

**O ENCONTRO CULTURAL ENTRE JESUÍTAS E POVOS INDÍGENAS NO
BRASIL COLONIAL: A CONSTRUÇÃO DA MEDIAÇÃO DO OUTRO, PARA
SI PRÓPRIO**

MAYCOM CLEBER ARAÚJO SOUSA

Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Ceará)

maycom.cleber@gmail.com

RESUMO

O encontro cultural entre jesuítas e povos indígenas, ocorrido no século XVI, em decorrência da colonização do Brasil pelo Império português, produziu uma relação intercultural entre os dois grupos, que aqui será analisada a partir do prisma de Catherine Walsh (2009). Partimos da ideia de interculturalidade funcional apresentada pela autora, para compreender o desenrolar desse contato. O termo interculturalidade denota a ideia de que existam possibilidades de diálogo entre culturas, portanto, podemos conceber o contato entre jesuítas e índios como um encontro intercultural, tendo em vista a comunicação estabelecida pela troca de elementos simbólicos. No entanto, essa relação, possui um prisma funcional, pois atendia as intenções colonizadoras da sociedade imperial portuguesa. Os jesuítas surgem como responsáveis pela inserção desses sujeitos no corpo social lusitano. Através da catequese, relacionavam-se interculturalmente com os nativos, objetivando a salvação de suas almas. Logo, existe uma relação intercultural funcional ao estado português. Além disso, buscamos demonstrar como a Companhia de Jesus utilizava elementos pedagógicos para projetar a sua própria imagem no outro, nesse caso, o índio. Para tanto, pensamos a alteridade jesuítica com base em François Hartog (1999). Temos como objeto o Auto da Festa de São Lourenço (1583), de José de Anchieta, onde identificamos aspectos da identidade jesuítica, bem como os processos pedagógicos empregados pela Ordem, na tentativa de catequização do outro. Objetivamos, portanto, compreender a missão inacciana que, através de sua alteridade, busca na salvação do outro, sua ascensão, ao mesmo tempo que projeto a sujeição dos povos indígenas a *Respublica Christiana* quinhentista lusa, por meio da ideia de corpo social e sua respectiva concepção de integração do outro mediante a catequese. Buscando entender de forma crítica uma enunciação da alteridade, Hartog desenvolve o conceito de desvio sistemático. Para o autor, como requisito mínimo para que haja a comunicação, é necessária a existência de um conjunto de saberes semântico, enciclopédico e simbólico comum a ambos os grupos. Dessa forma, a cultura passa a ser interpretada de acordo com o seu homólogo presente no mundo do narrador. No caso do Auto da Festa de São Lourenço, aparecem outras categorias de Hartog, como inversão e

comparação, para realizar a tradução do outro, buscando, ao fim de tudo, que ocorresse a conversão do seu espectador.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, Catequese, Alteridade.

INTRODUÇÃO

O encontro cultural entre jesuítas e povos indígenas no Brasil colonial, ocorrido no século XVI, apresenta características que nos possibilitam perceber um movimento intercultural decorrente deste encontro. Neste artigo, discutiremos a partir do prisma de Caterine Walsh (2009), uma reflexão acerca do episódio supracitado. Para tecer esta análise, teremos como objeto o auto da festa de São Lourenço, teatro escrito por José de Anchieta no ano de 1583. O nosso objetivo principal para este texto é o de analisar como se deu essa relação intercultural, buscando, para tanto, compreender a concepção jesuítica do outro. Dito de outra forma, buscamos entender como o integrante da Companhia de Jesus concebe o seu outro, no caso em estudo, o indígena brasileiro do século XVI. A fim de problematizar essa alteridade jesuítica, teremos como aporte teórico principal, Hartog (1999), uma vez que acreditamos que através das categorias discutidas por este autor no que tange a tradução do outro, bem como as noções de alteridade discutidas pelo mesmo, será possível compreendermos a compreensão jesuítica do outro. A escolha do auto da Festa de São Lourenço como objeto para esta pesquisa, se deu por dois motivos, sendo o primeiro deles, o fato de este auto conter informações muito pertinentes sobre o modo de ser indígena do início do século em estudo, bem como sobre a organização do trabalho pedagógico da Companhia de Jesus. Segundo Hernandez (2012), este auto traz características que nos possibilitam entender um pouco da pedagogia utilizada pela Ordem em terras da colônia brasileira.

