

POR UMA ANÁLISE DAS PRÁTICAS RITUAIS NA AMÉRICA PORTUGUESA: A LINGUAGEM DA CATEQUESE NO SÉCULO XVI

Viviane Machado Caminha*

RESUMO: Esta comunicação pretende lançar luz sobre a estratégia de ação missionária na América portuguesa do século XVI baseada na utilização de elementos da cultura nativa como linguagem para veicular elementos cristãos. Nessa perspectiva, uma abordagem pormenorizada dos Autos jesuíticos se constitui exemplo ímpar desse processo. Propomos dessa forma, compreender o alcance da ação jesuíta através da organização de práticas rituais de linguagem como território por onde se buscou operar a *tradução* dos preceitos cristãos.

PALAVRAS-CHAVE: Jesuítas, Catequese, Brasil colonial.

ABSTRACT: This communication intends to clarify the strategy of Missionaries' actions in XVI Century Portuguese America that was based on the use of native culture elements as language to run Christian elements. Under this perspective, a retailed approach of Jesuitical Autos became a strong example in this process. This way we try to understand the reach of Jesuitical actions through the organization of language rituals practices as territory where the translation of Christian precepts was operate.

KEY-WORDS: Jesuits, Catechesis, Colonial Brazil.

A comunicação que segue é parte inicial da pesquisa em andamento do mestrado na UERJ-FFP que tem como temática a análise das práticas rituais de linguagem na América portuguesa do século XVI através dos Autos jesuíticos, sobretudo a obra Anchieta, enquanto instrumento de conversão.

A reflexão sobre a elaboração de práticas rituais de linguagem, instrumento da pedagogia missionária, no contexto colonial do século XVI deve necessariamente atentar para a perspectiva colocada pela *tradução*, que a partir da classificação e comparação das diferenças, de modo a localizá-las em quadros universais, privilegiou a análise do religioso como linguagem das relações interculturais produzindo instrumentos simbólicos e práticos para a aproximação de universos culturais distintos. Ainda assim, não é possível considerar esse processo como elemento exclusivo da ação missionária. Os indígenas, também agentes sociais das relações de contato, praticaram a seu modo essa *tradução* reconstruindo, através da incorporação, na cosmologia e no ritual, principalmente, de elementos novos que dessem conta da realidade colocada pelo contato com o mundo ocidental-cristão.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro-Faculdade de Formação de Professores – UERJ-FFP. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social – PPGHS-UERJ/FFP – São Gonçalo, bolsista CAPES.

A *tradução* entendida como jogo de comunicação ao produzir códigos compartilhados como resultantes das estratégias de interação permitiu a mobilização de determinados elementos cristãos e não cristãos notadamente aqueles em que se tornava possível encontrar um parâmetro para a construção de equivalências. A elaboração de uma grade de leitura do *outro* foi, por parte da atividade missionária, fundamental para enxertar no mundo indígena os elementos cristãos e encontrou na performance dos Autos jesuíticos um importante veículo para esse processo. O espaço aberto pelo complexo de palavras e ações destas encenações teatrais instaurou a possibilidade de comunicar ao *outro* um conjunto de signos comportamentais a partir da transmissão de elementos do código cultural cristão permitindo, dessa forma, a viabilização da catequese. A ação jesuítica através da elaboração de Autos estabelecia uma prática de conversão que encontrava na comunicação veiculada no ritual por meio de comportamentos verbais e não-verbais a ponte que garantiria a eficácia da conversão.

A Companhia de Jesus surge na cena colonial a partir de 1549, com a chancela de dom João III, tendo como meta

procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a fé, pela pública pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade, e, nomeadamente, ensinar aos meninos rudes as verdades do cristianismo e consolar espiritualmente os fiéis no tribunal da confissão(LEITE, 1954: 6).

Nascida em meio às efervescências renovadoras os integrantes da Companhia apresentavam-se envolvidos pelo clima aventureiro e desbravador da expansão marítima que em seu bojo vinculava a noção de expansão religiosa. A confiança no projeto catequético das terras recém descobertas superava a precariedade das condições religiosas da colônia que, como informou Nóbrega era marcada pela ausência mesmo de “óleos de unguir, nem para baptisar”(NÓBREGA, 1988:71). Esse otimismo, atrelado a não percepção, em um primeiro momento, de manifestações religiosas indígenas permitiu a formulação da noção de que os habitantes de tais terras fossem facilmente moldáveis na fôrma cristã, levando à criação da imagem do papel em branco. Segundo o próprio Nóbrega “poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra couza, sinão escrever á vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas creaturas”.(NÓBREGA, 1988:71).

