenas americanos, os jesuítas absorveram a teologia estudada, em modelo escolástico, em Universidades como a de Salamanca e a de Coimbra, na Europa. Deste modo, tanto os catecismos da América Portuguesa quanto os da América Espanhola receberam tal influência teológica.

Os catecismos europeus foram modelos importantes para a catequização americana, sendo eles heterodoxos ou ortodoxos (pós-trento). Foram compostos sob um modelo de perguntas e respostas, envolvendo questões pertinentes à fé católica naquele momento histórico; a ideia central desse tipo de ensino catequético consistia na memorização. O futuro fiel

deveria memorizar o que estava sendo dito, e assim se integrar ao cristianismo católico. O catequista, um religioso da Igreja, controlava os catecismos para que estes não corressem o risco de heterodoxia, o que poderia causar perseguição pela Inquisição.

Foi com esse intuito que os catecismos americanos foram elaborados pelos jesuítas, entrelaçando-se à ideia da pregação como parte do trabalho de catequese.

[...] o objetivo da pregação equivalia, em grandes linhas, a obter a conversão, porque não se concebia, sempre em princípio, que houvesse outra postura a não ser a de aceitação. Rechaçavam-se as práticas idolátricas, seja por si mesmas (por serem inspiradas por Satanás, pelo Demônio), seja por seu caráter inumano e cruento (sacrifícios humanos, bebedeiras rituais, poligamias etc.). [...] o pano de fundo da apresentação contida nos catecismos era aquele de uma pregação europeia, realizada lá onde Cristo resultava conhecido, em sua simbologia, mesmo quando não era aceito: porém, a situação era profundamente diferenciada em relação à América. (AGNOLIN, 2007, p. 269)

Os jesuítas buscavam um método capaz de agradar aos indígenas, para que os interesses portugueses fossem efetivados. Para a concretização desse objetivo defendemos, em nossa leitura o pressuposto da ocorrência de adaptação cultural por parte dos jesuítas à cultura indígena, que aconteceu não apenas no dia a dia, mas também nos próprios catecismos criados na América Portuguesa. Neste caso, ocorreu uma adaptação linguística, como assevera Agnolin: “aos poucos, todavia, parece determinar-se um nível de adaptação também nesse campo doutrinário que se afirmou, necessariamente e sobretudo, a partir do importante ponto de vista linguístico” (*Ibidem*, p. 270).

Primeiramente, é importante responder a dois questionamentos: quais foram os religiosos que escreveram a doutrina cristã e quando ela começou a ser ensinada para os índios? Estas informações, pertinentes à nossa análise historiográfica, são explicitadas nas cartas de 1549, ano da chegada da Companhia de Jesus aos Campos de Piratininga. Em carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre Simão Rodrigues, datada de 10 de abril de 1549, Nóbrega fala sobre a tradução das orações, que, consequentemente, seria um primeiro catecismo ou doutrina cristã em língua tupi:

Trabalhey por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de Nosso Senhor, e não posso achar língua que mau [sic] saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos tem. Espero de as tirar [sic] o melhor que poder com um homem que nesta terra se criou de moço. (LEITE, 1956, v. I, p. 111)

Nóbrega demonstra a dificuldade na aprendizagem da língua indígena (Ver Capítulo 2). Para supri-la, o padre recorreu aos moradores locais, como Caramuru, que desde o primeiro contato mostrou-se um bom amigo para os jesuítas servindo como intérprete e auxiliando na composição da doutrina cristã, a princípio redigida em 1549.

O século XVI foi o da difusão de diversos catecismos. Os da colônia portuguesa (Brasil) absorveram as duas linhas de catequese difundidas na Europa, a heterodoxa, a exemplo de Constantino Ponce de La Fuente, e a ortodoxa, com o padre Marcos Jorge de Portugal.

Mesmo antes de a doutrina cristã para as Américas ser composta, alguns padres e irmãos cristãos já ensinavam os meninos índios no primeiro ano de contato, conforme afirmação de Nóbrega: “Ho Irmão Vicente Rijo insina há doctrina aos mininos cada dia, e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer hos índios desta terra.” (*Ibidem*). Com a *Arte de aprender a ler e escrever*, Vicente Rodrigues (Rijo) ensinava orações cristãs aos índios antes de serem batizados.

O padre João de Azpilcueta Navarro também teria aprendido o tupi, como relatado na carta de Manuel da Nóbrega ao Dr. Navarro, tio do padre Navarro, datada de 10 de agosto de 1549 (meses depois de citar os trabalhos do Irmão Vicente Rodrigues): “[Navarro] Ya sabe la lengua de manera que se entende com ellos y a todos nos haze ventaja, porque esta lengua parece mucho a la bizcayna” (*Ibidem*, p. 141). Os jesuítas aprenderem a língua indígena era algo importante, pois possibilitava a transcrição para o tupi do catecismo cristão. Esse ponto é afirmado pelo próprio Navarro em uma carta endereçada aos padres e irmãos de Coimbra, datada de 1550:

Agora acabaremos una iglesia junto dellos, em donde les tengo de decir missa y doctrinarlos em su lengua, que já tengo tirada la creación del mundo y encarnación de Jesú Christo, de manera que les quede declarados los artículos de la fé, los mandamientos y otras oraciones, tengo tanbien tiradas, las

quales siempre les insiño así em la nuestra lengua como en la suia, y el Pater Noster tiré em modo de sus cantares para que más presto aprendiessem y gustasen, principalmente para los mochachos, a los quales enseno que las digam sobre los dolentes las dichas oraciones, mediante las quales se allan mejor. (*Ibidem*, p. 180)

Nesse primeiro momento de catequese o ensino da fé cristã se embasava nas consideradas verdades do catolicismo, que os indígenas deveriam saber para se tornarem bons cristãos. É certo que era privilegiada a oração do credo, por isso, os índios aprendiam, conforme citado anteriormente, a “creación del mundo y encarnación de Jesú Christo”, bases da oração símbolo do cristão, assim como os “articúlos de la fé” – a Santíssima Trindade –, mandamentos da Lei de Deus e as orações do cristão. É importante ressaltar que todo esse conjunto da fé católica é oriundo da teologia da Idade Média europeia absorvida pelos jesuítas e trabalhada na América Portuguesa.

Navarro afirma ter ocorrido um intenso trabalho de catequese, possivelmente a escrita de manuais para o ensino catequético. Esta prática da catequese era ensinada em português e tupi. O padre Antônio Pires (em Pernambuco na data de 2 de agosto de 1551) escrevendo carta aos padres e irmãos de Coimbra, relata que Nóbrega dá ordem ao padre Navarro para escrever as orações da doutrina cristã na língua tupi:

Primeramente sabréis que el p. Nóbrega há llegado a esta Baya de visitar y correr las Capitanias, y luego ordenó que el padre Navarro fuese al Puerto Seguro a transladar las oraciones y sermones en la lengua desta tierra, com algunos intérpretes que para esso avía muy Buenos; las quales translado muy bien, y es mucho para dar alabanzas al Señor viéndole predicar mucha parte del viejo testamento y nuevo, y otros sermones del juzgio, infierno, gloria, etc. (*Ibidem*, p. 252)

É certo que Navarro transcreveu as orações para língua indígena com o apoio dos intérpretes que acompanhavam os jesuítas, sem eles seria impossível a realização do trabalho.

Segundo a mesma carta do padre Pires, Navarro foi o primeiro padre a ouvir confissões sem o auxílio de um intérprete: “y daqui adelante se começaron a confessar con el p. Navarro en su lengua, porque ay ya muchos que lo quieren y deseán” (*Ibidem*). Provavelmente, ele se esforçou para

receber a confissão dos indígenas na língua tupi, entretanto, como vimos, o jesuíta aprendeu o idioma nativo a partir de comparações realizadas com o seu próprio dialeto, denominado biscainha, o que leva a crer que muitas das confissões podem ter sido confusas e de difícil entendimento.

Leonardo Nunes, em carta escrita em São Vicente no ano de 1551, endereçada aos padres e irmãos de Coimbra, afirma que Pero Correia também foi catequista nos primeiros anos do labor missionário e intérprete da língua indígena (*Ibidem*, p. 235). Na catequese de Correia buscava-se despertar nos índios o medo, o qual era relacionado à morte, ao dia do Juízo Final Cristão e à concepção de inferno, conceitos da doutrina cristã que confundiam os índios. É certo que a confusão maior se relacionava à doutrina sobre o Juízo Final e o inferno, desconhecidos pelos índios, pois pertenciam aos códigos culturais cristãos europeus. Isso é explicitado por Vicente Rodrigues, que também ensinava a doutrina cristã aos índios, em carta datada de 1552 e dirigida aos padres e irmãos de Coimbra:

Declároles la criación del mundo y la encarnación del Hijo de Dios y del diluvio que pásó, del qual diluvio dexaron dicho sus antepassados alguna cosa, y también les diguo del día del juicio. Mucho se maravilham por ser cosa que nunca oieron. Ensennámosles la doctrina christiana por la lengua yo y algunos hermanitos de la tierra que comiguo andan, como les llamamos. (*Ibidem*, p. 410)

Ainda na mesma carta, Vicente Rodrigues narra que os meninos ensinam a doutrina para o “principal da aldeia”: a ele é relatada a vida de Cristo em detalhes e, depois da doutrinação, todos vão para suas casas e fazem o sinal da cruz. Diz ainda que, após as procissões, reúnem os índios e passam a eles a doutrina cristã aprendida.

Outro catequista conhecido foi o padre Afonso Brás, que teria trabalhado no estado do Espírito Santo, mas, no tempo em que esteve na cidade de Porto Seguro, doutrinava os índios na fé católica e os confessava. “Estuve ay lo más del tempo confessando y enseñando la doctrina” (*Ibidem*, p. 273). Afonso Brás começou a doutrinar os índios, porém não os batizava, porque estes fugiam para o mato e comiam carne humana. O padre somente os batizava em casos extremos:

Hazemos cada dia la doctrina a los esclavos desta villa que son muchos. No oso aqui baptizar estos gentiles tan facilmente, aunque lo piden muchas veces, porque me temo de su inconstância y poca firmeza, si no quando están en el punto de la muerte. (*Ibidem*, p. 274)

Até o presente momento, analisamos que nos anos iniciais do trabalho missionário na América Portuguesa os jesuítas se valeram de intérpretes que aprenderam a língua tupi a partir de comparações com sua própria língua. E foi com a ajuda deles que se confeccionaram os primeiros escritos de catequese da América Portuguesa. Segundo Irmão Vicente Rodrigues,

Dexóme el padre, [Nóbrega] quando se fué, cargo de visitar el hospital y enfermos de la ciudad y presos, y ciertos días de la semana la roça del mantenimiento de los ninnos y en transladar oraciones en la lengua, visitando las aldeas y doctrinando a los nuevamente convertidos. [...] El padre Navarro tenía cargo de los ninnos, assí para los doctrinar en lo spiritual como en ler y escrevir y en las oraciones de la lengua, assí a los blancos como mamelucos y índios, con los quales sale muchas veces por las aldeas de los índios praedicándoles la lei del Señor: algunos dellos declaran el Evangelio por la lengua con mucha edificación de todos, y esto a los domingos y festas; y así se ocupa el padre en confessiones y praedicaciones, y algunas veces el padre Paiva, maiormente las pláticas de los viernes. (*Ibidem*, p. 311)

Analisamos também que os jesuítas se apegaram aos pequenos indígenas com a finalidade de realizar a catequese para que pudessem, depois de doutrinados, ensinar seus pais. Na carta dos Meninos Órfãos escrita pelo padre Francisco Pires ao padre Pero Domenech (Baia, 5 de Agosto de 1552) Pires relata que os meninos serviam de pregadores nas aldeias indígenas e as pregações eram realizadas em tupi (*Ibidem*, p. 378).

Além desses pontos, vimos também que os catecismos ou doutrinas cristãs produzidas pelos jesuítas circulavam na América Portuguesa e, possivelmente, nos Campos de Piratininga, nos primeiros anos de labor missionário (de 1549 a 1553), antes mesmo da impressão, em 1618, do catecismo de Araújo.

Dexo al pe. Ambrozio Perez y al Hermano Brasques todas las oraciones en lengoa de Brazil, con los mandamentos y pecados mortais etc., con uma confessión general, principio do mundo, incarnación y do juizio, y fin do mundo para se mandar allá. Quanto a modo de arte [gramática] no alcanço aún para se

hazer, ny me parece tienen sino ciertos vocablos que sirven en general, que para outro tempo dexo que estuviere más devagar que agora. (LEITE, 1957, v. II, p. 9-10)

Sabemos, por meio de uma carta do Ir. Pero Correia destinada ao padre Simão Rodrigues (São Vicente, 10 de março, 1553), que Correia carecia de estudos para melhorar a produção de catecismos na América Portuguesa e, consequentemente, em São Vicente. Na carta, ele pede catecismo para que possa estudar e trabalhar com os índios. O padre também elogia os filhos dos índios, dizendo que eles estariam à frente na doutrina cristã, ao contrário dos filhos de portugueses cristãos, depositando assim sua confiança nos pequenos curumins, acreditando serem eles a esperança para o nascimento de um novo povo cristão. Correia reunia os índios na Igreja de São Vicente e lhes ensinava a doutrina cristã em língua tupi.

Mas fáltanme libros en lenguage para estudiar, porque non soy latino y no me puedo ayudar de los de latín. Mandame V.R. algunos. Y en Sevilla hizo, uno que se llama el Doctor Constantino, unos 5 libros. (LEITE, 1956, vol. I, p. 440)

Correia pede cinco livros de autoria do Dr. Constantino Ponce de la Fuente, são eles: *Confesión de um pecador* (impresso em Évora no ano de 1554); *Doctrina Christiana* (contendo as “coisas sobre Deus”); *Exposición del primer salmo de David “Beatus Vir”* (datado de 1546); *Suma de Doctrina Christiana* (sobre orações do cristão, tendo edições de 1544, 45, 50, 51) e outro *Catecismo Cristão* (uma edição de 1556). Pede encarecidamente que enviem de Portugal estas obras, e se não as tivessem que envassem de Sevilha, pois deseja ensinar coisas novas aos índios e seria ideal se aprofundar sobre o tema. Outros livros que também foram solicitados foram: *Flos Sanctorum* (um dos livros que teria lido Santo Inácio de Loyola para sua conversão, impresso em Lisboa na data de 1513) e o *Vites Patrum*, escrito em latim mas que, desde o século XIII, estava sendo traduzido para as línguas vulgares.

Anos após 1553, as cartas jesuíticas mencionam a solicitação de outros catecismos de Portugal para aprofundamento e entendimento da fé cristã, com o intuito de auxiliar na escrita de manuais (catecismos) na língua indígena e para a compreensão acerca do que estes manuais deveriam conter sobre a fé

católica. O que encontramos nas cartas da Companhia de Jesus era o conhecimento dos jesuítas sobre as doutrinas cristãs que circulavam em Portugal e como elas poderiam ajudar no trabalho missionário na América Portuguesa. Entre elas, cabe destaque à de Dom João Soares (bispo de Coimbra) e à do jesuíta Padre Marcos Jorge.

A respeito da doutrina cristã de Dom João Soares, temos uma pequena menção dela em carta do padre Antônio Pires aos padres e irmãos de Portugal, datada de 22 de outubro de 1560 (mesmo ano em que Luís da Grã tornou-se Provincial da Companhia de Jesus na América Portuguesa). Visitando as terras da América, o padre Nadal (de Portugal) obrigou os padres das colônias a aprenderem e ensinarem a doutrina de Dom João Soares (em português). Esta doutrina estava dividida em: Sinal da Cruz, Ave-Maria, Pai-Nosso, entre outros, entretanto, não era uma doutrina dialógica¹⁷ (LEITE, 1958, v. III, p. 310).

A outra doutrina cristã feita em Portugal já citada teria sido a do jesuíta padre Marcos Jorge. As cartas que mencionam Marcos Jorge datam do ano de 1564 (quatro anos após a doutrina de Dom João Soares). Na carta de padre Antônio Blázquez ao padre Diego Míron (Baia, 31 de maio de 1564) ele pede a doutrina cristã em forma de diálogo como é ensinada em Portugal:

V.R. por charidad nos haga mandar la doctrina que allá aguora se enseña por preguntas y respuestas, por que crea Vuestra R. que, entre los muchos gustos que desse reyno este año recibimos, se mesclo el desabrimiento de no nos hazer participantes de cosa tan buena y provechosa. Bien creo que no mirarían en ello, mas nosotros viendo lo mucho que con ella se tiene fructificado, pidimos a Vuestra R. nos la haga mandar en la primera embarcación, porque no faltará aquá quien en la lengua brasílica la translade y mude para provecho de los índios y utilidad de los christianos. (LEITE, 1960, v. IV, p. 68)

A doutrina, ao chegar à América de colonização portuguesa, seria traduzida para o tupi. Blázquez, em uma de suas cartas, escrita meses depois da carta de maio de 1564, torna a pedir com insistência a doutrina cristã (Marcos Jorge) que se ensina em Portugal:

¹⁷ Lembrando que a Doutrina dialógica equivale à doutrina em forma de diálogo, na qual o catequista pergunta e o catequizando (índígena) responde.