Para alcançar os objetivos propostos para este texto, o dividimos em três momentos distintos e complementares, sendo que no primeiro destes, discorreremos sobre a formação do império português quinhentista, onde apresentaremos a religiosidade como elemento fundamental e marcante da forma de ser, bem como da organização social imperial lusitana quinhentista. Em um segundo momento, traçaremos algumas considerações acerca da identidade jesuíta, uma vez que, a Companhia de Jesus apresentava-se como responsável pela adequação dos sujeitos à forma de ser e de organização proposta pelo regime imperial português. Em um terceiro momento, realizaremos uma breve discussão acerca da concepção jesuítica do seu outro, problematizando, a partir de Hartog (1999), o auto da Festa de São Lourenço, buscando discutir as categorias de tradução do outro apresentadas pelo autor.

A metodologia utilizada para o desenvolvimento da pesquisa, foi a análise documental, desta forma, consideramos pertinente tecer alguns comentários acerca da mesma, assim sendo, acreditamos que fazer história da educação, vai além da compreensão do historiador sobre um tempo estudado, e sim, parte da busca pela compreensão do pensamento do homem pertencente ao período em que o historiador busca historiar. França (1997, p. 11) postula que é necessário buscar compreender como se dava o pensamento humano sobre sua própria época, portanto, não trata-se de entender um conjunto de fatos sobre um determinado espaço/tempo, uma vez que, os fatos apenas serão capazes de nos apontar sintomas que podem ou não nos conduzir a um determinado diagnóstico, assim, sem os fatos, não seríamos capazes de entender o pensamento do homem ao qual estamos a estudar, uma vez que

cada momento histórico se reveste de uma atmosfera mental, presente nos mais insignificantes fatos, e que o historiador não pode ignorar, sob pena de transpor insensivelmente juízos e impressões do tempo em que vive para os tempos em que estuda. Precisa vacinar-se contra o anacronismo, não na apreciação do fato que é sempre eminentemente pessoal e contemporânea do historiador, mas a falsa atribuição da mentalidade de seus contemporâneos aos homens do passado (FRANÇA, 1997, p. 17).

Em algumas pesquisas em história da educação, os documentos selecionados pelo pesquisador, o conduzem a fatos sobre o período em estudo, no entanto, de acordo com Cressoni (2008), isto ainda não será o suficiente para a compreensão do pensamento do homem da época em análise, sendo necessário portanto, que o pesquisador parta de algumas indagações sobre os fatos, para tentar aproximar-se de uma realidade vivenciada no tempo em estudo.

Para alcançar estes objetivos, o autor apresenta alguns questionamentos a serem feitos pelo historiador às fontes que serão analisadas: quem produziu o documento? Quando? Qual o contexto da produção deste documento? Qual a intenção de quem o elaborou? Ao responder tais indagações, o historiador será capaz de aproximar-se do verdadeiro objeto de quem se propõe a fazer história, a saber: O homem.

Como discurremos em linhas anteriores, os documentos não são capazes de nos conduzir a diagnósticos em pesquisas de história da educação, segundo Cressoni (Idem), isso ocorre pelo fato de estes serem capazes de apresentar fatos, cabendo ao historiador ir além dos mesmos, dessa forma, não darão conta de descrever o cotidiano vivenciado no período histórico em estudo. Caso isso fosse possível, restaria ao

historiador apenas a responsabilidade de juntá-los em uma sequência desejada, então, os mesmos contariam a história do tempo em análise.

Ao entrar em contato com dados presentes em documentos que revelam sintomas de um tempo histórico, o pesquisador faz com que estes deixem de ser apenas documentos, uma vez que é neste momento que surgem os fatos, ainda assim, não será possível que o historiador compreenda e aproxime-se da verdade vivenciada apenas por um fragmento de vida estudado. Dessa forma, a história surge não como uma ciência estática, no entanto, como algo em constante movimento, sendo responsabilidade do pesquisador trazer novos olhares sobre o objeto em estudo.

Para Carr (1985) uma vez que o passado não é algo morto, a história deve se concentrar em tornar os acontecimentos uma história viva e pulsante, uma vez que o passado vive de alguma forma e com algum sentido nos tempos contemporâneos. Assim sendo, “passa a ser incumbência do pesquisador o estabelecimento de seu foco de estudo, recorte temporal e espacial para, em seguida, portar-se como necessariamente um selecionador” (CARR, 1985, p. 14).

A seleção deve ser feita de acordo com os documentos que lhe possibilitem alcançar seus objetivos. “Logo, a história passa a ser uma ciência do presente e não do passado. Diz-se algumas vezes: ‘A História é a ciência do passado.’ É [no meu modo de ver] falar errado” (BLOCH, 2001, p. 52).