Entretanto, após um período inicial de experiência missionária a confiança na eficácia do projeto catequético se viu obliterada pela desorientação promovida pela inconstância das populações indígenas ora agindo como cristãs, ora não, encerrando a esperança dos religiosos

ao círculo dos meninos, uma vez que os adultos mostravam-se muito apegados aos seus costumes e inconstantes em relação à doutrina cristã. Desse modo, a educação/conversão dos meninos tornou-se ponto central da estratégia jesuítica que passou a conceber “as crianças indígenas como o papel branco, a cera virgem, em que desejava escrever, e increver-se”.(PRIORE, 1991:12). Apesar do entusiasmo com a educação/conversão dos meninos, as atitudes inconstantes dos índios ofereciam uma resistência ao projeto missionário, pois as crianças ainda que já instruídas nos preceitos cristãos acabavam, primeiro, seguindo a seus pais arraigados em seus abomináveis costumes.

A inconstância dos indígenas pode ser lida como indicativo do choque cultural provocado pelo contato entre culturas distintas. A realidade indígena colocada aos religiosos demonstrou a necessidade de reformulação do projeto catequético, constituindo a especificidade da ação missionária para o Brasil. Diferente das demais regiões de domínio português, as Índias orientais¹ por exemplo, o Novo Mundo apresentava o indígena com padrões culturais e corporais desconhecidos da cristandade. Como consequência foi-lhe atribuída à noção de in-civilização, caracterizada pelo grau de animalidade/monstruosidade em que se desdobrava o cotidiano dessas populações, que passaram a ser lidas através de uma lente deformadora que demonizou suas práticas e crenças². O repúdio à sua animalidade foi centralizado no comportamento repugnante, aos olhos do colonizador, comum a todos os índios: o incesto, o canibalismo e a nudez, classificados como exemplos de “desconhecimento de qualquer interdição quanto ao uso do corpo, à ingestão de outro corpo e à exibição do corpo” (NEVES, 1978:54) constituindo-se como um empecilho à conversão.

A missão no Brasil teve uma extraordinária adaptação ao meio físico e cultural por parte da Companhia de Jesus, tendo em Nóbrega excelente estrategista da catequese enquanto “formulador de políticas de colonização/ocupação da terra”.(NEVES, 1978:109) A principal formulação do projeto catequético missionário foi a criação dos aldeamentos³, como opção a catequese “itinerante” empreendida até então. Estabelecidos com o objetivo de oferecer a necessária educação para os índios passando em seguida à conversão - pois se tratava antes de fazê-los homens no sentido civil, para depois fazê-los cristãos -, tal plano enfrentou certa resistência por parte dos colonos que “acusavam os religiosos de dificultar o aprisionamento de indígenas e, principalmente, de ser uma forma velada de conseguir mão-de-obra,

¹ Ver TAVARES, Célia Cristina da S. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese de doutorado, UFF, Departamento de História, 2002.

² Ver SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

³ Ver FERNANDES, Eunícia B. B. *Futuros outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Tese de doutorado, UFF, Departamento de História, 2001.

exclusivamente, para si, controlando os grupos recém-contatados”.(MONTEIRO, 1994:143) Apesar dos conflitos os aldeamentos se multiplicaram, espalhando-se pelos núcleos da atividade colonizadora. A política de aldeias jesuíticas representava, acima de tudo, a criação de um território cristão face à realidade, muitas vezes caótica, que se apresentava aos religiosos, fornecendo a estes subsídios concretos para uma atuação eficaz. Baêta Neves vê essa política como uma alteração das formas de “deslocamento dos interlocutores”(NEVES, 1978:116) onde a atividade missionária adquire terreno próprio. Esses espaços eram marcados pela reunião de índios de diversos grupos étnicos mantidos sob administração espiritual e temporal jesuítica que selecionava e adotava alguns dos costumes indígenas, impondo-lhes um novo sentido. Em Nóbrega encontramos a exposição clara dessa estratégia:

Se nós abraçarmos com alguns dos costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo tom e tanger seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais[...] (NÓBREGA, 1954:407).