Por la charidad, que V. R. haga que venga la doctrina, que allá se enseña, en la primera embarcación, para que no careçan de tan grande bien los que por aquá residen. El outro día uma persona honrada y muy discreta, acertándole a mostrar un padre la carta general de São Roque, ultra de me dizer que no se pudo contener que no llorasse y moviesse en gran manera, no vino a outra cosa a esta casa sino a pedirme que le mostrasse esta doctrina. (*Ibidem*, p. 88)

Para Serafim Leite, a primeira menção à doutrina portuguesa de Marcos Jorge encontra-se na carta de Amador Rebelo na *Quadrimestre de São Roque*, de 31 de dezembro de 1563, a qual se refere Blázquez em carta acima citada. Rebelo explica que esta doutrina se ensinava em forma de perguntas e repostas. Em Valência, por Pedro Parra, a doutrina era ensinada de forma cantada. Em Coimbra adotaram a forma de Valência. Marcos Jorge escreve a partir daí sua doutrina cristã e os jesuítas tomaram conhecimento dela em 1563. A doutrina de Marcos Jorge foi impressa em 1566. Para Leite, no Brasil, o jesuíta Leonardo do Vale, em 1574, compôs a *Doutrina na Língua Brasílica* e Leonardo do Vale, o famoso “príncipe das línguas”, teria se servido da doutrina de Marcos Jorge para compor sua doutrina de 1574 (*Ibidem*, p. 64).

A análise que se efetua, portanto, é de que os catecismos elaborados na América Portuguesa com o intuito de doutrinação indígena foram obras desenvolvidas por diversos padres e irmãos da Companhia de Jesus durante os seus trabalhos missionários.

Assim, pois, os nomes, que os documentos nos foram revelando para a composição da Doutrina, podem ser, por esta ordem: Pero Correia, Luís da Grã, Leonardo do Vale e José de Anchieta, a quem terá de juntar-se mais tarde, Antônio de Araújo, que viu, enfim, lograr-se a aspiração, constantemente renovada, de se imprimir a doutrina, em 1618. (LEITE, 1939, Tomo II, p. 560)

As datas mencionadas nas cartas jesuíticas mostraram-nos um intenso trabalho de catequese desde o ano de 1549 e a diversidade de padres e irmãos que a escreveram antes de ser publicado o primeiro catecismo impresso do Brasil (de Antônio de Araújo, em 1618). Além das questões acima, vale ressaltar que as mesmas cartas mencionam que os catecismos ou doutrinas cristãs foram escritos no idioma local, denominado pelos jesuítas de língua geral, o tupi. Das primeiras orações vertidas para o tupi temos, por

exemplo, o sinal da cruz: “Santa Cruz raangába resé, oré pysyrō jepé, Tupã oré Já, oré amotareymbára suí. Túba, Taíra, Espírito Santo rerá pupé. Amém, Jesú!” (ANCHIETA, 1992, tomo I, p. 139).

Agnolin (2007) defende que esses catecismos escritos na América Portuguesa ou, até mesmo, na América de colonização espanhola, serviam como apresentação da fé à cultura local. Por sua vez, a antropóloga Cristina Pompa (2003) afirma que houve uma linguagem mediática nos escritos dos jesuítas, ou seja, uma tradução cultural. Vainfas também expõe tal perspectiva no que tange à catequese, para ele

não resta dúvida de que os nativos assimilaram mensagens e símbolos religiosos cristãos, sobretudo por meio das imagens, mas é também certo que os jesuítas foram forçados a moldar sua doutrina e sacramentos conforme as tradições tupis. (VAINFAS, 1995, p. 110)

Segundo Pompa,

a necessidade filosófica e teológica de atribuir aos índios uma crença, mesmo vaga ou errônea, obedece a uma exigência cultural de ler o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o eu para o outro. Para isto é necessário construir uma linguagem de mediação. (POMPA, 2003, p. 48)

Foi a partir desse jogo mediático, tradutório, do encontro entre o eu jesuíta com o outro indígena, que a catequese aconteceu em São Paulo de Piratininga. A doutrina cristã, manual da fé católica, foi moldada nessa lógica adaptativa e foi composta por: Orações do Cristão (Sinal da Cruz, Ave-Maria, Credo, Pai-Nosso, Salve-Rainha, Mandamentos, Sacramentos, Ladinhas, Confissão Geral) e também pelos Diálogos da Fé – estes seriam compilados e impressos, em 1618, pelo padre Antônio de Araújo. Enfim, um verdadeiro manual de fé que possibilitaria, a partir de sua leitura pelo jesuíta e pela prática oral, uma fixação do conteúdo na memória do indígena e que, na América Portuguesa, foi conhecido pelo nome de Doutrina Cristã.

3.4. *O Diálogo da Doutrina Cristã*

Como já dissemos, o século XVI, marcado pelas grandes conquistas territoriais divididas entre Portugal e Espanha, possuía duas grandes perspectivas: o aumento de cristãos para a Igreja Católica e o aumento do

número de súditos para a Coroa Portuguesa. Mas, para alguns autores como Riolando Azzi, além dessas questões, no centro da catequese cristã havia a figura do indígena, uma vez que, “a finalidade primordial da ação missionária era a conversão dos povos considerados pagãos” (AZZI, 2004, p. 63). Mais detalhadamente,

uma catequese para a conversão, onde estava inserida numa perspectiva teológica de raiz medieval, segundo a qual os povos da América estavam desviados do reto caminho, ou seja, fora da rota da verdadeira fé e da salvação eterna. Era necessário, portanto, afastá-los da via do mal e da perdição a fim de trazê-los, convertê-los, para a senda do bem e da verdade. (*Ibidem*)

Para findar essa catequese de conversão, além das doutrinas que os padres desenvolveram na América Portuguesa, outro importante instrumento para conversão indígena teria sido o *Diálogo da Doutrina Cristã ou da Fé* como mencionado nas cartas jesuíticas.

O padre Armando Cardoso (jesuíta responsável pela publicação da *Doutrina Cristã de José de Anchieta*, com introdução, tradução e notas, na data de 1992), faz referência ao que seria o *Diálogo da Doutrina Cristã ou da Fé*, ao dizer que: “é uma suma ou compêndio das verdades da fé, em perguntas e respostas de Mestre e Discípulo (M e D), próprio principalmente para alunos na escola, mas [que] servia também para outros fiéis na Igreja.” (ANCHIETA, 1992, p. 22). O *Diálogo da Doutrina Cristã* trata de

Deus e [da] Santíssima Trindade, Criação do Mundo, Criação e caída de Adão, Encarnação do Filho de Deus, Paixão de Cristo, Ressurreição com Ascensão e Vinda do Espírito Santo, Vinda do Juízo, Limbo e Purgatório, Santa Madre Igreja. Termina com a palavra latina Finis, que indica um livro distinto dentro da compilação da Doutrina Cristã: tanto que Anchieta o traduziu em português, com poucas diferenças. (*Ibidem*)

Sobre a Criação e queda de Adão, como exemplo do conteúdo existente na obra, segue um pequeno trecho do Diálogo entre Mestre e Discípulo:

M – Abápe erimbaé Tupã oimoñángypý ybý póramo? D – Asé rúbypýráma. M – Mbaépe oimoñáng setéramo? D – Ybý añé. M – Ybý añénipó asé roó? D – Ybý añé. [A seguir, na tradução em português pelo pe. Cardoso] M – Quem outrora Deus criou primeiro como habitante da terra? D – O que seria primeiro pai

da gente. M – Que coisa criou como corpo dele? D – Terra, na verdade. M – Terra, na verdade é a carne da gente? D – Terra, na verdade. (*Ibidem*, p. 161)

Todos esses elementos da fé católica, escritos na língua tupi, grosso modo, dividem-se em três partes:

1^a. Diálogos Preâmbulos

De acordo com Cardoso “chamamos Preâmbulos, porque são os mesmos que vêm no princípio do Diálogo da Fé, como introdução do principal e original volume anchietano de diálogos” (*Ibidem*, p. 22). O Preâmbulo possui os Diálogos sobre o Nome do Cristão, Sinal da Cruz, Nome de Jesus e Invocação dos Santos.

M – Abápe amé asé osenõí oikótebemo? D – Jesus osenõi. M – Maránamope? D – Taxepysyrõ marã tekó suí ojábo. [Na tradução em português pelo pe. Cardoso] M – A quem a gente deve invocar, quando aflita? D – Invoca Jesus. M – Por quê? D – Porque diz: “Salve-me da aflição”. (*ibidem*, p. 189)

2^a. Breve Instrução das Coisas da Fé

Um corpo textual que tratava dos seguintes assuntos: Deus e sua natureza, Santíssima Trindade, Criação e Pecado original, Encarnação do Filho de Deus, Maria sua mãe virgem, Redenção pela Cruz, Ressurreição e Ascensão, Vinda do Juízo e sentença, Exortação final. As instruções não foram escritas em forma de diálogo entre Mestre e Discípulo, pois, segundo Cardoso, são de autoria do irmão Pero Correia, que preferia a pregação em vez dos diálogos.

Ererobiápe Tupã? Rp. Arobiár. Abá supépe, mbaé supépe Tupã iaé? Ndambaé supé ruã Tupã iaé. Opákatú mbaétetiruã moñangára supé Tupã iaé, xe raýrigué. Aé kó ndasetébae ruã. Ojepé ñó jandé moñangára, jandé rúbeté, Tupã jába. [Na tradução em português pelo pe. Cardoso] Crês em Deus? Rp. Creio. A quem, e a que coisa chamamos Deus? A coisa alguma chamamos Deus. Ao criador de todas as coisas chamamos Deus, ó meu filho. Este mesmo é o que não tem corpo. Sé ele é nosso criador, nosso pai verdadeiro, chamado Deus. (*ibidem*, p. 192-193)

Esta Breve Instrução das Coisas da Fé poderia ser comparada ao Credo (Símbolo dos Apóstolos) rezado pelos cristãos desde a Igreja Primitiva (primeiro grupo de cristãos pós-morte de Jesus de Nazaré), porém esta recitação da fé cristã é um verdadeiro resumo dos artigos da fé cristã.

3ª. Diálogo dos Sacramentos

Os sacramentos formam um conjunto de práticas exigidas para que o fiel possa viver sua fé em Cristo, que começa pelo Batismo ou Iniciação Cristã e vai até o Matrimônio, totalizando, assim, sete sacramentos. O Diálogo dos Sacramentos começa pela escrita de uma introdução entre Mestre e Discípulo seguido do Diálogo do Batismo, da Confirmação, da Confissão, da Comunhão, da Extrema-unção, da Ordem Sacerdotal e do Matrimônio (*Ibidem*, p. 23). Para o trabalho de escrever este diálogo, temos como referência o padre João Azpilcueta Navarro e o padre Luís da Grã. A Anchieta coube a tradução para o tupi.

M – Mobýpe Santa Madre Igreja jandé ánga posanongába? D – Sete. M – Abápe oimoñáng? D – Jandé Jára Jesus Cristo. [Na tradução em português pelo Pe. Cardoso] M – Quantos são os remédios da Santa Madre Igreja para nossa alma? D – Sete. M – Quem os fez? D – Nosso Senhor Jesus Cristo. (*ibidem*, p. 199)

Tratando-se do sacramento do Batismo, segue um pequeno trecho:

M – Peimombeú iypý? D – Ñemongaraíba. M – Abápe oporomongaraíb? D – Abaré. M – Marãpe asé rerekóu asé mongaraípa? D – Ý karaíba pupé asé mojasúki “Ixé oromojasúk Túba, Tayra, Espírito Santo réra pupé” ojábo. [Na tradução em português pelo pe. Cardoso] M – Anunciai o primeiro. D – Batismo (santificar-se). M – Quem batiza a gente? D – O Sacerdote. M – Que faz ele batizando a gente? D – Com água santa lava a gente, dizendo: “Eu te batizo em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo”. (*ibidem*, p. 200)

Além disso, o Diálogo da Fé Cristã ou Suma da Fé possui um Confessionário escrito em tupi. Para sua escrita foi necessário o apoio de Anchieta, intérprete de Nóbrega por alguns anos. Desde 1552, Nóbrega possuía um manual de confissão (*Confessionis Conditiones: Undecima*:

secreta) – e praticava o sacramento da confissão por intermédio de intérprete – que, possivelmente, teria ajudado na escrita do Confessionário em tupi –, pois era difícil para ele a língua dos índios (LEITE, 1956, v. I, p. 407).

O Confessionário possuía um diálogo sobre os Mandamentos de Deus, passando depois às perguntas sobre os Mandamentos da Igreja e, por fim, trazia a absolvição do índio pelo sacerdote.

As cartas jesuíticas fazem menção ao Diálogo da *Doutrina Cristã ou Suma da Fé* na década de 50 do século XVI, ou seja, nos primeiros anos do trabalho missionário em Campos de Piratininga. Obviamente, o primeiro esforço de escrever o Diálogo deve-se ao padre João Azpilcueta Navarro, que já havia escrito uma diversidade de itens cristãos em tupi, alguns com apoio de intérpretes, conforme já referido.

O relato sobre o ensino da Doutrina Cristã por meio de Diálogo entre Mestre (jesuíta) e Discípulo (índio) encontra-se na carta do padre Luís da Grã destinada ao padre Inácio de Loyola (Baia, 27 de dezembro de 1554), a mesma carta menciona também a decepção jesuítica perante os costumes indígenas e os obstáculos encontrados na conversão nativa.

A éstos declároles las cosas que an de crer en certa hora con intérprete y a manera de diálogo hágoles preguntar unos a otros y responder. (LEITE, 1957, v. II, p. 137)

Na mesma página, Grã explica sobre a confissão por intérpretes:

Destos se confiessan algunos por intérprete y pienso que les será provechoso, y se siente así. Muchas confesiones hago también por intérprete assí de personas índias como mamelucas. (*Ibidem*)

Outra menção ao *Diálogo da Doutrina Cristã* encontra-se na carta do padre Francisco Pires ao padre Manuel da Nóbrega (Espírito Santo, Bahia, maio de 1557). A carta descreve os trabalhos de doutrina realizados no Espírito Santo a partir do *Diálogo da Doutrina Cristã* em que eram ensinados o Pai-Nosso e o Credo (*Ibidem*, p. 376).

Na carta do padre Jorge Rodrigues aos padres e irmãos de Portugal, escrita em Ilhéus, Bahia, na data de 21 de agosto de 1565, é mencionado o *Diálogo da Doutrina Cristã* feito pelo padre Luís da Grã anos antes, mostrando

que os missionários teriam de dialogar com os índios: “Determina também de fazer ele mesmo doutrina aos moços os domingos e dias santos per [sic] modo de diálogo, por perguntas e respostas, que cá fez o padre provincial [Luís da Grã].” (LEITE, 1960, v. IV, p. 279).

Outra carta jesuítica, escrita pelo padre Antônio Gonçalves aos padres e irmãos de Portugal (Porto Seguro, 15 de fevereiro de 1566), também menciona o trabalho de catequese por meio do *Diálogo da Doutrina Cristã*: “E também se ocupa nas confissões e em ensinar a doutrina todos os dias aos meninos, filhos e filhas dos brancos e mamelucos, a modo de diálogo, o qual V.R. já lá veria” (*Ibidem*, p. 309).

Na região próxima à vila de São Paulo de Piratininga, os jesuítas também se utilizaram do *Diálogo* para catequizar os índios. Essa questão é apontada na carta do padre Baltasar Fernandes, destinada aos padres e irmãos de Portugal, escrita em São Vicente, em 22 de abril de 1568:

Quanto hee acerca dos gentios: Dos nossos, que estam em Pyratininga, dous deles se ocupam em os yr visitar as suas aldeias, que estam huma, duas legoas, da povoação, aonde os nossos vão em hum dia e vem no outro, quando não há necessidade alguma que os forsse a estar mays; ensinão-lhes a doutrina e hum diálogo que há, na língua, ao pe da cruz que está dentro da aldeia, tangendo-se para isso a campainha primeiro; e se lhes faz as vezes também uma prática em que se lhes dá noticia das cousas da fé. (*Ibidem*, p. 460)

Um dos mais importantes tradutores e escritores dos *Diálogos da Fé ou da Doutrina Cristã* foi o padre José de Anchieta, que os teria traduzido para a língua indígena (ANCHIETA, 1992, p. 26). Esse fato ocorreu na época em que Luís da Grã, futuro provincial da Companhia de Jesus no Brasil (a partir de 1560), residia na região Sul da América Portuguesa. Numa carta de José de Anchieta, escrita em agosto de 1556, em São Paulo de Piratininga, é narrado o trabalho de catequese aos índios da região com destaque ao ensino fundamentado no diálogo da fé: “Dão conta das coisas da fé por um formulário de perguntas, e alguns mesmo sem ele.” (ANCHIETA, 1984, p. 111). Os *Diálogos da Fé* faziam parte de um conjunto catequético importante para os primeiros anos de catequese jesuítica. Eles formavam a maior parte da *Doutrina Cristã* e foram aprovados para impressão em 1594. Por outro lado,

devido à falta de recursos financeiros – fator que também acarretava dificuldades à obra evangelizadora jesuítica –, somente no ano seguinte, 1595, a *Arte da Gramática da Língua Tupi*, de autoria de José de Anchieta, foi impressa. Tratava-se de obra imprescindível naquele momento, pois ajudaria novos missionários no aprendizado da língua.

Conhecemos todos os passos do trabalho missionário de catequese realizado pelos jesuítas, por meio das cartas que trocaram entre si e com as autoridades romanas. Contemporaneamente, conhecemos a produção catequética por meio de publicações fac-similares, como a do padre Armando Cardoso, ao publicar a *Doutrina Cristã* (1992), da qual José de Anchieta é nomeado autor. Mas, em nossa pesquisa e leitura das cartas, percebemos que o trabalho catequético dos jesuítas estava sob a responsabilidade de todos os padres e irmãos da Ordem, em especial, dos padres João Aspilcueta Navarro, José de Anchieta, Pero Correia, Afonso Brás e Leonardo do Vale, que, no começo da missão, em 1549, foram os primeiros jesuítas dedicados à língua indígena e à composição da *Doutrina Cristã*. Além da *Doutrina* e dos *Diálogos*, que anos depois compuseram a *Doutrina Cristã*, é notável como testemunho dos primeiros passos doutrinários dos padres da Companhia de Jesus nos Campos de Piratininga a obra publicada em 1618 pelo padre Antônio Araújo: o *Catecismo Brasílico* da qual trataremos mais detalhadamente no próximo capítulo.

Vale ressaltar as palavras de Cristiana Pompa (2003), de que todo o trabalho missionário repousava na língua nativa. Vimos na *Doutrina e Diálogo Cristãos* o jogo de palavras em tupi, de códigos cristãos, e alguns códigos de difíceis compilações, como por exemplo: Maria e Espírito Santo. “No máximo, foram aceitas soluções intermediárias, como aquela de deixar algumas palavras do catecismo em castelhano, ou português, ou latim” (POMPA, 2003, p. 86). Contudo “o esforço missionário concentrou-se exatamente nesta ‘tradução’ para os códigos culturais nativos de conceitos europeus, da mesma forma como eles traduziram a si próprios nos mesmos códigos” (*Ibidem*). Para a autora, o encontro cultural entre índios e jesuítas estabeleceu uma cultura híbrida onde cada um leu o outro a sua maneira em ampla interação, criando novas formas de sentidos.

3.5 A catequese do padre José de Anchieta em Piratininga

José de Anchieta foi um importante catequista em São Paulo de Piratininga na metade do século XVI e suas cartas nos ajudam a entender o dia a dia e as estratégias utilizadas para impor o catolicismo aos índios.

Em finais do ano de 1553, os jesuítas, principalmente o padre Manuel da Nóbrega, desenvolviam nas regiões de Piratininga e de São Vicente o trabalho de catequese. Nóbrega, em carta ao rei Dom João III de Portugal, escrita entre São Vicente e Piratininga, em outubro desse ano, expõe sua afeição por São Vicente, por ser a capitania a porta de entrada para o sertão, local onde estariam os índios carijós, que poderiam ser cristianizados sem fazer guerra aos portugueses. Ao citar o povoado de Piratininga, ele relata que os índios curumins desciam a Serra do Mar em direção a São Vicente a fim de receberem a doutrina cristã e depois retornavam para Piratininga (LEITE, 1957, v. II, p. 16).

Outra carta que menciona a catequese em São Vicente, escrita em 1554 (mesmo ano em que Anchieta escreveu cartas relatando a catequese em Piratininga), é a do irmão jesuíta Pero Correia, destinada ao padre Brás Lourenço, escrita em 18 de julho. Nela, Correia afirma que Piratininga era uma aldeia composta por índios convertidos e que possuía igreja, “tenemos agora un lugar de índios convertidos diez léguas por la tierra dentro, donde tenemos yglesia y están siempre dos padres y muchos Hermanos” (*Ibidem*, p. 69). Ele também faz menção ao irmão Antônio Rodrigues, o primeiro mestre-escola de São Paulo, considerando-o importante tutor dos índios de Piratininga. Diz um trecho da carta:

todos los días de la semana tienen doctrina dos veces en la yglesia. En el mismo lugar ay escuela de niños y un Hermano [Antônio Rodrigues] tiene cuidado de enseñarlos a ler y a escrevir, y a algunos dellos a cantar. (*Ibidem*)

Conforme a carta acima, percebe-se que Piratininga foi um importante núcleo catequético jesuítico. Nele os índios aprendiam com Antônio Rodrigues as orações em português e tupi, as ladinhas, o salve-rainha e também faziam procissões. Em 1554, foram admitidos para catequese 130 índios, de ambos os sexos, e 36 para o batismo (ANCHIETA, 1988, p. 49).

Além de Antônio Rodrigues, José de Anchieta também ensinava os índios e era de responsabilidade dele o ensino de gramática. A catequese em Piratininga era transmitida por meio do Diálogo entre jesuítas e índios e para Anchieta o que importava era que os índios de Piratininga:

[...] saibam o que toca os artigos da fé scilicet ao conhecimento da Santíssima Trindade e aos mistérios da vida de Cristo que a Igreja celebra, e que saibam, quando lhes fôr [sic] perguntado, dar conta destas cousas, o qual temos em mais que saber as orações de memória. (*Ibidem*, p. 104)

Na carta trimensal de maio a agosto de 1556, Anchieta diz que os homens assistiam missa aos domingos onde aprendiam os mandamentos de Deus. Além disso, os padres visitavam as casas dos índios e conversavam sobre as coisas da fé, com intuito de, em seguida, batizá-los (*Ibidem*, p. 99).

Para que a catequese acontecesse com “sucesso”, os jesuítas tiveram que usar da força para realizar a conversão dos nativos. Em Piratininga o uso da força fazia parte do dia a dia da catequese, como é afirmado pelo próprio Anchieta em carta de 1554, a quadrimestral, já mencionada, na qual consta que:

cada um é rei em sua casa, e vive como quer, pelo que nenhum, ou certamente muito pouco fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência. (*Ibidem*, p. 55)

No ano de 1555, José de Anchieta, instalado em Piratininga, em carta para os padres e irmãos de Portugal, elogia os trabalhos de catequese, afirmindo que os índios dão os seus filhos para serem doutrinados na fé católica, que estão aprendendo as orações cristãs e recitando as ladinhas e que os adultos frequentavam as missas dominicais. Anchieta ressalta os bons frutos do trabalho de cristianização, pois os índios não estavam mais praticando o hábito cultural de comer carne humana (antropofagia). Adiante ele relata que, para a realização de um bom trabalho para com os índios, deveria ser usada a sujeição, a força:

Uma cousa desejamos cá todos e pedimos muito a Nosso Senhor, sem a qual não se poderá fazer fruto no Brasil, que desejamos, e é que esta terra toda seja mui povoada de

cristãos que a tenham sujeita, porque a gente é tão indômita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será mui dificultoso ser firme o que se plantar, se não houver este remédio, o qual continuamente pedem cá os Padres e Irmãos a Nossa Senhor. (*Ibidem*, p. 87)

Cinco anos após a carta acima, o cenário começou a mudar, conforme já abordamos no capítulo anterior. Anchieta, em carta escrita em São Vicente, no dia 1º de junho de 1560, ao Padre Geral da Companhia de Jesus, revela estar melancólico em relação à resistência dos indígenas, que continuavam com os seus costumes.

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

Não somente os costumes indígenas foram problemas persistentes e difíceis de serem modificados pelos religiosos, mas também ocorriam fugas para outras regiões. Anchieta discute o problema da dispersão dos grupos indígenas, fator contrário à tão esperada conversão nativa, em carta escrita em São Vicente, em 12 de junho de 1561: “Tudo isto vem deles não estarem sujeitos, e em quanto assim estiverem, difícil cousa será afastá-los do jugo de satanás, que se tem deles senhoreado” (*Ibidem*, p. 176).

Em 1562, Anchieta escreve mais uma carta e aparenta estar desolado com índios dispersos, que voltavam aos costumes de seus pais, mesmo que os jesuítas não deixassem de visitá-los e de lembrá-los sobre o batismo que haviam recebido. Para Anchieta, o índio que continuasse a viver sob os dizeres da carne e não da fé cristã teria de ser castigado por Deus e morrer de doenças vindas de Deus (*Ibidem*, p. 189).

Assim, ressaltamos que o trabalho missionário em Piratininga passou pelo teor da sujeição e desânimo devido à resistência dos indígenas à fé cristã. Isso se confirma nas documentações que citamos, nas quais percebemos queixas e incertezas da positividade do trabalho missionário com os índios.

Para abordar o tema, Toledo faz uma comparação entre os jesuítas em Piratininga e o semideus da mitologia grega, Hércules:

imbuídos da convicção profunda de que eram portadores de uma verdade única, indivisível e sagrada, não só queriam que os índios deixassem hábitos como os da antropofagia e da poligamia, como se empenhavam em martelar-lhes cabeça adentro conceitos complicados como o da Santíssima Trindade ou estranhíssimos a sua formação, como o do pecado. (TOLEDO, 2003, p. 107)

Existia uma convicção voltada para o sucesso da conversão, porém, a cultura indígena teria se mantido mais resistente do que a missionária europeia. Conforme afirma Paulo Suess: “a catequese de Piratininga exige dos índios abandonar sua tradição cultural” (SUESS, 2009, p. 33), os que a fizeram também acabaram traindo seus familiares e amigos em nome da igreja e de Deus e, sem eles, “a experiência de Piratininga não teria sobrevivido” (*Ibidem*, p. 34). Uma Piratininga que, a princípio, usou os curumins como alunos de catequese, interagindo com eles por meio de cantos e danças e ensinando o catecismo em sua própria língua tupi, enfrentando o desafio de palavras do código cristão difíceis de serem compreendidas pelos indígenas. Mesmo assim, toda a dedicação jesuítica não impediu que muitos abandonassem a Piratininga.

Inúmeros fatores acarretaram mudanças em São Paulo de Piratininga após 1557, desde a falta de alimentação até os ataques de índios rivais. Após a desarticulação da vila de Santo André da Borda do Campo pelo Governador Mem de Sá, e sua transferência para São Paulo de Piratininga, em 1560, quando esta passa ser considerada vila, os jesuítas transferiram seu colégio de São Paulo para São Vicente, em 1561, e no final do mesmo ano, retornaram-no para São Paulo de Piratininga. Para Toledo, São Paulo teria mais o estilo de João Ramalho do que o de Anchieta ou Nóbrega, o que significa que, após 1560, a vila de São Paulo de Piratininga, que possuía a Câmara de Vereadores e o Pelourinho, perdia sua fisionomia jesuítica para dar lugar aos mamelucos e portugueses (TOLEDO, 2003, p. 112).

Paulo Suess (2009) salienta que a grande questão da catequese em Piratininga teria sido a luta dos jesuítas contra os costumes da cultura indígena, gerando um grande impasse para a conversão dos índios, demonstrando ser

uma questão de falta de entendimento de alteridade naquele período do século XVI, em que a religião católica predominava e as demais eram marginalizadas e combatidas. O trabalho missionário dos jesuítas também era regido por esse modelo, além dos ditames da Reforma Protestante.

Para Suess: “em todas as épocas encontramos pessoas que romperam com o cerco etnocêntrico de suas tradições e com plausibilidades culturais destrutivas” (SUESS, 2009, p. 39). O autor nos mostra que a cada tempo histórico existem pessoas que ultrapassam as exclusões causadas pelo não entendimento da alteridade do outro, e ao se referir ao século XVI, Suess cita o exemplo de Michel de Montaigne, europeu que viveu no período da cristianização de José de Anchieta. Montaigne teve contato com três índios que foram para França e, a partir desse contato, escreveu *Ensaios*, em 1580, afirmando que:

Não são os bárbaros motivo de maior estranheza para nós do que nós para eles. (...) Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. (MONTAIGNE *apud* SUESS, 2009, p. 39)

Assim, para Suess, Montaigne é o exemplo de europeu que teria conseguido olhar o outro (índio) com olhos de compreensão, enquanto que os jesuítas do século XVI chegaram à América com um modelo hegemônico no qual o outro era um vazio a ser preenchido pela cristandade católica. A língua indígena seria algo profano, nada se entendia dela porque esta não seria “humana”, tendo os padres que aprendê-la, mesmo que de forma extremamente precária. A maior contribuição deles, a nosso ver, ocorre quando têm que “construir” o tupi como língua escrita e, para isso, recorrem à estrutura gramatical do português e do latim. Esse fato prova nosso percurso até aqui, quando apontamos as trocas, hibridismos e adaptações necessários a ambos os povos, a fim de promover uma comunicação eficaz.

3.6 Cantos, flautas, músicas, danças: o modelo adaptativo dos Jesuítas na catequese

No decorrer dos primeiros anos da doutrinação indígena (1549 a 1552), além de ensinarem as orações cristãs e os diálogos da fé (com os

Mandamentos da Lei de Deus, Criação do Mundo e dos seres humanos, a vida de Jesus Cristo e Juízo Final), os missionários se adaptaram ao convívio indígena. A *Doutrina Cristã e o Diálogo da Fé*, como já dissemos, foram instrumentos que ligaram o mundo cristão e o indígena, com os padres absorvendo práticas nativas com o objetivo final de tentar transmitir a catequese.

Para Cristina Pompa, o universo simbólico construído pelas culturas trataria-se de “mediação cultural”, isto é:

a construção do sentido do outro, ou seja, sobre os códigos colocados em jogo, de um e de outro lado do encontro colonial, para entender a alteridade humana, que penetrava de uma forma tão inusitada no mundo e no fluir da história, criando para tanto novos universos simbólicos com os fragmentos tradicionais. (POMPA, 2003, p. 24)

As cartas escritas pelos jesuítas mostram o empenho dos religiosos na adaptação da catequese ao índio por meio de alguns de seus costumes, como a música e a dança, conforme abordamos anteriormente. Quem primeiramente faz menção a essas práticas adaptativas é o padre Manuel da Nóbrega, em carta escrita na Bahia em fins de agosto de 1552, e endereçada ao padre Simão Rodrigues. Nela, Nóbrega relata que os jesuítas deveriam se adaptar aos costumes indígenas, posto que estes fossem inofensivos à fé cristã, com exceção ao ato de comer carne, que deveria ser abolido (Ver Capítulo 2).

Na mesma carta Nóbrega evidencia que, com a chegada do primeiro bispo da América Portuguesa, Dom Pedro Fernandes, foram esclarecidas algumas dúvidas sobre a adaptação aos índios, pois o bispo as teria proibido em carta escrita destinada ao padre Geral Simão Rodrigues, na Bahia, em julho de 1552, um mês após sua chegada a América Portuguesa. Dom Pedro, além de proibir as confissões através de intérpretes, também falou mal do uso de música e dança na prática diária da catequese jesuítica.

Los niños huérfanos antes que yo viniessen tenían costumbre de cantar todos los domingos y fiestas cantares de nuestra Señora al tono gentílico, y tañerem ciertos instrumentos que estos bárbaros tañen y cantan quando quieren bever sus vinos y matar sus enemigos. Platicé sobre esto com el padre Nóbrega y com algunas personas que saben la condición y manera destos gentiles, em especial com el que lleva ésta, que se llama Pablo Díaz, y allé que estos gentiles se alaban que ellos son

los Buenos, pues los Padres y niños tañíam sus instrumentos y cantavan a su modo. (LEITE, 1956, p. 359)

Para Riolando Azzi, Dom Pedro Fernandes, como “representante do governo português na administração eclesiástica, preocupava-se em defender não só a fé, mas a cultura lusitana a ela vinculada” (AZZI, 2004, p. 68). O bispo estava a serviço tanto da Igreja quanto do governo português, portanto, a conversão indígena estaria, inevitavelmente, relacionada a esses dois grupos hegemônicos do século XVI.

Porém, apesar das restrições impostas por Dom Pedro Fernandes, as adaptações culturais continuaram. Como descrito na carta do padre Francisco Pires ao padre Pero Doménech (Bahia, 5 de agosto de 1552), ao afirmar que os meninos órfãos de Portugal (Ver Capítulo 2) entravam nas aldeias em procissão cantando em língua indígena os códigos cristãos. A mesma carta também relata a grande festa realizada na aldeia do Grilo ao som de instrumentos musicais dos índios. Em outra carta, escrita por Pero Doménech ao padre Inácio de Loyola, Roma, Lisboa, outubro de 1552, o padre relata que os meninos bailavam no momento da catequese, e que também cantavam as orações do cristão, entre elas a Salve-Rainha (LEITE, 1956, p. 379; 384; 416).

No ano seguinte, as adaptações ainda persistiam, conforme escrito por um irmão do Brasil em 10 de março de 1553, aos irmãos de Portugal, a pedido de Nóbrega, tratando do ensino da doutrina no atual Rio de Janeiro. Este teria sido realizado por meio de canto na língua tupi. Em 15 de junho desse mesmo ano, Nóbrega, em uma carta ao padre Luís Gonçalves da Câmara, relata que na casa de São Vicente os meninos índios eram instruídos a ler e escrever, a cantar e a tocar flautas: “En esta casa tienen los niños sus exercíos bien ordenados, aprenden a ler y escrevir y van muy avante, otros a cantar y tañer frautas” (LEITE, 1956, p. 497).

Como aponta Filipe Moreau: “como em todas as culturas, a música e a dança fizeram parte da tradição tupi” (MOREAU, 2003, p. 150). Deste modo, cada sociedade, em seu tempo, possui sua própria cultura e tradições, como destaca Alfredo Bosi:

o turbilhão das danças tupis abre-se em múltiplas visões, ao passo que a prece e a liturgia cristã procuram repousar na contemplação do Deus Único: a unidade do “eu” que ora

corresponderia à unicidade do divino para quem se ora. (BOSI, 1992, p. 84)

Uma liturgia cristã que mergulhava nos ritos da cultura nativa, tentando o europeu hegemônico adentrar na vida dos índios, para maior eficácia do processo catequético. Conforme aponta o padre Serafim Leite: “os cantos, músicas e danças foram um dos meios de maior valor psicológico, utilizados pelos jesuítas, para a infiltração do cristianismo entre os índios e para elevação do povo” (LEITE, 2004, v. I-III, p. 258). Prossegue ele:

Estes cantos, músicas e danças, hoje complemento obrigatório de todas as grandes solenidades brasileiras, encontraram-nos já os portugueses de tal maneira arraigados entre os índios, que os meninos órfãos de Lisboa não acharam melhor expressão para definir a cerimônia da “Santidade” indígena, senão pela forma externa da música: “Santidade chamam os seus músicos e tocadores.” [...]

Destros psicólogos, aproveitaram, pois, os padres esta predisposição inata dos índios, aceitando deles, a princípio, o ritmo e os instrumentos, mas trocando a letra e levando-os, pouco a pouco, à prática da religião e costumes portugueses, que se introduziriam assim sem violências escusadas. (*Ibidem*)

No começo, os padres imitaram os cantos e danças indígenas. Começaram pelo som dos maracás e taquaras, para acabar em música de canto de órgão e flautas.