A articulação de aspectos culturais do universo cristão com práticas indígenas operava no sentido de estruturar uma pedagogia marcada pelo tom de flexibilidade, fundamental para o sucesso da conversão. No sentido de tornar compreensível ao indígena os valores cristãos por meio da pregação, a comunicação encontrou nas formas de linguagem o campo para estabelecer aproximações culturais a partir do diálogo com práticas culturais nativas.

O teatro jesuítico foi, sem dúvida, um dos mais importantes instrumentos de propagação da mensagem cristã, podendo ser considerado um capítulo de nossa história cultural e espiritual por sua dimensão de evento histórico posto em movimento para converter pela revelação de signos verbais e não-verbais localizados no tempo e em seu espaço sócio-cultural. A obra de Anchieta é emblemática no capítulo da História colonial fornecendo os suportes ideológicos que norteavam o trabalho catequético dos jesuítas. Inspirado no teatro de Gil Vicente⁴ a obra anchietana traz os valores de sua época demonstrando ao mesmo tempo o jesuíta, ligado à missão religiosa e o homem de seu tempo engajado no projeto colonizador. Essa ambivalência aparece clara na forma como se refere aos índios sustentada na dicotomia civilizado/bárbaro; cristão/gentio, como também na necessidade de eliminar essas diferenças sob a égide de uma mesma crença (católica) e civilização (portuguesa).

⁴ Gil Vicente (1465-1537), considerado grande dramaturgo do século XVI exprime em sua obra a vida nacional de Portugal através de conselhos e advertências aludindo à cobiça, às privanças, ao poder e ao dinheiro, formulando uma crítica aos vícios utilizando o Teatro como órgão de opinião pública.

O teatro catequético anchietano articulava temas nativos e cristãos como a música, a dança e outros aspectos rituais da vida nativa com o ministério da doutrina constituindo-se em fórmula pedagógica que se opunha ao cotidiano corrompido e caótico da sociedade tribal carente de ordenação espiritual, moral e social. Transformado em veículo de combate à inconstância por auxiliar na regulação dos costumes indígenas dos adultos ao criar ilusões cênicas com função religiosa e pedagógica cristã esses “catecismos visuais” como forma de evangelização construíram as bases da religiosidade colonial. No Auto intitulado *Recebimento que fizeram os índios de Guarapari ao Padre Provincial Marçal Beliarde*, a Virgem Maria ícone do panteão católico é representada por uma divindade indígena – *Tupansy*:

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

Nos Autos à linguagem verbal se junta também a força apelativa da linguagem audiovisual – a eloquência, o canto, a música, a dança, a movimentação das personagens devidamente caracterizados em harmonia com um cenário de exuberância natural. Tais representações dramáticas acabavam por assumir as funções do catequizador, trazendo aos olhos dos catecúmenos as lições ministradas.

No ritmo cotidiano que o trabalho missionário impunha aos índios sob sua tutela tudo tinha seu lugar e seu tempo, marcado por regras que deveriam ser observadas, pois na pedagogia jesuítica também havia espaço para a punição. O esforço para incutir nos índios noções como família, hierarquização e disciplina através de uma nova relação com o corpo, aliado ao trabalho na agricultura que os restringia a áreas previamente delimitadas por unidades produtivas específicas, afetando a aleatoriedade da caça e da pesca, alternavam-se os momentos de “lazer”, marcados por jogos, brincadeiras e atividade lúdica. A música, a dança e as encenações teatrais, foram componentes fundamentais da prática catequética ao estabelecer pontes com um universo familiar dos indígenas. A partir da manipulação de alguns desses elementos iniciava-se um processo de recriação de significados, estabelecendo um campo comum entre emissor e destinatário. Paradoxalmente a esse envolvimento delineava-se um movimento contrário de afastamento através da formulação de uma visão que classificava como errados e defeituosos os costumes indígenas, ridicularizando-os.