Cristina Pompa vê na evangelização um complexo processo de traduções mútuas, no qual os missionários europeus leram as práticas e discursos indígenas com as lentes dos textos bíblicos e do paganismo clássico, enquanto os índios perceberam os missionários como seres semelhantes aos pajés e caraíbas, com extraordinários poderes de cura e de comunicação com a alteridade. Durante esse longo processo, não apenas se trocaram sentidos e imagens, mas se criaram novos paradigmas de interpretação da realidade espiritual da colônia, paradigmas que representaram o surgimento de uma verdadeira lógica mestiça (Cf. FERNADEZ, 2004).

Já para Adone Agnolin, tratava-se

de entender o processo de seleção, absorção e transformação de elementos e estruturas culturais outros, nos respectivos dois lados do encontro, na medida em que esses elementos faziam sentido para a cultura (indígena ou missionária) que os recebia e ou eram transformados nessa direção. (AGNOLIN, 2007, p. 275)

A nosso ver, o que ocorreu entre indígenas e jesuítas foi uma adaptação cultural – uma cultura nativa, ao sofrer pressão de uma cultura invasora, resiste (resistências culturais); diante disso, a estrangeira cede e flexibiliza para assim conquistar o seu espaço. O catecismo indígena foi, sem dúvida, um universo de símbolos cristãos e indígenas ressignificados pelos seus autores, formando, assim, uma cultura híbrida.

CAPÍTULO 4

O Catecismo do Padre Antônio de Araújo

Como abordamos no capítulo anterior, a *Igreja Católica* sentiu necessidade da criação de um conjunto de regras para o desenvolvimento e a manutenção de seus adeptos à fé cristã e à catequese de novos cristãos. Essa visão atingiu as terras colonizadas pelos portugueses, tendo como preocupação não somente a catequese, mas a fidelidade dos padres à missão a que foram encarregados, com o diferencial da necessidade de adaptar essas regras à cultura e língua local. Neste capítulo, abordaremos o Catecismo do Padre Antônio de Araújo, que, influenciado por outras formas de catecismo, compila o manual da fé que passou a ser considerado o primeiro catecismo oficial de Piratininga. Trataremos também das traduções e adaptações culturais que se fizeram necessárias para a obtenção de êxito na campanha evangelizadora, tendo como exemplo o Teatro de Anchieta.

4.1 Apresentação geral

Como discutimos até o momento, a catequese indígena foi algo adaptativo e reducional da língua nativa, sendo nela empregados códigos da linguagem cristã, com a utilização de termos que o indígena não conhecia e que possivelmente interpretou a sua maneira, dando-lhes novos significados, como: Deus, Maria, Santíssima Trindade. Para tanto, os missionários da Companhia desenvolveram um trabalho de linguística junto às comunidades nativas, que se tornou um importante aparato dos padres para a catequese nas aldeias.

A catequese jesuítica utilizando de um importante instrumento como a prática oral, no intuito de doutrinar e transformar a língua indígena (bestial segundo a cultura cristã do século XVI), e assim construí-la gramaticalmente dando diversos sentidos na operação linguística, foi uma língua reduzida. Para Adone Agnolin, a redução linguística acarretada pela catequese dos jesuítas, com seus catecismos, Enquanto instrumento de tradução de conteúdos e sentidos da doutrina cristã, essa redução linguística criava (até onde foi de

alguma forma possível) uma, mesmo que improvável, língua geral da costa. (AGNOLIN, 2007, p. 80-81).

É certo que para Agnolin, a tradução plena dessa linguagem foi impossível, já que alguns códigos da linguagem cristã não foram transpostos para o tupi. Assim, nos catecismos como o de Araújo, essa questão foi solucionada quando, em uma oração, por exemplo, palavras permaneceram no idioma português.

Agnolin postula que os catecismos em tupi, produzidos pelos jesuítas no século XVI e destinados aos índios da América Portuguesa,

operaram com conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existem nas línguas das culturas indígenas, das quais eles se utilizam para catequizar. (*Ibidem*, 2007, p. 109)

Todo esse discurso catequético, amparado pela neoescolástica, serviu-se da língua geral, reduzida, criada pelos padres como matéria primaz da empresa missionária na América Portuguesa no intuito de facilitar o entendimento da língua indígena.

O trabalho de catequese dos primeiros jesuítas na América Portuguesa veio a ser conhecido não somente pelas cartas jesuíticas, mas também pela publicação do primeiro catecismo da Companhia de Jesus, compilado pelo jesuíta Antônio de Araújo, que teria entrado para a Companhia em 1582, na Bahia. Ele foi mestre em Artes e ensinou Humanidades e Teologia; foi também procurador do Colégio da Bahia e Superior de aldeias indígenas. Além disso, conhecia o tupi que o possibilitou compilar o *Catecismo Brasílico* de 1618, em um trabalho conjunto com outros jesuítas, que incluía nomes como: Pero Correia, Luis da Grã, José de Anchieta e Leonardo do Vale.

Para Barros, Araújo teria adotado principalmente a catequese de Leonardo do Vale que, por sua vez, em 1574, teria se valido do catecismo de Marcos Jorge para fazer sua compilação de catequese.

A principal influência da obra de Antônio de Araújo foi o catecismo de Marcos Jorge e Inácio Martins, com sua ênfase nas explicações sobre as fórmulas das orações, o uso dominante de pergunta e resposta de exame e finalmente no tipo de ceremonial em que o texto foi utilizado. Os temas em comum entre a obra de Marcos Jorge e Inácio Martins (1602) e a de Araújo (1618) foram os diálogos sobre o Pai-Nosso, Ave-

Maria, sobre o que é ser cristão e o sinal da cruz. (BARROS, 2008, p. 20)

Como já salientamos (Ver Capítulo 3), os catecismos da América Portuguesa sofreram influência de obras catequéticas, como a de Constantino La Fuente e a dos ortodoxos, como a de Marcos Jorge e Inácio Martins. A forma como Araújo dividiu o seu catecismo nos faz acreditar que ele recebeu influências e se apropriou dessas duas correntes doutrinárias.

Observamos a influência de Constantino La Fuente – com seu modelo de catequese bíblica, contendo relatos de História da Bíblia cristã, como o *Livro Terceiro do Catecismo da Suma Doutrina Cristã*, que contém um longo capítulo de *Diálogos de todos os passos da Sagrada Paixão* – nos diálogos que seguem das páginas 51 a 64 do catecismo de Araújo, ou seja, da introdução da Paixão de Cristo até o seu sepultamento. Já a influência de Marcos Jorge e Inácio Martins está no relato dos evangelhos que tratam da Paixão de Cristo, como em suas obras, esta em forma de diálogos.

No catecismo de Araújo há uma pequena apresentação feita pelo superior geral da Companhia de Jesus (de 1615 a 1645), Mucio Vitelleschi, mencionando sua aprovação e autorização para impressão.

O catecismo, e summa da Doctrina Christã na lingoa Brasilica, a modo de Diálogos (feitos há anos por Padres Doctos e bôs lingoaas da Companhia de Jesu, e agora novamente concertados pelo Padre Antonio d' Araújo Theólogo e Lingoa da mesma Companhia, com o confessionário, e ceremonial dos Sacramentos, conforme ao Catecismo Romano, e com outras exhortações, e instruções necessárias pera a conversão, e conservação dos Indios do Brasil) foy visto, examinado, e aprovado por certos Padres Doctos, e lingoaas, nomeados pelo Padre Pero de Toledo Provincial da Companhia de Jesu no estado do Brasil, como nos constou de seu testemunho pelo que dou licença para se imprimir. Mucio Vitelleschi. (ARAÚJO *apud* BARBOSA, 1952, p. III)

O padre Mucio Vitelleschi também deixa claro que o *Catecismo Brasílico* foi fruto dos primeiros anos de missão jesuítica na América Portuguesa, sendo uma obra de catequese coletiva e compilada pelo padre Araújo. O próprio provincial da Companhia de Jesus na América Portuguesa, o padre Pedro de Toledo, teria examinado o trabalho de catequese antes de ser enviado para impressão em Portugal. Segundo Barbosa (1952), desde o ano de 1575 a

Província da Companhia de Jesus na América Portuguesa recomendava a impressão de catecismo da doutrina cristã. Em 1592, novamente a Congregação solicitou a impressão junto com a *Arte da Gramática* do padre José de Anchieta, e ambos recebem a licença de publicação pelo Santo Ofício em Lisboa, em 17 de dezembro de 1594. Com a autorização da impressão da gramática e do catecismo para o trabalho missionário, percebemos o esforço dos jesuítas em reduzir a língua indígena a palavras cristãs. Como aponta Agnolin,

Eis o problema e o estabelecimento do verdadeiro compromisso catequético: partindo de pressupostos catequéticos, quando escrevem em tupi, produzindo discursos doutrinários dirigidos aos índios aldeados, os jesuítas produzem conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existem nas culturas das populações indígenas brasileiras: e, de modo especulativo em seus instrumentos linguísticos, na matéria destinada a ser modelada, por parte da catequese missionária. (AGNOLIN, 2007, p. 81)

Modelando a língua indígena e transformando-a na categoria de Língua Geral os jesuítas esforçaram-se na construção de um “dialeto fácil”, que possibilitasse a aprendizagem dos nativos. Entretanto, os missionários faziam vistas grossas a termos incompreensíveis e não bem assimilados por eles, pois o objetivo era quantitativo e não qualitativo: o intuito era reunir o convertido a uma instituição religiosa que passava por uma reforma de dogmas e princípios.

O catecismo, ao mesmo tempo, possibilitou que a língua tupi fizesse parte de um texto canônico de referência e modelo para as missões. Apesar disso, houve a redução da língua conforme argumenta Bartolomeu Meliá.

De um modo ou de outro, é sempre língua “reduzida” a língua escrita e usada pelo colonizador. Contudo esta língua “reduzida” é que pretende ser a norma, “a língua”. Nos processos coloniais, mesmo religiosamente falando, dá-se uma apropriação da produção da própria fonte da produção cultural, da qual a língua é uma expressão privilegiada. Uma sociedade não estará inteiramente colonizada enquanto não se colonizar sua língua, seja por simples substituição de uma língua por outra, seja pela introdução de um tipo de divisão linguística no seio da própria língua que estabelece uma variedade alta e dominante com relação a uma variedade baixa e dominada. (MELIÁ, 1991, p. 89-90)

De fato, em 1595 foi impressa apenas a *Arte de Anchieta*, e não os Diálogos. Só em 1618 saiu, por fim, um catecismo composto a modo de Diálogos “por Padres Doctos, bons línguas da Companhia de Jesus. Agora novamente consertado, ordenado, e acrescentado pelo Padre Antônio d’Araújo Teólogo da mesma Companhia” (BARBOSA, 1952, p. XII-XIII), como consta na figura a seguir:



Figura 8. Capa Catecismo na Língua Brasílica de Antônio de Araújo (Lisboa, 1618)

A partir de escritos doutrinários deixados por esses missionários, Araújo compilou sua obra resultando em quatrocentas páginas, dividida em nove capítulos. Em seu Prólogo ele diz ter sido incumbido de

“pôr em ordem” no catecismo que nesta língua antigamente compuseram alguns Padres doutos e bons línguas, ao qual acrecentei não só todas as exortações necessárias nos passos ocorrentes, e um copioso confessionário: mas também lhe ajuntei tudo o que pertence a ordem de batizar, casar, ungir, e enterrar, conforme o ceremonial romano: com suas declarações, e admoestações na língua, tudo muito importante para os que se ocupam na conversão: dando fim ao Catecismo como um tratado dos quatro novíssimos. (*Ibidem*, p. XIII)

Coube a Araújo compilar de forma ordenada o catecismo dos jesuítas da América Portuguesa com acréscimos do ceremonial romano, contendo passo a passo o que um jesuíta deveria saber para disseminar os sete sacramentos da Igreja entre os indígenas. Todos os missionários, em toda a Colônia, deveriam possuir a cartilha, que se tornou um importante instrumento doutrinário e uniformizador do ensino, baseado no modelo catequético dos primeiros anos de trabalho missionário que apostava na memorização dos ensinos da fé cristã pelos indígenas, tarefa nada fácil para os missionários, somada ao modelo europeu ortodoxo pós-Concílio de Trento.

Os nove capítulos do Catecismo contêm:

- **Livro Primeiro da Doutrina Cristã** – do Sinal da Santa Cruz e mais orações até a Confissão Geral. Seguido dos Diálogos da Santa Cruz, nome do Cristão, Santíssimo Nome de Jesus, Pai-Nosso e Ave-Maria.
- **Livro Segundo do Catecismo e Suma da Doutrina Cristã** – segue com os Diálogos nos quais contêm todos os Mistérios do Credo, para o catecismo de adultos, iniciando com o diálogo sobre a Santíssima Trindade, da Criação do Mundo, dos anjos, criação do homem, até da Santa Igreja Católica e comunicação dos Santos e jurisdição do Papa.
- **Livro Terceiro do Catecismo e Suma da Doutrina Cristã** – contêm os Diálogos de todos os passos da Sagrada Paixão,

desde a introdução até o capítulo 11, o que mais passou estando na Cruz e como foi sepultado.

- **Livro Quarto do Catecismo e Suma da Doutrina Cristã** – segue com os Diálogos dos Dez Mandamentos da Lei de Deus e dos Cinco da Santa Igreja.
- **Livro Quinto do Catecismo e Suma da Doutrina Cristã** – segue com os Diálogos que contêm a explicação dos Sete Sacramentos, iniciando no capítulo primeiro, com a Introdução para os Sete Sacramentos, até o décimo capítulo, com o sacramento do Matrimônio.
- **Livro Sexto** – contém o Confessionário pela Ordem dos Dez Mandamentos da Lei de Deus e dos Cinco da Santa Mãe Igreja. Inicia com a Admoestação preparatória e perguntas gerais, seguido dos outros itens com perguntas sobre os Dez Mandamentos e, por fim, a Exortação antes da absolvição, todo este capítulo está escrito em tupi. O capítulo 14 deste livro contém uma Tabuada com os nomes dos parentes, escrita em tupi e português.
- **Livro Sétimo** – contém a Ordem de batizar, casar, ungir e enterrar conforme o Cerimonial Romano. Toda essa coletânea de liturgias para administração dos sacramentos extraídos do Cerimonial Romano pós-Trento foi escrita em latim e ficou sem tradução para o tupi.
- **Livro Oitavo** – é formado pelas Explicações dos Quatro Novíssimos do Homem, sendo: da Morte, do Juízo Particular e Universal, do Inferno e da Glória. Ambos os textos foram escritos em latim e tupi.
- **Livro Nono** – reúne as Várias Bençãos e outras coisas tiradas do Cerimonial para os Missionários. Dividido em 10 capítulos cada um com uma Benção, desde a Benção do Altar, toalha até casa nova. Também duas absolvões de excomunhão e explicação dos efeitos da excomunhão (Cf. BARBOSA, 1952).

Pelo sumário do *Catecismo Brasílico* de Antônio Araújo, percebe-se o esforço missionário de traduzir as orações e tudo o que era tratado no ensino catequético na língua indígena reduzida. Mas essa tradução acarretava,

verter ou não conceitos equivalentes por meio de neologismos. Quer se opte por criar novas palavras na língua hospedeira, correndo-se o risco da ininteligibilidade, quer por verter o conceito original em termos familiares à cultura hospedeira, e com isso perder talvez o sentido original, trata-se de uma tarefa intimidadora. (BURKE, 2009, p. 57)

O que se entende é que os índios, ao receberem dos jesuítas um ensino catequético em forma de diálogo, com perguntas e respostas, no intuito da memorização dos ensinamentos cristãos e, por outro lado, recebendo os sacramentos em um ceremonial romano em latim, viveram em um espaço de difícil tradução, senão ininteligível para os nativos do começo do século XVII, por isso, era um catecismo permeado por neologismos, após cinquenta anos de catequese malsucedida.

Na apresentação do catecismo de Araújo, o padre Barbosa explica o motivo do acréscimo de textos da liturgia romana e de outros itens, ao dizer que

são, portanto, da pena de Araújo o Confessionário, com a Tabuada de nomes de Parentesco, o Ritual (executados os textos latinos) e os Novíssimos, isto é, os livros VI, VII, VIII e IX, além das exortações para antes e depois da Comunhão. Seus também o Prólogo e as Advertências para a pronúnciação, parecendo sê-lo ainda a quintilha tupi da folha de rosto e o catálogo de todos os dias santos de guarda, e de jejum, com as duas exposições sobre o jejum e os dias santos. (BARBOSA, 1952, p. XIII)

Ao escrever as advertências para pronúnciação, Araújo queria que o leitor, em poucas palavras, apreendesse o tupi presente na escrita do catecismo brasílico. É como se as advertências servissem como uma pequena gramática explicativa das palavras em tupi, de forma que o leitor pudesse fixar alguns termos apresentados no catecismo. No número sete das Advertências sobre vogais e ditongos, diz Araújo:

Dous pontos poftos encima de algua vogal, â qual preceda outra na mefma dicção, significão que a dita vogal fenão faz diptongo com a precedente; exemplo, au, ey, oe, ou, uu, &

outros femehantes, que fempre faõ de duas syllabas. (*Ibidem*, p. 3.)¹⁸

As primeiras páginas do catecismo de Araújo contêm as *Licenças* para publicação da obra em 1618, autorizadas pelo dominicano frei Thomas de São Domingos de Lisboa¹⁹ e receberam taxação com preço de custo.

Vi este livro que se intitula catecismo da lingoa Brasílica, composto por Padres doctos da Sagrada Companhia de Jesu, & não tem cousa que impida poderse imprimir, antes será de grande importância pera os Padres que naquelas partes andão plantando a Fé Catholica. Em S. Domingos de Lisboa a 10 de Agosto de [1]618. Podesse imprimir, vista a aprovação do P. M. Frey Thomas. O Bispo Inquisidor Geral.

[...]

Taixão este livro, intitulado, Cathecismo da Doutrina Christã, na lingoa Brasílica, em oitenta reis em papel. A 28 de Novembro de [1]618. Luis Machado. (ARAÚJO *apud* BARBOSA, 1952, p. 2)

O Catecismo de Araújo contêm também, em suas primeiras páginas, quatro cantigas escritas pelo padre Cristóvão Valente, mestre da língua e teólogo, para que as crianças indígenas cantassem no decorrer da catequese. As cantigas foram escritas em tupi e possuem problemas de versão, sendo que algumas palavras permaneceram em português, como por exemplo, *lesv* – Jesus, na escrita do século XVII. Segue um trecho da primeira das quatro cantigas de Valente intitulada *Do nome Santíssimo de Jesus*: “lesv moropícîroâna; lesv tecôcatû jara; lesv toríb erecoâra; lesv xepoçang imâna; lesv xeremimotâra.” (*Ibidem*, p. 4). As outras três cantigas são: *Em louvor a Virgem*; *Anjo da Guarda* e *Do Santíssimo Sacramento*. Interessante destacar que Araújo adotou as cantigas visando a eficácia da catequese, por saber que o canto e a dança faziam parte da cultura indígena.

Quase todo o catecismo está redigido em tupi antigo “entremeado de exortações, constituindo o mais extenso texto que se conhece na língua. Só no livro VII, que é um pequeno ritual, predomina o latim: o ritual usado no Brasil nos séculos XVI e XVII” (*Ibidem*, p. X).

¹⁸ Tradução: Dois pontos postos em cima de alguma vogal, a qual preceda outra na mesma dicção, significa que a dita vogal senão faz ditongo com a precedente; exemplo, au, ey, oe, ou, uu, & outros semelhantes, que sempre são de duas sílabas.

¹⁹ Frei Thomas de São Domingos de Lisboa, século XVI, foi um importante revisor da inquisição portuguesa. Viveu no Mosteiro de São Domingos de Lisboa (Portugal).

O padre Bartolomeu de Leão, da Companhia de Jesus, fez a segunda edição revisada (1686) do *Catecismo Brasílico* de Araújo. Nela foram feitas algumas correções, atualização da língua e algumas informações foram retiradas por acreditarem não serem pertinentes à obra. Com base nessa segunda edição, no século XIX Júlio Platzmann fez uma reprodução bastante fiel. O padre Lemos Barbosa, a partir de fotocópias tiradas de um exemplar da primeira edição do catecismo de Araújo, que encontrou na Biblioteca Nacional de Lisboa, fez uma nova publicação, pois, para ele,

é chegada a hora de devolver à cultura brasileira esse tesouro bibliográfico, que tão de perto se prende às origens da nação. É o que entendemos fazer com uma reprodução fotografada e ampliada da edição de 1618. (*Ibidem*)

Para Lemos Barbosa, esse catecismo foi uma obra formidável da evangelização em terras do Brasil no início de sua História, por isso a sua extrema importância. Já para Adone Agnolin,

a obra do Pe. Araújo teve uma grande e favorável recepção (hoje falaríamos em sucesso editorial), colocando-se como modelo e parâmetro para a realização de trabalhos análogos, em termos de redação catequética, nas várias línguas americanas. (AGNOLIN, 2007, p. 69)

Ou, como deixou bem claro o padre Antônio Vieira no século XVII, ao afirmar que “é um catecismo tão exato nos mistérios da fé, e tão singular, entre quantos se têm escrito nas línguas políticas, que mais parece ordenado para fazer de cristãos teólogos que de gentios cristãos” (BARBOSA, 1952, p. X). Pelo dizer de Vieira parece-nos que o *Catecismo Brasílico* foi de grande importância para a continuação dos trabalhos de catequese dos jesuítas na América Portuguesa, pois teria sido uma obra “completa” a qual os missionários precisariam para doutrinar efetivamente os indígenas.

CATECISMO BRASILICO

Da Doutrina Christäa,

Com o Ceremonial dos Sacramentos, &
mais actos Parochiaes.

C O M P O S T O

Por Padres Doutos da Companhia de
J E S U S,

Aperfeiçoado, & dado a luz

Pelo Padre ANTONIO DE ARAUJO
da mesma Companhia.

Emendado nessa segunda impressão

Pelo P. BERTHOLAMEU DE LEAM
da mesma Companhia.



LISBOA.

Na Officina de MIGUEL DESLANDES

M. DC. LXXXVI.

Com todas as licenças necessarias

Figura 9 - Capa Catecismo de Araújo, segunda edição revisada feita pelo padre Bartolomeu de Leão em 1686.

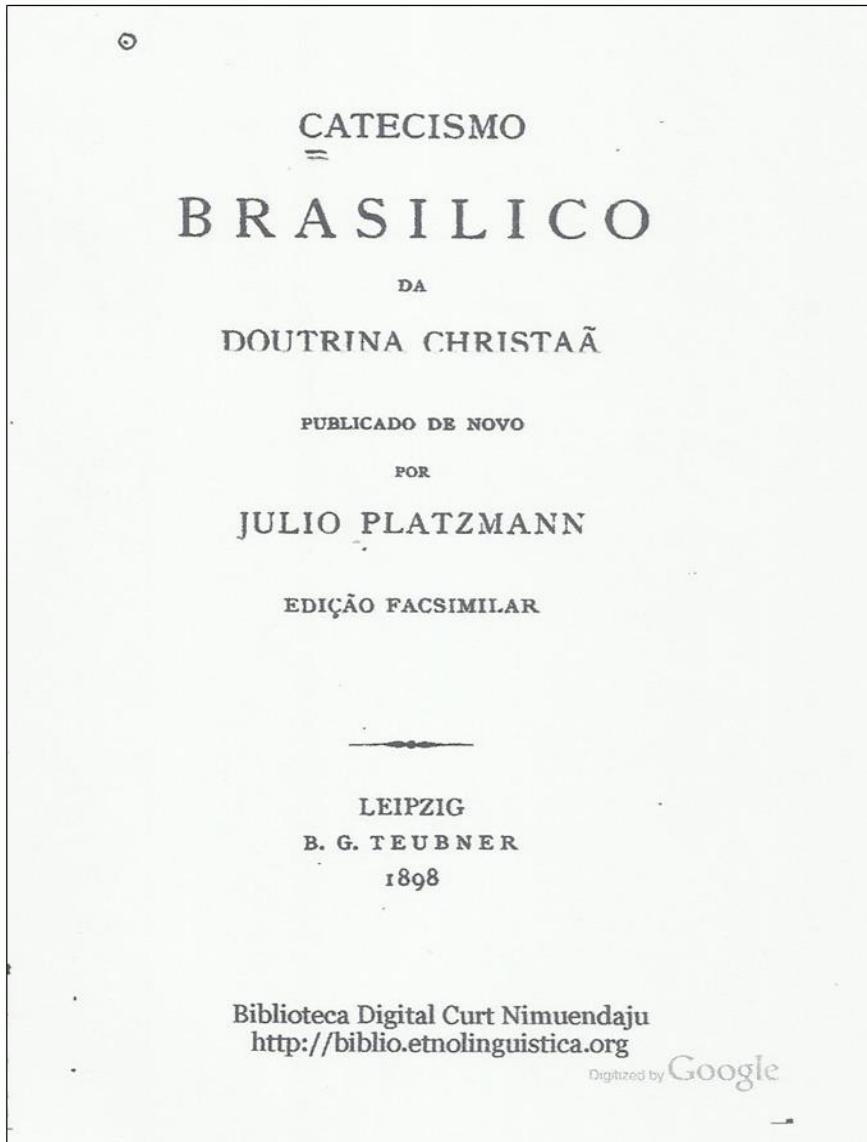


Figura 10-Catecismo de Araújo, reprodução de Júlio Platzmann em 1898.

4.2. A tradução cultural no Catecismo de Araújo

Ao mergulharem na cultura nativa, ocorreu uma inquietação por parte das autoridades eclesiásticas suscitada pelo primeiro bispo, Dom Pedro Sardinha: o “perigo” de os jesuítas abandonarem a missão incumbida a eles pela Igreja e o Poder Real de Portugal. Isso fez com que os padres pedissem a

publicação do *Catecismo Brasílico* de 1618 do padre Antônio Araújo com a intenção de uniformizar a catequese a partir de um modelo pós-tridentino na Colônia. Com a publicação da obra, os jesuítas não ficaram somente presos ao catecismo circular, mas se apropriaram de códigos culturais indígenas com o objetivo final da conversão dos gentis.

A nosso ver, nesse momento da história colonial ocorre uma “tradução cultural” – fato “que ocorre em encontros culturais quando cada lado tenta compreender as ações do outro” (BURKE, 2009, p. 14). Para Burke a “tradução implica negociação, um conceito que expandiu seu domínio na última geração, indo além dos mundos do comércio e da diplomacia para referir-se ao intercâmbio de ideias e à consequente modificação de significados” (*Ibidem*, p. 15). Assim, a tradução cultural conduz ambas as culturas a perdas e renúncias, mas deixa o caminho aberto para uma renegociação.

Cristina Pompa também defende a ideia de tradução cultural (negociação) ao se referir à missão jesuítica na América Portuguesa, quando diz que

o trabalho de evangelização e o de aprendizado do cristianismo foram um contínuo movimento de mudanças rápidas e reajustes incessantes de sistemas simbólicos, de um e de outro lado, para que eles pudessem continuar a fazer sentido num mundo que não era mais o mesmo onde aqueles sistemas se formaram. (POMPA, 2003, p. 95)

Para ela, o índio não foi passivo em relação à cultura europeia permitindo a fácil aculturação, e nem teria resistido totalmente à catequese afirmando seus costumes, o que ocorreu foi

um processo de negociação ou, para dizer melhor, de “tradução”; o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, linguístico e cultural, de reconhecer no “outro” elementos redutíveis ao mundo cultural do “eu”. (*Ibidem*, 2003, p. 95)

Quando os jesuítas, juntamente com os intérpretes, produziram e fizeram circular os primeiros catecismos para os indígenas, é perceptível um embate de linguagem ou problemas de tradução, como bem afirmou Cristina Pompa. O catecismo de Araújo foi um esforço de tradução cultural, mas, em sua intencionalidade, ocorreram problemas no momento em que se depararam com elementos estranhos ao mundo cultural dos índios, como na tradução de de ladainhas, cânticos e orações curtas, importantes para o modelo de ensino

proposto por meio da catequese, que era o da memorização de conteúdo. A esse respeito observemos um trecho do Livro I do catecismo de Araújo que trata das orações do cristão, o Sinal da Cruz, com a não tradução de algumas palavras cristãs, como segue: “Sancta Cruz raangába rece, oré pigeirô yepé Tupã orê iar Ore amotaré imbàra çuî, Tûba, Taíra, Espírito Sancto Rera pupê. Amen IESV” (ARAÚJO, 1952, folha 13).

Pela oração do Sinal da Cruz há a permanência de duas palavras em latim: “Sancta Cruz” e “Espírito Sancto” demonstrando que os padres não conseguiram vertê-las para o tupi e é bem provável que os nativos as tenham interpretado pelo seu ângulo cultural-religioso e não pela lógica cristã como era o objetivo dos padres; em outras palavras, o índio as ressignificou. Na ressignificação de um objeto por uma dada cultura acontecem mediações entre ambas. Um exemplo de ressignificação que encontramos em nossa pesquisa foi a do termo “santidades”.

“Santidades” foi a expressão escolhida pelos jesuítas para explicar o ritual indígena que acontecia quando os pajés (caraíbas, xamãs) visitavam as aldeias e realizavam rituais que levavam os índios a adentrarem em um universo de danças e melodias. O objetivo desse ritual era fazer com que os indígenas entrassem em um mundo novo, ou seja, em uma “nova terra”, semelhante ao “milenarismo cristão” (QUEIRÓZ, 1977). Para o índio, na realidade, o ritual das santidades queria mostrar um mundo abundante e de plena felicidade. Etnólogos como Curt Nimuendajú associaram as santidades aos movimentos de busca da “Terra sem Mal”, onde os índios viveriam bem e sem o colonizador. Para Pierre Clastres, a partir das santidades com os caraíbas os indígenas eram exortados a deixarem sua terra e buscarem uma nova terra sem mal.

O apelo dos profetas para o abandono da terra má, isto é, da sociedade tal qual ela era, para alcançar a Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas. Ora, a essa sociedade se impunha cada vez mais fortemente a marca da autoridade dos chefes, o peso do seu poder político nascente. (CLASTRES, 1988, p. 150)

A condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas, segundo Clastres, acontecia a partir do momento em que os caraíbas em transe propunham aos indígenas a saída da atual terra (aldeia) para uma nova terra onde poderiam estar longe do colonizador europeu, aquele que teria vindo para destruí-los. Nessa perspectiva caminha a obra de Ronaldo Vainfas, que analisou a Santidade de Jaguaripe, na atual Bahia. Para ele, as santidades

por meio de suas cerimônias que reforçavam as tradições ancestrais daquela cultura, as atitudes de franca resistência e hostilidade ao colonialismo nascente. Assumiu, portanto, função de mensagem anticolonialista típica das idolatrias. [...] Idolatrias concebidas teoricamente como recusa da situação colonial, e idolatrias pensadas também no sentido estrito de culto e cerimônia idolátricas. (VAINFAS, 1995, p. 76)

Vainfas analisou, a partir de documentação colonial, a presença de um índio caraíba de nome Antônio Tamandaré, que fora catequizado pelos jesuítas e fugiu do aldeamento para viver em Jaguaripe, onde conquistou seguidores com sua santidade. Antônio possuía esposa e filhos e teria absorvido alguns fragmentos dos sermões que ouvira em Tinhare para construir, enfim, uma identidade híbrida, onde santidade e idolatria se confundiram: o bispo se tornou pajé-açu e o caraíba, papa (*Ibidem*, p. 114). E Vainfas vai além ao dizer que Antônio Tamandaré nomeava bispos, vigários, sacristãos, presidia as grandes cerimônias de batismo e dava nomes de santos a seus principais auxiliares. A documentação é rica na alusão a nomes de santos que o caraíba Antônio costumava atribuir: São Pedro, São Paulo, São Luís e outros que ouvira no aldeamento de Tinhare. Chamava alguns de Santinho ou Santíssimo, e as mulheres principais nomeava comumente de Santa Maria (*Ibidem*, 115). Desse modo, Vainfas faz uma importante declaração dando fechamento à ideia de Santidade: “a Santidade de Jaguaripe parece situar-se no cruzamento desses dilemas, entre o afã evangelizador dos padres e a resistência ameríndia; entre a tradução do catolicismo para o tupi e a tradução do tupi ao catolicismo” (*Ibidem*, p. 117). Nessa perspectiva, a catequese nos aldeamentos indígenas e em São Paulo de Piratininga aconteceu num jogo de traduções culturais, na qual os índios se apropriaram e reinventaram o catolicismo europeu dos jesuítas, e esses se apropriaram e utilizaram a cultura nativa para poder nela introduzir o catolicismo – um jogo de idas e vindas culturais.

Ao transferir significados entre colonizadores e colonizados, a tradução articulou as linhas fundamentais do discurso de poder que a conversão implica. Mas, de outro lado, a ela levou também uma separação definitiva entre o sentido original da mensagem cristã e sua formulação na língua vernacular, pois a necessidade de utilizar as línguas nativas limitava o discurso universalizante (e uniformizante) cristão. (POMPA, 2003, p. 90)

O historiador Vicente Rafael (1988) desenvolveu um trabalho sobre a catequese dos missionários espanhóis aos Tagalog das Filipinas nos séculos XVI e XVII. O trabalho de Rafael se aproxima de nossa perspectiva, mesmo sendo entre sociedades diferentes. Ele analisou a maneira como os espanhóis traduziram o cristianismo na língua nativa, examinando textos como dicionários e gramáticas, bem como manuais de confissão e catecismos compilados por missionários e concluiu que

ao converter a língua dos Tagalog nos termos da gramática latina, por um lado, e os conceitos católico-espanhóis em palavras Tagalog, por outro, assegurava-se o papel fundamental do padre espanhol na mediação entre Deus e seus convertidos. (Apud POMPA, 2003, p. 89)

Para Pompa a obra de Rafael,

enfatizando as diferenças entre modos de significação entre espanhol e tagalog, mostra que a aceitação tagalog do poder espanhol baseava-se nas variações de interpretação do que significa a submissão ou a negociação; evidencia-se, assim, a dialética entre submissão e resistência mostrando o papel da linguagem na história dentro de um contexto de intercruzamento cultural. (*Ibidem*)

Da mesma forma, o catecismo de Antônio Araújo teria sido uma cartilha ou manual da fé, com a função de proporcionar aos jesuítas serem os intermediários entre Deus e os indígenas, mas que carregava em seus escritos problemas de tradução ou de “intraduzibilidade” de signos como: Virgem, Espírito Santo, Cruz (*Ibidem*, p. 92), nomes que não foram traduzidos para o tupi, o que poderia ter causado estranhamento aos indígenas. No trecho do Catálogo dos dias de guarda do catecismo de Araújo, que trata da louvação aos mortos, que ocorre em 2 de novembro, encontramos palavras de difícil tradução e os neologismos salientados por Burke, quando se refere à tradução cultural.

Sancta Madre Igreja rerecoára Papa còàra oimeeng yandebe angoera o angaipa epì mondic-eìme Purgatório pupé oçobae recè T. monguetaçágóama, cecebè yameeng maèamo abà poreauçuba pe cecebè yatibipo maè amo nònga cecê Tupá monguetaçàra mbaèramo: Miffabè yaçaágucâ, toçauçubar T. y mocema, o goripàpe ceraçòbo. Aè abè eba pò goêcoàpe igbàcupe no yeruré pitubàri T. çupè ogoenocemaroerá recè. (BARBOSA, 1952, p. 8)

No trecho acima do Catálogo, as palavras não traduzidas como Sancta Madre Igreja, Papa e Purgatório poderiam ter despertado no indígena ideia diferente daquela que os jesuítas desejavam que fosse memorizada durante a catequese. Na falta de fonemas correspondentes na língua indígena, estes vocábulos não puderam ser traduzidos, o que não aconteceu com o restante do texto, fato que pode ter gerado novos significados devido à interpretação realizada pelos índios. Um dos exemplos é a atribuição do nome Tupã (deus do trovão) ao Deus cristão, buscando uma equivalência de sentido para as duas culturas. No catecismo de Araújo é grafado sempre com a letra “T” maiúscula, em referência ao Deus Todo-Poderoso cristão.