Percebendo o peso das práticas rituais na vida dessas populações a ação missionária pautou-se na apropriação destas à luz dos signos da cristandade. Identificando os pajés como os maiores opositores da catequese que em suas cerimônias diabólicas tornavam os índios inconstantes, fazendo-os voltar aos antigos costumes, organizando fugas e levantes nas aldeias e conduzindo migrações em buscas da *terra sem mal*⁵, os missionários tiveram como tarefa essencial desmascará-los e exibi-los como mentirosos e falaciosos. Cientes do enorme significado da fala para o espectador indígena, os jesuítas buscaram ocupar o lugar do pajé através da oratória, travando com estes acirradas disputas pela posse da palavra. Os padres buscavam pregar no horário costumeiro da fala do pajé se reunindo no começo da noite para “despregar a torrente de sua eloqüência, levantando a voz, e pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo pé, espalmando mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos para mais os agradar e persuadir”(VASCONCELOS,1977:221). Nos Autos anchietanos encontramos o mesmo cuidado em promover uma grande desmoralização dos chefes indígenas, associando-os à figura de *añánga*⁶, espírito que corria nas matas atrás dos índios, trazendo a morte aos perseguidos. O *Auto da Pregação Universal* apresentado na festa de Natal, em 1561, escrito em Tupi tem em *Guaixará* e seu companheiro e parente *Aimbirê*, os personagens do Mal em combate com o personagem do Bem *Karaiibebé*:

Karaiibebé:

Abépe nde (Quem és tu?)

Guaixará:

<i>Guaixará kaguára, ixe, mboitiningusú, jaguára, moruára, moroapyára andirá-guasú bebé, añánga morapitiára</i>	<i>(Guaixará bebedor de cauim, sou o grande cobra cascavél jaguará, comedor de carne humana, queimador de gente, grande morcego voador añánga trucidado.)</i>
---	---

Karaiibebé:

Aé pikó? (E ele?)

Aimbirê:

<i>xe jibóia, xe sokó, xe tamuiúsu Aimbirê, sukurijú, taguató, tamanduá aty ralebó, xe añánga moropé</i>	<i>(Eu sou jibóia, eu sou sokó, eu sou o grande tamuiu Aimbirê, sucurijú, taguató tamanduá, aty ralebó, (eu sou o añánga dos que estão no caminho).</i>
--	---

(ANCHIETA, 1977, p. 340)

⁵ “Terra sem Mal”, “Paraíso Terrestre” ou “Terra da Imortalidade” mito ameríndio, que se configurava em longas migrações lideradas pelos pajés ou caraíbas em busca do mundo dos ancestrais para viver o tempo dos Deuses.

⁶ Para além da vida cotidiana das populações indígenas, suas crenças passaram igualmente pelo processo de deformação estudado por Ginzburg em *História Noturna*. Dessa forma, a diversidade das entidades indígenas foi reduzida, na tradução empreendida pelos missionários, à figura do Diabo, inimigo da cristandade. Ver GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Os personagens de *Guaixará* e *Aimbirê* coincidem com o que representavam os chefes indígenas, associados à descrição dos *añánga*, defensores dos maus costumes dos índios. Os costumes e práticas indígenas tidos como inaceitáveis e duramente condenados pelos religiosos (antropofagia, cauinagem, poligamia e obediência ao pajé) eram evidenciados nos Autos por sua relação com o Mal e o demoníaco implicando na negação e/ou rejeição dos costumes tradicionais para a aquisição de novos costumes, valores e crenças, representados pela faceta do Bem, no caso *Karaibebé*. A disputa entre Bem e Mal remonta à dicotomia medieval, marca da obra evangelizadora de Anchieta, o primeiro representando a libertação da alma, personificado em imagens divinas ao passo que o segundo, representado na figura dos maus espíritos e demônios escravizava a alma e por isso deveria ser rejeitado.