Os indígenas receberam a catequese ortodoxa dos jesuítas em seu campo semântico e ao ouvirem dos padres os ensinamentos cristãos em sua língua – a “língua geral da costa” –, misturados com algumas palavras em latim, provavelmente acabaram dando um novo significado àquilo que recebiam. Um jogo de mudanças e reajustes simbólicos no qual cada cultura leu e interpretou a outra a sua maneira. Isso demonstra que os indígenas não foram passivos ao europeu, e que estes tiveram que fazer concessões em alguns momentos. É certo que os problemas de tradução linguística explícitos no catecismo de Araújo mostram que a catequese jesuítica de fato foi dificultosa, já que os índios, ao darem novos significados quando respondiam às perguntas fixas feitas pelos religiosos no ensino da doutrina cristã, como foi o caso de Tupã e palavras permanentes sem tradução para o tupi, estavam mergulhados em um mundo inexplicável a sua cultura, portanto os jesuítas converteram a quem?

Os índios possuíam sua própria alteridade – com crenças, costumes e valores – que os padres tentaram, num esforço cultural, sujeitar à cultura religiosa cristã. No dia a dia da missão, no entanto, os missionários se frustraram ao perceber que falavam para o vento, diante de uma civilização

culturalmente forte, que possuía sua própria organização social, econômica e religiosa.

4.3. Modelo de tradução cultural: Teatro de Anchieta em Piratininga

Diante da resistência indígena, o padre José de Anchieta criou vários elementos que pudesse chamar a atenção dos nativos e conquistá-los para o cristianismo católico. Esses elementos eram constituídos por cantos, danças, festas, poemas e, principalmente, pelo teatro. Nesta seção queremos apresentar o teatro de Anchieta como forma de tradução cultural em São Paulo de Piratininga, numa tentativa de adaptação cultural do universo cristão católico para o indígena.

A princípio, onde José de Anchieta teria aprendido a arte do teatro? O padre teria recebido influência da obra do português Gil Vicente e aprendido a arte do teatro em Coimbra, antes de embarcar para a América Portuguesa em 1553, conforme consta na introdução de 1977 do *Teatro de Anchieta*, escrita pelo padre e historiador Armando Cardoso.

O teatro de Anchieta estava mergulhado na literatura de Gil Vicente, esta por sua vez estava enraizada no teatro hierático da Idade Média que tanto contribuiu, com os seus assuntos religiosos, inspirados em temas de moralidades e de mistérios, para implantar, na península ibérica, a base das suas tradições literárias. É aí que a literatura jesuítica do período colonial do século XVI vai apanhar as suas origens. (CARDOSO *apud* BRANDÃO, 1985, p. 6)

Para Brandão, Gil Vicente desprezou a prosa e foi buscar uma forma poética para seus dramas e comédias recorrendo aos antigos metros poéticos, que viviam na alma – e na boca – do povo.

No teatro jesuítico vamos encontrar muitas dessas características, incluindo os metros poéticos, o lado cômico, o aparato e o artifício, as antíteses – bem e mal, anjo e diabo, céu e terra, vida e morte, prêmio e castigo, amor e temor – não faltando a crítica social local, necessariamente ingênua e simples, pois a eliminação de maus, de brancos e índios e das injustiças de toda a espécie era um dos nobres propósitos da Companhia de Jesus. (*Ibidem*, 1985, p. 7)

O interessante, segundo a análise de Brandão, é que se o teatro tinha esse intuito de mostrar a índios e colonos o lado bom e ruim das coisas da fé cristã e, principalmente, focar o lado bom da religião cristã como único caminho para se guiar, o mesmo propósito tinha a catequese cristã. Por isso, o teatro de Anchieta se tornou a forma prática de ensinar a catequese onde se podia usar a visão, o agir e o tocar e não somente a oralidade das cartilhas doutrinais.

nasceu este teatro no pertinaz combate levado a efeito pela Companhia de Jesus à antropofagia e superstição, à mancebia e todos os vícios e abusos do bugre e colonos. Foi um teatro de moralidades. Defendia a boa conduta, fomentava a união do povo e fazia crítica severa aos usos e costumes. Por outro lado – aprimorava o culto, familiarizava os aborígenes com as figuras sagradas, disseminava a doutrina cristã de maneira ingênua e incisiva. (CARVALHO, 1986, p. 60)

O comentário de Carvalho soa um pouco ingênuo em nosso ponto de vista, uma vez que o teatro poderia ter sido um esquema para combater os “maus costumes” indígenas, porém nesse jogo de traduções culturais entre o tupi, o português e até mesmo o latim, o teatro conduzia os indígenas não só a uma “familiaridade com as figuras sagradas”, mas eles poderiam entendê-las – inclusive as demoníacas – como algo fantástico e ao mesmo tempo destruidor, ou simplesmente como espíritos bons e maus da floresta, que poderiam intervir na vida da aldeia, como por exemplo a crença indígena na figura do *curupira* (um ser das matas), diferente da visão cristã em que *anjos são bons* e *demônios são anjos ruins*.

O convívio de Anchieta com os indígenas fez com que compreendesse muito o modo de ser nativo. Assim, provavelmente, utilizou desse conhecimento para compor os Autos do Teatro.

O teatro de Anchieta teria sido um importante instrumento cênico, de alcance seguro na catequese. Mas, ao invés de impor na nova terra os padrões europeus, logo se afeiçoou ao espírito indígena, chegando a realizar peças inteiras em tupi. As exigências específicas da América distanciaram as produções de qualquer molde preestabelecido. (CARDOSO, 1977, p. 43)

Uma carta escrita pelo padre Brás Lourenço no Espírito Santo aos padres e irmãos de Coimbra na data de 26 de março de 1554, comenta da admiração de Anchieta pelo canto dos índios.

Y ansí también se pusieron los niños a cantar algunas cantigas que aquá hizieron en lengua de los negros y otras en la nuestra. Ajuntávanse los negros todos dell' Aldea a ver y admirarse, y yo como los vi juntos dixe a una legua que aí venia que les dixese alguna cosa de Dios. (LEITE, 1957, v. II, p. 43-44)

Anchieta teria composto o primeiro Auto no aldeamento de São Paulo de Piratininga na década de 60 do século XVI. Piratininga, nesse momento, seguia como aldeamento de catequização indígena no sertão sul da América Portuguesa. Anchieta, que ali vivera juntamente com o irmão Antônio Rodrigues (intérprete da língua indígena), escreveu com seu apoio a língua indígena em forma de gramática. Esta é enviada por Nóbrega para a Bahia em 1555 para conhecimento e estudo de jesuítas (*Ibidem*, p. 160-161). Enquanto ainda era irmão, Anchieta teria escrito em espanhol, português e tupi sua primeira peça teatral, *Pregação Universal*. Foi denominada de universal, na pretensão de ser universalizante, direcionada a brancos e índios.

A *Pregação Universal* foi encenada primeiramente em São Paulo de Piratininga em 1561, um ano depois da transferência de Santo André da Borda do Campo e do retorno do Colégio de Piratininga – que estava funcionando em São Vicente –, para Piratininga. Segundo Armando Cardoso, foi um pedido de Nóbrega que Anchieta pensasse em um auto para “substituir o que os principais da terra tinham preparado para se representar na Noite de Natal” (CARDOSO, 1977, p. 51). Sobre a primeira representação do auto, o próprio Anchieta escreve:

Nóbrega era tão zeloso de se pregar sempre a palavra de Deus que até aos irmãos que lhe pareciam para isso, fazia pregar em português e brasil [sic], ainda que não fossem sacerdotes. Por este fim e por impedir alguns abusos que se faziam em autos nas igrejas, fez um ano com os principais da terra que deixassem de representar um que tinham, e mandou-lhes fazer outro por um irmão [Anchieta], a que ele chamava *Pregação Universal*, porque além de se representar em muitas partes da costa com muito fruto dos ouvintes que com esta ocasião se confessavam e comungavam, em particular em São Vicente a fama dele, por ser parte na língua do Brasil se ajuntou quase

toda a Capitania véspera da Circuncisão, e estando se representando a noite no adro da Igreja, sobreveio uma grande tempestade, pondo-se uma nuvem muito negra e temerosa sobre o teatro e começou a lançar umas gotas de água muito grossas, mas logo cessou a chuva, perseverando sempre a nuvem, até que acabou a obra com muito silêncio e todos se recolheram quietamente a suas casas e então descarregou com grandíssima tormenta de vento e chuva, e a gente movida com muita devoção ganhou jubileu, que era o principal intento da obra. (ANCHIETA, 1988, p. 482)

Pela citação acima percebemos a admiração dos moradores das terras brasiliis pelo teatro, que chamava a atenção de colonos e nativos pela questão simbólica, com inúmeras figuras cristãs como anjos e demônios, e pela diversidade gestual. Obviamente, as cenas estavam entrelaçadas ao modelo adaptativo dos jesuítas, com a apropriação dos símbolos culturais indígenas como o canto, as danças, as festas e as performances rituais. Desta forma, os jesuítas tinham a convicção de que poderiam atrair os nativos para a fé cristã, levando-os a receber os sacramentos como a comunhão e a confissão e, assim, salvá-los em nome de Deus.

Na encenação, Anchieta se apropriou do ceremonial indígena de acolhida a um visitante, momento de alegria e festividade. Explorou o gosto deles pelas representações jocosas, mas buscou incutir-lhes a moral cristã e o respeito aos dogmas da Igreja. Teatro de tese, ao mesmo tempo que era uma comédia de costumes, por intermédio dele os jesuítas implantaram a moral católica nas aldeias primitivas (CARDOSO, 1977, p. 48). Anchieta também usava em seu teatro as figuras de anjo e demônio com o objetivo de fazer com que os indígenas entendessem o lado bom e ruim do mundo, e que se eles permanecessem em seus costumes (considerados ruins para o jesuítas), mais próximos ao demônio estariam, mas se os deixassem, viveriam no bem e junto a anjos, que inclusive viriam para protegê-los. Os espíritos exerciam certa importância na vida dos indígenas.

Os índios acreditavam em seres malévolos que se lhes atravessavam nas estradas para estorvar-lhes o caminho da aldeia. Chegava a tanto esta credicice que se imaginavam encontrados, ameaçados, espancados e até mortos por eles. (*Ibidem*, p. 53)

O Auto da Pregação Universal ou da Festa do Natal, com sua datação provável de 25 de dezembro de 1561, dirigia-se mais aos gentios do que propriamente aos colonos e foi escrito para “lançar em solo fértil a semente divina, e colher em tempo oportuno os frutos que amadureciam na árvore do bem” (SOARES, 1954, p. 7). A primeira encenação aconteceu em Piratininga e depois em São Vicente, em 31 de dezembro de 1567. O Auto de Anchieta acontecia no adro da Igreja, ao ar livre, a fim de que fosse visto por muitos. Para Soares, ao escrever as peças e encená-las na língua nativa, Anchieta “pôde criar alguma coisa de novo e tornar a catequese não só uma obra religiosa e social, como também uma obra de alta significação artística e literária” (*Ibidem*, p. 11).

Consoante estudo realizado por Armando Cardoso, o Ato era dividido em cinco partes e apresentava os diversos cenários e personagens:

A primeira parte O Pelote Domingueiro, cantado e mimado, em sua I parte: “Já furtaram”; a segunda parte foi O Diálogo Tupi dos diabos e do anjo; a terceira parte O Desfile dos 12 Pecadores brancos, a quarta parte A Dança dos 12 meninos índios e a quinta parte O Pelote Domingueiro, cantando e mimado, em sua II parte: “Já tornaram”. [...]

Entrada da vila ou aldeia, diante da imagem do Menino Jesus no I ato. Adro da Igreja, diante do presépio, nos outros atos. Os personagens eram: Adão, moleiro: maltrapilho no I Ato; encasacado no V Ato. Guaixará, diabo com chifre e garras (Gua) Aimbiré, seu criado, do mesmo modo (Aim). Anjo, com asas de Canindé (Anj). 12 homens brancos pecadores, acorrentados e conduzidos pelos diabos. 12 meninos índios que dançam fantasiados com plumas e tintas. (CARDOSO, 1977, p. 117)

Segundo Serafim Leite, o local da realização do teatro era alternado de acordo com a intencionalidade da apresentação, ou seja, a quem queria atingir e em que ponto. Uma vez era

a sala grande de estudos nos Colégios, e então era já o palco embrionário dos teatros modernos; outras vezes, a praça pública, em forma quer concentrada quer dispersiva, distribuindo-se, neste caso, certas personagens pelo trajeto dalgum cortejo, falando os atores das janelas, à proporção que o cortejo avançava; outras ainda, as Aldeias dos Jesuítas. E é nelas precisamente que o cenário tem mais originalidade na sua candura nativa, ao ar livre: um palanque, umas cortinas singelas a servir de pano de boca. (LEITE, 2004, p. 409)

Na parte final do *Auto da Pregação Universal*, percebemos um forte moralismo jesuítico e combate aos costumes nativos entrelaçados à ideia de que o indígena deveria seguir somente a um “Criador”, o Deus cristão, em tradução jesuítica, Tupã.

Peteumé, pepoxyramo angiré, tokañe perekó puéra kaú, aguasá nembuéra, temoéma, marã e, joapyxába, maranduéra. [Em português:] Já, enfim, evitai o que é ruim: desterrai a velha vida, feio adultério, bebida, mentira, briga, motim, vil assassinio, ferida. E continua: Perobiá, pe moñangára, sausúpa, sekó potá, ipyri be pesapyá, abaré, pemboesára, iñeénga mopopá. [Em português:] Confiai no Criador, aceitando sua lei, com sujeição, com amor. Do padre, vosso instrutor, a doutrina obedeceei. E continua: Pejorí, pebáka Tupã koty. Pe pyá pupé serúpa, tapesó pejekosúpa ipotaripyra ri, ijypype ñe pejúpa. [Em português:] Vinde, amados, para Deus, bem a seus lados! Trazendo-o no coração, ireis gozar na amplidão, junto aos bem-aventurados, em sua própria mansão! (CARDOSO, 1977, p. 133)

Na mesma perspectiva de um teatro moralista cristão para combater os costumes indígenas, a peça o *Auto da Aldeia de Guaraparim*, realizado no Espírito Santo, em 1587, quando da visita do padre Marçal Beliarte, recebeu o nome “Vinde pastor desejado”, e foi encenado em espanhol e a maior parte em tupi. Em uma das cenas entravam dois diabos que diziam:

Ey teñé abaré Tupã resé serobag potaraúpa. Eri! Osaáng jepé xe, té, xe rapia eté apiape xe rerúpa. No português se diz: Um fracasso, quanto o padre, a cada passo, procura fazer com brio na conversão do gentio! Tenho os índios no meu laço: Seus corações eu os guio. (VIOTTI, 1967, p. 3)

E a intervenção do anjo não tarda:

Depois contra os demônios intervém o anjo, protetor da aldeia, e depois de ameaçá-los, acrescenta: “Sendo assim, hoje que certo aqui vim, ao superior amparando, quando vinha navegando, admoesto-vos por fim: ide logo vos safando aqui de Guaraparim”. Um índio golpeia o primeiro demônio na cabeça, que vai embora e o índio diz: “Aí vai! Eu te rebento. Meu golpe, intrujão, apara! Quebra-lhe a cabeça: “Lá se foi o cão sarnento, acabou-se o espavento. Eu sou “Anhangupiara”. (*ibidem*, p. 4)

Todos os trechos do teatro de Anchieta analisados nos levam à conclusão de que se tratava de textos com forte cunho moralista cristão, com o

intuito de extirpar os costumes indígenas, e que tiveram de ser escritos na língua dos ouvintes que estavam sendo doutrinados, procurando elementos correspondentes entre as línguas portuguesa e tupi. Na reinterpretação, como já referido, Tupã seria equivalente ao Deus Criador cristão, e o diabo, o Anhanga, um ser da floresta de quem os indígenas tinham medo. Saber desse medo dos indígenas levou Anchieta e os jesuítas a empregar em Anhanga a figura medieval do diabo, o ser malévolos dos cristãos. Portanto, Anchieta teria traduzido esses elementos, reorganizando seus significados no imagético tupi. A imagem de Tupã e Anhanga tinha outro sentido na cultura indígena e, por isso, os índios tiveram uma interpretação própria dos símbolos cristãos apresentados como Deus e diabo.

Essa adaptação jesuítica à cultura nativa, no entanto, sofreu resistência por parte das autoridades da Companhia de Jesus. Na primeira visita à América Portuguesa feita por representantes gerais da Ordem jesuítica, o padre Inácio de Azevedo, em 1568, foi contrário à “emulação dos cura”, por ser contra as Constituições da Companhia de Jesus, na qual era solicitado que os jesuítas não se apropriassem dos costumes de outras culturas, e que se preocupassem com os sacramentos, destacando-se o batismo, a confissão e a comunhão no intuito de salvar as almas por meio da conversão (CJ, 1997, p. 185).

Para os jesuítas presentes nas terras brasílis ou se desobedecia às normas gerais e se adaptava à localidade e suas peculiaridades, ou a missão seria uma frustração. Não é por menos que na década de 80 do século XVI, o padre Fernão Cardim vivia nas aldeias indígenas em meio a danças, músicas e festas. E que o próprio visitador Cristóvão Gouveia, em 1584, presenciando diversas festas indígenas, autoriza que se fizessem estas na “língua portuguesa”, mesmo que Roma ordenasse que se usasse o latim. “Por quê? Porque, do contrário, não se entendem e é um desconsolo para os ouvintes. Tanto mais, acrescente ele, que até então sempre se usava assim” (LEITE, 2004, p. 407). Essa questão é reforçada pelo padre Marçal Beliarte em resposta ao padre geral Claudio Aquaviva, ao dizer:

porque, por outra parte, parece que são necessárias, assim para achar mordomos (pessoas de fora da Companhia), que lhe deem lustre como para ajudar o pouco que a terra ajuda às coisas de devoção, porque nelas há grande número de gente

e, com isso, garante grande número de confissões e comunhões e nós não pomos de nossa casa mais que fazer a obra e ensaiá-la, que o gasto o fazem os mordomos, *item*, se deve permitir pelas mesmas causas fazer-se na Igreja algumas obrazinhas devotas, como já se fizeram e com proveito espiritual do próximo. (*Ibidem*)

Para o geral romano o problema era que as representações teatrais deveriam ser realizadas fora da Igreja e ele reclama com um provincial ser inaceitável que as representações teatrais façam uso da comédia e das tragédias sem o seu devido consentimento. No entanto, em 1596, as representações teatrais continuavam, e novamente o Geral da Companhia de Jesus chama a atenção do padre Marçal Beliarte para que os jesuítas respeitassem a Constituição.

[...] ora, tais recomendações deviam ser muito mal cumpridas no Brasil, porque, em 1610, o visitador Manuel de Lima insiste, de novo, que se cumpram. Que quer dizer tudo isto? Que a influência do meio era superior a todas as determinações legais. (*Ibidem*, p. 408)

É certo que o teatro de Anchieta foi um exemplo de adaptação jesuítica à localidade. Mesmo sendo desafiador para os padres, eles investiram nos costumes indígenas e com isso desenvolveram o teatro, não um teatro moderno, mas algo “novo”, a modo indígena, fazendo do teatro jesuítico único por conter elementos de ambas as culturas. Desse modo, chamou a atenção dos índios e estabeleceu estratégias possíveis para a efetivação da conversão à fé cristã e, ao mesmo tempo, solucionou, em partes, os problemas culturais e de linguagem, mesmo sendo por meio de uma ressignificação.

Após a cena do martírio de São Lourenço (padroeiro da aldeia), Guaraxá (rei dos diabos) chama Aimbirié e Saravaia (criados de Guaraxá) para o ajudarem a perverter a aldeia. São Lourenço a defende, São Sebastião (padroeiro de São Vicente) os prende. Um anjo manda-os afogarem Décio e Valeriano (imperadores romanos). Quatro companheiros acorrem para auxiliar os demônios. Os imperadores recordam façanhas quando Aimbirié se aproxima. O calor que se desprende dele abrasa os dois imperadores, que suplicam a morte. O Anjo, o Amor e o Temor de Deus (personagens que representam virtudes religiosas) aconselham a caridade, contrição e confiança em São Lourenço. Faz o enterro do santo. Meninos índios dançam. (PAULA, 1965, p. 30)

Esse esforço de se apropriar de elementos nativos como, por exemplo, a figura de Guaraxá transformado no demônio cristão, foi obviamente ressignificada pelos indígenas, pois não era mais representação do mal tal qual conheciam, mas sim o “rei dos diabos” ou simplesmente o “chefe das coisas ruins”.

Para trabalharem com o teatro os padres, além de mergulharem nos costumes indígenas, buscaram transformar o tupi, como parte do intuito cristianizador. A língua foi o principal método utilizado pelos religiosos para apresentarem uma “nova fé” aos nativos. Assim, o grande sucesso da empresa missionária na América Portuguesa estaria na linguagem.

Os jesuítas chegados em 1549 na América Portuguesa, criaram uma escrita para a língua tupi, ou seja, passaram para o papel frases inteiras através dos sons que escutavam, utilizando-se dos recursos da língua portuguesa, de modo a poderem, como os demais luso-falantes, lendo ou decorando, transmitir ensinamentos. Partindo de fonemas chegaram a morfemas possibilitando aos padres principalmente, mas aqui nos interessam também os atores e espectadores do teatro jesuítico o processo inverso de, depois de aprendido o tupi, ensinarem aos índios o português, o castelhano e até o latim. (PONTES, 1976, p. 58)

Concluindo, a língua – essa que se formou da colaboração das crianças indígenas com os jesuítas, das primeiras relações sociais e de comércio entre os dois povos, “podendo-se afirmar do povo invasor que adotou para o gasto ou uso corrente a fala do povo conquistado, reservando a sua para uso restrito e oficial” (FREYRE, 1995, p. 149) – foi um recurso importante utilizado pelos jesuítas no teatro catequizador, com prevalência do tupi, mesmo que nele fosse utilizado o português e espanhol. A língua geral foi utilizada na América Portuguesa até meados do século XVIII, e nela o teatro de Anchieta repousava e se tornava um dos importantes veículos de ensino da catequese na tentativa de contornar a frustração de uma cristandade operando em uma vinha estéril. Mais tarde, quando o idioma português oficial predominou sobre o tupi, tornando-se, ao lado deste, língua popular, o colonizador já estava impregnado de influências indígenas e

seu português perdera o ranço ou a dureza do reinol; amolecera-se num português sem rr nem ss; infantilizara-se

quase, em fala de menino, sob a influência do ensino jesuítico de colaboração com os culumins. (*Ibidem*).

Uma história construída pela diversidade cultural, na qual a cultura do indígena teria influenciado a cultura europeia, seja na linguagem, bem como na composição do teatro de Anchieta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho do historiador consiste na análise e problematização das evidências ou objetos deixados pelos grupos humanos ao longo do tempo histórico. Com essas evidências em mãos o historiador faz sua própria narrativa do tempo histórico que se propôs a analisar. É certo que para realizar tal ofício, ele responde a partir de sua própria cultura, formação e mergulhado no seu tempo presente, e atribui questionamentos às evidências (fontes históricas) dando-lhes significados próprios e chegando a uma “verdade” relativa e não definitiva. Por isso, o trabalho do historiador é um reapresentar do fato histórico, obtendo as respostas por meio das evidências e de diversas teorias pertinentes à análise historiográfica.

Nesta dissertação, problematizamos a catequese dos padres jesuítas, enquanto um corpo de representações simbólicas do cristianismo introduzidas aos indígenas na metade do século XVI em São Paulo de Piratininga. A partir dos longos anos de trabalho missionário foi publicado um catecismo uniformizado com ortodoxia romana e modelado segundo os primeiros anos de catequese jesuítica na América Portuguesa e que serviu de instrução sobre as questões cristãs em terras indígenas, o *Catecismo Brasílico* do padre Antônio Araújo, publicado em 1618, mais de cinquenta anos após a chegada dos jesuítas nessas terras.

Oriunda da Idade Média, a catequese – enquanto prática de ensino entre um, o catequista, que ensina os dogmas, a espiritualidade e as questões morais do cristianismo católico, e o outro, o ouvinte catecúmeno receptor de uma mensagem que o conduziria a sua plena salvação –, serviu de base para o ensino da doutrina cristã aos povos do mundo. Obviamente que a comunicação, a fala e o ouvir, seriam fundamentais para que o receptor aderisse à catequese pela memorização. A prática catequética dos jesuítas era realizada no intuito da memorização, por parte dos índios, do corpo simbólico do cristianismo, quando a esses eram transmitidos oralmente, pelo critério de perguntas e respostas, os conteúdos da fé cristã europeia no aldeamento. Depois da catequese doutrinária, os padres realizavam as missas, onde também administravam os sacramentos, desde o batismo até os casamentos.

A Companhia de Jesus, desde a sua fundação por Inácio de Loyola em 1540, inserida numa Igreja que passava por sérios embates como a Reforma Protestante, emergiu para obedecer ao Papa e aos preceitos morais do cristianismo romano. Para que sua missão funcionasse, Loyola achou por bem que seus companheiros escrevessem cartas, como forma de acompanhamento, informação e meditação para saber o que estava acontecendo em cada canto da missão.

Foi com a leitura criteriosa dessas cartas que desenvolvemos nosso trabalho buscando nos distanciar da visão apologética de Serafim Leite que reforçava o espírito jesuítico e buscava reestabelecer a identidade e a memória de seus companheiros jesuítas perdidas após sua expulsão pelo Marquês de Pombal no século XVIII. Leite, na sua obra e servindo-se das cartas jesuíticas, teria dado ênfase ao “sucesso” da missão da Companhia de Jesus na América Portuguesa, o que de fato não ocorreu.

Nossa crítica a Leite se estabeleceu a partir da leitura do *Diálogo sobre a conversão do gentio*, escrito por Nóbrega entre 1556 e 1557, anos após chegar à missão brasílica, que, a partir do diálogo entre dois jesuítas, apresenta a frustração e a tristeza por um trabalho infrutífero com os indígenas. Assim, passa a representar um importante documento, escrito por um jesuíta, apresentando o desgaste dos primeiros anos de missão na América. Ao mesmo tempo, demonstra que os jesuítas erraram com relação à visão inicial que tiveram dos índios e que precisaram refletir e estabelecer estratégias para melhorar a missão. Os jesuítas estariam “a viver como operários de uma vinha estéril”, como bem salientou Charlotte de Castelnau-L’Estoile em obra publicada em 2006.

Partindo desse ponto, ao emergir a crise na missão, analisamos o fracasso e a fragilidade da catequese nos primeiros dez anos de estabelecimento da Ordem na América Portuguesa. Os empecilhos da catequese foram diversos desde a resistência indígena ao desânimo dos jesuítas – o indígena permanecendo ou retornando a seus costumes mesmo após intenso esforço dos padres por longo tempo; a não memorização dos ensinamentos cristãos, modelo considerado importante pelos jesuítas para a obtenção do sucesso da catequese; autoridades religiosas romanas desfavoráveis à missão da Ordem, desânimo e descrédito dos missionários, a

falta de padres e principalmente a dificuldade com a língua indígena, foram os empecilhos mais frequentes consignados nos registros dos missionários da Companhia.

Para responder ao fracasso dos dez anos e após o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega passa a defender a sujeição dos indígenas como único caminho para se alcançar o sucesso da catequese. Desse modo, os jesuítas se utilizaram do medo que os indígenas demonstraram por alguns elementos como importante instrumento para a conversão. Com essas duas ferramentas, o medo e a sujeição, Nóbrega estabeleceu um Plano Civilizador, uma rede de aldeamentos, com o apoio do Governo Mem de Sá, podendo assim usar a força militar, politizar o nativo e subjugá-lo a fim de torná-lo cristão. Este seria o papel do aldeamento de São Paulo de Piratininga, que após 1560 começa a enfrentar diversos problemas, incluindo as guerras intertribais e a morte do cacique Tibiriçá, importante intermediador das relações entre os índios e os padres em Piratininga.

Para retirar dos índios seus hábitos e costumes, os padres agiam pelo aldeamento, cronometrando os horários do grupo aldeado, exigindo obediência e impondo trabalho forçado. Os colonos viam nos aldeamentos um local de abastecimento de mão de obra escrava para a extração das riquezas naturais que a América possuía, como o ouro e a prata.

São Paulo de Piratininga teria sido o “centro catequético” da região sul da América Portuguesa e acima da Serra de São Vicente. Sua fundação na pequena colina nas proximidades dos grandes rios Tamanduateí e Tietê marcou no tempo um momento que somente aconteceu porque o sujeito histórico – o indígena – foi o seu principal personagem e quem de fato “autorizou” a permanência dos padres da Companhia de Jesus nessas terras. Isso demonstra que o europeu despertou nos indígenas interesses respaldados pelo encontro com o “outro”, talvez a curiosidade mediante uma cultura diferente.

Nosso trabalho demonstrou essa dinâmica, na qual os jesuítas estabeleceram, com o cacique Tibiriçá e seus irmãos Caiubi e Piquerobi, uma provável “negociação”, pois os padres, sem os índios da família dos Tupiniquins da região de Piratininga, estariam encrencados, já que as terras da América eram diferentes das da Europa em diversos fatores, como o clima bem

temperado, imensas florestas cheias de perigos por conta de animais selvagens, a falta de comida ou uma comida diferente da qual os jesuítas estavam acostumados. Sem a ajuda dos indígenas os padres certamente não conseguiriam sobreviver na região. Apesar disso, tendo a missão em primeiro lugar, eles se esqueceram do que receberam e pelo que sangraram, sem aspas mesmo, os indígenas em suas crenças, culturas e corpos, literalmente.

No entanto, os índios resistiram e a catequese em São Paulo de Piratininga não teve grande sucesso, associado, logicamente, a outros fatores descritos pelo próprio Anchieta em carta de 1561, tais como: a fragilidade da fixação da doutrina após a dispersão de índios seus discípulos para diversas regiões do sul da América; os conflitos entre tribos inimigas (guerra entre Tupiniquins e Tamoios); as fugas (um dos fatores seria a famosa mitologia da “terra sem males”, ideia trazida pelos pajés); a fome; o excesso de calor; as pestes e problemas com os colonos por conta da mão de obra escrava. Tudo isso contribuiu para o clima de desespero dos padres na São Paulo de Piratininga.

Diante da resistência cultural indígena não aceitando facilmente o corpo simbólico do cristianismo, os padres iniciaram uma série de empreitadas missionárias, que desagradaram a liderança de Roma. Uma delas foi o envolvimento com a cultura e os costumes indígenas. Os missionários acreditavam que, ao mergulhar na cultura do “outro”, poderiam encontrar um método para realizar uma catequese de fato. Assim, como modelos adaptativos dos religiosos à cultura indígena podemos citar a apropriação dos cantos, das danças e dos instrumentos musicais, além do próprio teatro criado por Anchieta. Os missionários tiveram que ceder e tolerar a cultura do “outro” para poder realizar seu trabalho cristianizador. A adaptação aconteceu em alguns momentos da história construída tanto pelos indígenas quanto pelos jesuítas, tendo o lado europeu se adaptado como pôde, entretanto é importante salientar que essa adaptação foi frustrante, pois os índios, na maior parte do tempo, permaneceram em seus costumes ou a eles retornaram.

No caso da língua tupi os jesuítas criaram, com apoio dos intérpretes, a língua geral da Costa, como estratégia gramaticalizada para recobrir todas as áreas das terras brasilis. Esta língua surgiu para melhor catequizar os indígenas, mas possuía problemas linguísticos e pouco interesse de

aprendizado por parte de alguns jesuítas. Com a ajuda de intérpretes e demais missionários, e autorização de Roma, Anchieta publica sua obra, *A Gramática da Língua Tupi*, no século XVI, com o intuito de “melhorar” a situação da aprendizagem do tupi pelos missionários da América e dos futuros religiosos da Ordem.

Por isso, as produções historiográficas atuais salientam que os indígenas agiam segundo os seus interesses em meio à difícil relação de poder – o poder “maior” dos jesuítas a serviço de uma Igreja dominante e do poder Real num embate com o poder local dos indígenas. Olhando para as fontes jesuítas podemos reconstruir os contextos que ligavam os índios aos missionários e os embates travados entre as duas culturas no intuito da conversão à fé cristã para o alcance quantitativo de fiéis para a Igreja. Em um momento o índio era aliado dos jesuítas, em outro, não – e em muitos casos dependia de seu próprio interesse com relação aos invasores. Portanto, o índio não foi passivo por completo ao colonizador europeu, ele agiu e reagiu e, graças a isso, hoje está presente na Nação Brasileira, apesar de ainda continuar a sua luta por reconhecimento enquanto povo formador desta “nação”.

A resistência, ou como dizia Gramsci, a contra-hegemonia – uma determinada cultura não é facilmente passiva ao dominador, mas em se tratando de corpo simbólico dado pelo emissor pode codificar os símbolos dominantes bem como, ao mesmo tempo, decodificar tal sistema, conduzindo a cultura receptiva a um papel protagonista na História se aplicada à questão da colonização portuguesa na América e à sujeição a que foi submetida a cultura indígena, constatamos que não houve um fácil processo de catequização, como teriam desejado os jesuítas; ou extinta, como queriam os europeus, mas nesse processo de transformação a que foi exposta, surgiu e permaneceu, fazendo dos índios sujeitos de sua própria história.

Foi no Colégio criado pelos padres que os jesuítas tentaram educar, na fé cristã, os indígenas de Piratininga. Nesse local, Anchieta, com apoio do jesuíta Antônio Rodrigues, aprendeu a língua indígena e escreveu a gramática da língua tupi, fazendo com que a obra de catequese repousasse, sobretudo, na língua nativa. Por isso, defendemos a importância dos intérpretes como Antônio Rodrigues, Pero Correia e Diogo Caramuru, que ajudaram os jesuítas

a construírem, a partir da fala indígena, a gramaticalização e modelação dos catecismos brasílicos. Esta foi uma obra coletiva dos irmãos da Companhia de Jesus, escrita de forma rudimentar e simplista, e compilada segundo os ditames pós-Concilio de Trento pelo padre Antônio Araújo, em 1618, com a utilização de neologismos – no lugar de palavras tupi sem correspondentes no português, ou de palavras portuguesas sem correspondentes em tupi. Os neologismos fazem parte da tradução cultural, neles se estabelece a dificuldade da transposição de um idioma ao outro e até mesmo da própria tradução cultural e linguística. Os catecismos da América Portuguesa – obra coletiva rudimentar – que circulavam nas diversas localidades e ensinados por Anchieta em São Paulo de Piratininga e o próprio catecismo de Araújo, passaram por problemas com os neologismos. Como objeto de domínio religioso, os manuais da fé cristã não surtiram muito efeito na cultura receptiva justamente devido aos neologismos, fazendo com que a tão sonhada conversão dos indígenas fosse algo inatingível para o restante do século XVI e início do século XVII.