Através de performances os Autos jesuíticos transmitiam a mensagem cristã tendo, dessa forma, como vetores temáticos a questão da salvação em uma situação dramatizada ocasionada pela relação de personagens em cena onde o índio, resistindo às pressões demoníacas, solicitava a ajuda de entidades da cosmologia cristã. Essas entidades aparecem para instaurar a ordem substituindo a desordem diabólica inicial – o cotidiano indígena, gerando de um lado uma obediência às leis divinas e de outro uma rejeição aos velhos costumes. O Auto intitulado *Na aldeia de Guaraparim*, representado na dita aldeia no Espírito Santo entre os anos de 1589 a 1594 fornece um exemplo dessa situação:

*“Devorando um banquete de escravos,
dançam os meus avós;
faminto das leis de Deus
abjuro as de meus pais.” (ANCHIETA, 1977:627)*

A questão da aldeia jesuítica como promotora de um espaço que se diferencia ao comunicar uma função religiosa, símbolo do sagrado é outro vetor temático de peso nos autos anchietanos. O cenário do teatro se confunde com o espaço da aldeia, na medida em que, em ambos, tratava-se da luta pela salvação. A aldeia jesuítica comunica a idéia de ser um espaço apartado do Demônio convertendo-se em território sacralizado diferenciando-se das aldeias indígenas originais, território, por definição, do Mal. Esse espaço concedido aos jesuítas, com a presença da cruz e da capela representa um significante que comunica uma multiplicidade de sentidos e encontra no teatro o reforço inerente à função religiosa - comunicar ao homem a idéia de salvação, através da relação espaço e tempo da ritualização encerrada nos Autos. Portanto, abandonar a aldeia significava dar as costas para Cristo, perdendo toda a proteção

oferecida por Deus e sua corte celeste ao se expor à desordem e ao caos infernal daqueles que não conheciam a Fé ou que a recusavam. O abandono da aldeia pressupunha que o índio se tornasse presa do Demônio, evocando, como recurso para evitá-lo, evocava-se a presença dos espíritos maléficos comuns ao universo cultural indígena.

O esforço da tradução através da elaboração de Autos como instrumento evangelizador acabou por descontextualizar culturalmente costumes tradicionais, tornando-os maus hábitos para em seguida partir para a “demonização dos ritos tupis”(BOSI, 1994:68). Nesse processo os efeitos performativos da linguagem desempenharam papel fundamental enquanto elemento de comunicação buscando modificar e transformar o mundo social ameríndio ao criar e inferir valores novos. Interpretar os Autos jesuíticos como instrumento essencialmente visual de evangelização seria reduzir o esforço missionário a uma prática esvaziada de sentido. A ação jesuítica centrou-se no discurso, na autorização da linguagem, sublinhando o poder da palavra que por nós pode ser lida através da noção de *capital simbólico da fala*⁷. A obra de Anchieta demonstra a singularidade desse esforço marcado por um lado pela proposta missionária e de outro, pela centralização do conquistador branco. De forma branda, a violência se camufla no discurso, sob a máscara de um diálogo que, objetivamente, é um monólogo do conquistador.

Referências Bibliográficas

ANCHIETA, Joseph de. Teatro de Anchieta, In: *Obras completas*. Originais, tradução, introdução e notas por Armando Cardoso, S. J. São Paulo: Ed. Loyola, 1977. v.3.

BAUMANN, Tereza de Barcellos. *A Gesta de Anchieta: A construção do “outro” nas idéias e práticas jesuíticas nos quinhentos*. Dissertação de Mestrado, UFF, Departamento de História, 1993.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: O que falar quer dizer*. Prefácio Sergio Miceli – 2 ed., 1ª reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008 (Clássicos; 4).

FERNANDES, Eunícia B. B. *Futuros outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Tese de doutorado, UFF, Departamento de História, 2001.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Teatro jesuítico*. Folha de São Paulo, São Paulo, set. 1951.

⁷ Sobre essa noção ver BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: O que falar quer dizer*. Prefácio Sergio Miceli – 2 ed., 1ª reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008 (Clássicos; 4).

LEACH, Hugh-Jones, S e Laidlaw, J.(eds.). *The Essential Edmund Leach. Volume I: Anthropology and society*. London, New Haven: Yale University Press, 2001.

MONTERO, Paula. *Missionários, índios e mediação cultural*. In Paula Montero (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

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

NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NÓBREGA, PE. Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1988.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

PRIORE, Mary del (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991.

SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAVARES, Célia Cristina da S. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese de doutorado, UFF, Departamento de História, 2002.

TURNER, Victor. *The Anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1987.

VASCONCELOS. Simão de. *Crônica da companhia de Jesus*, 3ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977, 2 vols (1633).