A publicação do catecismo de Araújo, em 1618, foi uma compilação dos primeiros anos de catequese fragilizada, tendo orações, preces, ladinhas, mandamentos, narrativas da Paixão de Cristo, e tudo que pertence à oração do Credo, criando assim uma catequese uniformizadora e um material importantíssimo para os missionários trabalharem nas terras a serem evangelizadas.

Em meados do século XVII, com o catecismo de Araújo em mãos, com prevalência do tupi em grande parte de seu conteúdo, os jesuítas que trabalhavam nos aldeamentos indígenas puderam repensar como realizar a evangelização. As partes em latim, língua oficial da Igreja, com seus rituais pós-Trento, não interferiram na missão jesuítica, mas não se sabe até que ponto interferiram na conversão dos indígenas. Como a catequese era praticada de forma oral, os jesuítas liam e os indígenas repetiam ou davam-lhes a resposta. O nativo não teve acesso ao catecismo, pois esse era de uso dos conversores.

É certo que, com o passar do tempo, o *Catecismo Brasílico* de Araújo passou por reproduções e melhoramentos e, se isso aconteceu é porque os indígenas ainda não absorviam facilmente os textos memorizados por meio da

oralidade, o que fez com que outros jesuítas autores de catecismo, como o padre Bartolomeu Leão, em 1686, modifcassem alguns textos do *Catecismo Oficial*. É certo que havia um entendimento entre os jesuítas de que o texto do catecismo não poderia ser modificado, por ser padronizado, mas no decorrer da missão jesuítica, isso já no século XVII, houve “simbólicas” modificações do catecismo para melhoramentos da obra catequética e provável facilitação da assimilação por parte dos nativos.

Com as dificuldades linguísticas expostas no *Catecismo Brasílico* percebemos que a catequese dos jesuítas foi algo de difícil assimilação pelos indígenas ao longo dos anos da missão na América Portuguesa, pelo fato de não conseguirem memorizar seus conteúdos, pois o catecismo era um texto escrito e teria reduzido o número de fonemas na língua tupi durante o processo de tradução, resultando na permanência daquilo que seria interessante apenas para o missionário com objetivo restrito de conversão. Isso levou o nativo a uma maior aproximação com o seu próprio universo semântico e cultural, e à negação das formalidades da catequese jesuítica.

Toda a tentativa de adaptação dos jesuítas aos índios foi fragilizada por conta da cultura nativa responder segundo o seu próprio interesse, permanecendo em seus costumes ou, quando não, apropriando-se da cultura do próprio europeu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, João Capistrano de. Capítulos de História Colonial (1500-1800). 7^a Ed. rev. Anotada e prefaciada por José Honório Rodrigues. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

AGNOLIN, Adone. *O Apetite da Antropologia*: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

_____. *Jesuítas e Selvagens*: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

_____. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História da Universidade de São Paulo*, (São Paulo), 1 sem. 2001, n. 144, p. 19-71.

ANCHIETA, José de. Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil. 7^a. ed., fac-similar da 1^a ed. (Monumenta Anchietana, 11º.vol). São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *Cartas correspondência ativa e passiva*. Pesquisa, introdução e notas de Pe. Hélio Viotti, SJ. São Paulo: Loyola, (Obras Completas, 6º Volume), 1984.

_____. *Cartas Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. (*Cartas Jesuíticas 3*). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. *Doutrina Cristã*. Tomo I: Catecismo Brasílico. Obras Completas: 10º Volume. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, SJ. Edições Loyola, São Paulo, 1992.

_____. *Teatro de Anchieta*. Obras Completas 3º Volume. Originais Acompanhados de Tradução Versificada, Introdução e Notas pelo Pe. Armando Cardoso S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

_____. *Textos Históricos*. Obras Completas 9º Volume. Pesquisa, Introdução e Notas de Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

ARAÚJO, Padre Antônio de. *Catecismo na Língua Brasílica*. Reprodução fac-similar da 1^a edição (1618), com apresentação pelo Padre A. Lemos Barbosa,

Professor de Língua Tupi na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PUC, 1952.

Atas da Câmara de Santo André da Borda do Campo (1555-1558). In: TAUNAY, Afonso de Escragnolle. João Ramalho e Santo André da Borda do Campo. *Revista dos Tribunais*, São Paulo, 1953, p. 261-320.

AZZI, Riolando. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BARBOSA, A. Lemos. Apresentação. In: ARAÚJO, Padre Antônio de. *Catecismo na Língua Brasílica*. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PUC, 1952.

BARROS, Cândida. Entre heterodoxos e ortodoxos: notas sobre catecismos dialogados na europa e nas colônias no século XVI. *Revista de História e Estudos Culturais*. (Uberlândia), Outubro/Novembro/Dezembro, 2008, vol. 5, nº 4,p.2-20. Disponível em:

http://www.revistafenix.pro.br/PDF17/ARTIGO_06_CANDIDA_BARROS_FENIX_OUT_NOV_DEZ_2008.pdf. Acesso em: 5 jan. 2015.

BEGHEYN, Paul; BORGART, Kenneth. A Bibliography on St. Ignatius's Spiritual Exercises. *Studies in the Spirituality of Jesuits*, v. 23, n. 3, 1991.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BRANDÃO, Batholomeu Alves. A Dramaturgia do Pe. José de Anchieta. Conferência proferida no Instituto de Música da Universidade Católica de Salvador em 18 de junho de 1985.

BURKE, Peter e HSIA, R. Po-Chia (Org). A Tradução Cultural nos primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

CALIXTO, Benedito. Os primitivos aldeamentos indígenas e índios mansos de Itanhanhem. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, v. X (1905), São Paulo, 1906.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

CARDOSO, Armando. Apresentação. In: *Teatro de Anchieta. Obras Completas 3º Volume*. Originais Acompanhados de Tradução Versificada, Introdução e Notas pelo Pe. Armando Cardoso S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

CARVALHO, Armando de. “Literatura jesuítica”. In: *A literatura do Brasil de Afrânio Coutinho II*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986, pp. 59-79.

CASIMIRO, Ana; SANTOS, Palmira Bittencourt. Cartilhas e catecismos usados no Brasil Colonial. Departamento e Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRN. *Revista Educação em Questão*, (Natal), janeiro-abril 2005, v. 22, n. 8, p. 182-205.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma Vinha Estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru-SP: Edusc, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. (São Paulo-USP), 1992, v. 35, p. 21-74.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: PRIORE, Mary del (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999, p. 55-83.

CHAMORRO, Graciela; SUESS, Paulo; MELIÁ, Bartolomeu; BEOZZO, José Oscar; PREZIA, Benedito; LANGER, Protásio. *Conversão dos Cativos. Povos indígenas e missão jesuítica*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

CJ. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. *A Sociedade contra o Estado*. 4ªEd. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1988.

CORTESÃO, Jaime. *A fundação de São Paulo: capital geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955.

COSTA, Célio Juvenal; MARTINS, Flat James de Souza. Análise Histórica, Religiosa e Educacional sobre o Catecismo do Santo Concílio de Trento. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao> - Artigos. Acesso em: 22 nov. 2014.

CRISTINO, Dom Horácio Coelho. *O Catecismo na História da Igreja*. Secretariado Nacional de Liturgia – Fátima Portugal. Disponível em: www.liturgia.pt/anodafe/O_Catecismo_na_historia_da_Igreja_I.pdf. (Acesso em Acesso em: 2 de Agosto de 2014.

DAHER, Andrea. Escrita e Conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngues no Brasil do século XVI. In: *Revista Brasileira de Educação*, (São Paulo), Mai/Jun/Jul/Ago 1998, n° 8, p. 31-43.

DAMANTE, Hélio. Piratininga Jesuítica. Poliantéia. *Revista do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. XLIX, 1954, p. 60.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Teoria e Método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano. In: *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: Fundação Carlos Chagas, 1992.

DONATO, Hernâni. *Pateo do Collegio*: coração de São Paulo. São Paulo: Loyola, 2008.

DUBY, Georges. *Ano 1000 ano 2000 na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora Unesp – Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ELIA, Silvio. Anchieta e a Evangelização do Brasil. *Revista de Letras*, UFC, (Fortaleza), julho-dezembro 1981, v. 4-5, p. 1-18.

FREITAS, Affonso de. *Tradições e reminiscências paulistas*. 2^a. ed. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo. (Col. Paulística, v. 9.), 1978.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 30. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.

GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio*: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1998.

GUANDAVO, Pero de Magalhães. História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. 1576. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo XXI. 4º Trimestre de 1858.

_____. *Tratado da terra do Brasil*: história da Província de Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

GASPA, Madu. *Sambaqui*: arqueologia do litoral brasileiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GOMES, Jesús. Catecismos dialogados españoles (siglo XVI). In: *Edad de Oro*. Madrid: Ediciones de Universidad Autónoma de Madrid, 1989. (Volume 8)

GUERRERO, Jose-Ramon. *Catecismos españoles del siglo XVI*. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente. Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1969.

HANSEN, João Adolfo. Apresentação. In: MOREAU, Filipe Eduardo. *Os Índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

HEINEBERG, Ilana. O canibal do Outro: o sagrado e a violência indígenas na visão dos missionários jesuítas do século XVI. *Revista Porto Programa de Pós-Graduação em História da UFRN*, (Natal), 2013, v. 2., n. 3, , p. 101-113.

KOK, Glória. Peregrinações, conflitos e identidades indígenas nas aldeias quinhentistas de São Paulo. In: *XXV Simpósio Nacional de História*; História e Ética. De 12 a 17 de julho de 2009. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará (UFC).

_____. *Os vivos e os mortos na América portuguesa*: da antropofagia à água do batismo. Campinas: Unicamp, 2001.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil. *Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, v. I, 1956.

_____. Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil. *Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, v. II, 1957.

_____. Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil. *Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, v. III, 1958.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939, Tomo II.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Organização César Augusto dos Santos. São Paulo: Loyola. v. 1-3, tomo 2, livro I, capítulo I, 2004.

_____. Os jesuítas na vila de São Paulo. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo (Publicação do Departamento de Cultura e de Recreação), v. XXI, ano II, março de 1936, p. 5-50.

_____. *Monumenta Brasiliae*. Coimbra: Tipografia da Atlântica, v. II, 1957.

_____. *Monumenta Histórica Societatis IESU*. Monumenta Brasiliae IV Sive Complementa Azevediana I (1563-1568) v. IV. Roma: Via Dei Penitenzieri, 1960.

_____. *Nóbrega e a Fundação de São Paulo*. Lisboa: Instituto de Intercâmbio Luso-Brasileiro, 1953.

_____. *Novas cartas jesuíticas*. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Nacional, 1939.

LONDOÑO, Fernando Torres. O índio como selvagem, “O Diálogo da Conversão dos Gentios” e a Memória. Projeto História, São Paulo, (20), abril, 2000.

_____. O diálogo da conversão dos gentios ou a recondução dos fins da missão. In: BINGENER, Maria Luchetti; NEUTZLING, Inácio SJ; DOWELL, João A. Mac SJ (orgs.). *A globalização e os jesuítas; origens, história e impactos*. Anais II volume. São Paulo: Loyola, 2007, p. 149-160.

MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. *Memórias para a história da Companhia de São Vicente*. Belo Horizonte/São Paulo; Itatiaia/Edusp, 1975.

MARQUES, Manuel Eufrásio de Azevedo. *Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da província de São Paulo, seguidos da cronologia dos acontecimentos*. São Paulo: Martins Fontes, 1976.

MARQUES, Manuel Eufrásio de Azevedo. *Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da província de São Paulo, seguidos da cronologia dos acontecimentos*. São Paulo: Martins Editora, 1952. 2 t. Biblioteca Histórica Paulista.

MARTIN-BARBERO, Jesús. Dos meios as mediações: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MARTINS, Frei Leopoldo Pires. *Catecismo Romano*. Título Original: *Catechismus ex decreto Concilli Tridentini ad Parochos PII Quiti Pont. Max. Iussu editus ad editionem Romae A.D. MDLXVI publici Luris Lactam accuratissime expressum*. Petrópolis: Vozes, 1951.

MELIÁ, Bartolomeu. Culturas Indígenas e Evangelização: Desafios para uma Missão Libertadora. In: SUESS, Paulo. (org.). *Culturas e Evangelização. A Unidade da Razão Evangélica na Multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, pp. 81-94.

MONBEIG, Pierre. *Novos estudos de geografia humana brasileira*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guaranis e a História do Brasil Meridional séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. Comissão Pró-Índio SP. São Paulo: Yankatu Editora, 1984.

_____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. 2001. 233 f. Tese apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

NEME, Mário. *Notas de revisão da história de São Paulo: século XVI*. São Paulo: Editora Anhambi, 1959.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios; colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560): cartas jesuíticas I*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

_____. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp. (Col. Cartas Jesuíticas, t. I.), 1988.

_____. *Cartas do Brasil e mais escritos (opera omnia)*. Coimbra: Universidade, 1955.

_____. *Diálogo sobre a conversão do gentio*: com preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite SJ. IV Centenário da Fundação de São Paulo. Lisboa: União Gráfica, 1954.

O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru/SP: EDUSC, 2004.

PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese*. São Paulo: Cortez Autores Associados, 1982.

_____. Transmitindo Cultura: A Catequização dos índios no Brasil, 1549-1600. Revista Diálogo Educacional, vol. 1, núm. 2, julho-dezembro. PUC Paraná, 2000, pp.1-22. Disponível: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189118252012>. Acesso em: 2 set. 2014.

PAULA, M. de L. *José de Anchieta: auto – representação na festa de São Lourenço*. São Paulo: Obelisco, 1965. (Cadernos de História).

PAULO II, João. Artigo N. 13 Catechesi Tradendae, 1977 Exortação Apostólica sobre Catequese. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html. Acesso em: 3 set. 2014.

PÉCORA, Alcir. Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil. *Voz Lusíada: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, (São Paulo), 1999, n. 12-13 (Anais do Encontro Internacional Nóbrega- Anchieta), p. 31-78.

_____. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

PEREIRA, Batista. A Cidade de Anchieta. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, (São Paulo), 1936, pp. 5-123, ano II, v. 23.

PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp, 1995.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: Missionários Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

PONTES, Joel Albuquerque. *Teatro de Anchieta*. 1976. Tese para Livre Docência. Instituto de Letras da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1976.

PRADO JÚNIOR, Caio. *A cidade de São Paulo: geografia e história*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. O fator geográfico na formação e no desenvolvimento da cidade de São Paulo. *Geografia*, (São Paulo), 1935 ano I, n. 3, p. 273-275.

PREZIA, Benedito A. Indígenas e portugueses nos primórdios de São Paulo: texto base da palestra “São Paulo indígena”, proferida no Arquivo Municipal de São Paulo no ciclo de palestras “Conhecendo o Arquivo Histórico”, em março de 2009.

_____. *Os indígenas do Planalto Paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2000.

_____. *Os Tupi de Piratininga; Acolhida, resistência e colaboração*. 407 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

Primeiras Cartas do Brasil 1551-1555. Tradução, introdução e notas de Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 2ªed. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1977.

RIHGB. Notícia e informação que deram os Padres da Companhia de Jesus das pensões que recebiam, feitas por D. Henrique. Rio de Janeiro: *Revista*

Trimensal do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil, Typographia Universal de E. & H. Laemmert, 1880.

RODRIGUES, Pero. Da vida do Padre José de Anchieta, da Companhia de Jesus, quinto provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil. *Primeiras Biografias de José de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1988.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2010.

SAMPAIO, Teodoro. São Paulo no Tempo de Anchieta. In: *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978, p. 218-219.

SANTOS, César Augusto dos. A fundação de São Paulo nas cartas de Nóbrega e Anchieta. *Revista da Academia Lusíada de Ciências, Artes e Letras*, 2003, n. 19, p. 383-398.

_____. *O Colégio de Piratininga*. A influência da Espiritualidade Inaciana na fundação da cidade de São Paulo. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do território paulista. *Revista do Departamento de História da USP*, (São Paulo), 1984, n. 117, p. 385-406.

SOARES, José Carlos de Macedo. *O Teatro Jesuítico*. Aula do curso de Teatro da Academia Brasileira de Letras. São Paulo: Tipografia Edanee, 1954, p. 1-21.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil (1587)*. Acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagem. 5^a ed. comemorativa dos quatrocentos anos da obra. São Paulo/Brasília: Editora Nacional/INL, 1987.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SUESS, Paulo. *A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – século XVI*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

SUESS, Paulo; MELIÁ, Bartolomeu; BEOZZO, José Oscar; PREZIA, Benedito; CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protásio. *Conversão dos Cativos. Povos indígenas e missão jesuítica*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

TAUNAY. Afonso de Escragnolle. *São Paulo no século XVI*. São Paulo: Tours E. Arrault, 1921.

TOLEDO, Roberto Pompeu de. *A Capital da Solidão. Uma história de São Paulo das origens a 1900*. São Paulo: Objetiva, 2003.

WASHINGTON, Luís. *Na Capitania de São Vicente*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

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

VARNHAGEN, Adolf. Carta escrita por Manuel da Nóbrega em Olinda no ano de 1551. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, (Rio de Janeiro), 1840, v. 2, p. 279.

VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta parte do Novo Mundo em que se trata da entrada da Companhia de Jesus nas partes do Brasil*. 2^a ed. Lisboa: Casa do Editor. Tomo I, v. 1, 1865.

VIOTTI, Hélio Abrantes. Anchieta, Primeiro Dramaturgo do Espírito Santo. Conferência pronunciada no dia 17 de março de 1967, em Vitória, Espírito Santo, publicada pela Universidade Federal do Espírito Santo, p. 1-20.

_____. A fundação de São Paulo pelos jesuítas. *Revista de História da Universidade de São Paulo*, (São Paulo), 1954, n. 17, p. 119-133.

ZERON, Carlos Alberto de Moura. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.