Os conteúdos que chegam até nós, são resultados dos filtros produzidos pelo pesquisador, bem como de sua interpretação sobre os resultados dos mesmos, assim, os textos disponíveis sobre determinado tempo histórico, não são uma representação fidedigna do período histórico em estudo, e sim, recortes de experiências vivenciadas que foram capazes de sobreviver a ação do tempo e dos homens, (CRESSONI, 2008).

A ação do pesquisador que se propõe a analisar tais documentos, também influenciam diretamente nos resultados finais da pesquisa. Nesse sentido, Le Goff (1992, p. 535) explicita que

o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, que pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores.

Dessa forma, os resultados demonstrados por um historiador, não nos revelarão com exatidão uma verdade absoluta sobre o período estudado, e sim, experiências vivenciadas por alguns fragmentos de vida, que sobreviveram as

intempéries do tempo, pelo filtro documental do pesquisador, bem como sua interpretação a partir de um conjunto de ideias que o regem. Por sua vez, Hunt (2001, p. 18), tendo os documentos como indícios que possibilitam a apreensão de uma realidade social que se apresenta a partir das relações simbólicas constantes nos mesmos, afirma que

Os documentos que descrevem ações simbólicas do passado não são textos inocentes e transparentes; foram escritos por autores com diferentes intenções e estratégias, e os historiadores da cultura devem criar suas próprias estratégias para lê-los. Os historiadores sempre foram críticos em relação a seus documentos – e nisso residem os fundamentos do método histórico.

A autora corrobora com as discussões propostas em linhas anteriores, portanto, permiti-nos pensarmos a história como uma ciência em constante movimento, onde não se encontra uma verdade absoluta, e sim, faces de uma verdade sobre o tempo histórico em que estamos a estudar. Por isso mesmo, o historiador deve sempre desconfiar, de acordo com Cressoni (2008), dos resultados decorrentes da seleção dos documentos, tendo a obrigação de questionar-se sobre questões que irão além dos mesmos. Questões como: Quem produziu o documento? Qual a intensão da produção do mesmo? Qual o meio de transmissão deste? A quem estava direcionado? Devem ser realizadas pelo historiador, fazendo com que este ultrapasse a linha de interpretação dos dados constantes no documento, e se conduza a questionamentos mais profundos, que contribuirão na análise dos mesmos. Sobre o papel do documento em uma pesquisa histórica, Le Goff (1992, p. 547-548) postula que

O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é coisa uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmestificando-lhe o seu significado aparente (1992, p. 547-48).

O pesquisador deve estar aberto a buscar compreender as intencionalidades que estão além do documento, assim, conseguirá aproximar-se de experiências vivenciadas no tempo em estudo. Portanto, quem se propõe a fazer história, e em nosso caso, história da educação, deve estar disposto a ir além dos sintomas apresentados pelos documentos, é necessário estar ciente que quando se busca diagnósticos, o contexto deve ser analisado juntamente com as fontes separadas para o desenvolvimento da pesquisa.

Com a intensão de ir além dos documentos selecionados para esta pesquisa, discorreremos em linhas subsequentes acerca da organização social do império lusitano quinhentista, bem como discorreremos sobre aspectos identitários da Companhia de Jesus.

A FORMAÇÃO SOCIAL DO IMPÉRIO LUSITANO QUINHENTISTA: A RELIGIOSIDADE COMO CARACTERÍSTICA MARCANTE DO SER PORTUGUÊS

No século XII, Portugal ainda não possuía um reino próprio, estando assim subordinado ao reino de Leão. Neste mesmo período, após receber uma visita do filho de Deus, Afonso Henriques chegou a ocupar o trono, vencendo a batalha contra os reis muçumanos, conduzindo-se a condição de rei de Portugal, dando início a formação do império (Mattoso, 2001). Sobre a construção dessa autonomia política portuguesa, o frei Bernardo de Brito em sua crônica de Cister narra acerca do encontro entre o filho de Deus e o primeiro rei de Portugal. Em sua narrativa, o frei afirma que Deus afirmara a Afonso Henriques, que mesmo em menor número, seu povo venceria a batalha de Ourique, que se daria contra os infiéis que dominavam a região. Segundo Mattoso (2001), apesar de estar em menor número, os lusitanos venceriam a batalha graças a sua fé na provisão divina:

Afonso te confiança, por q vencerás & destruirás estes Reis infiéis, e desfarás sua potência, & o Senhor se te mostrará (...) A que fim me apareceis Senhor? Quereis por ventura acrescentar fé a que tem tanta? Melhor e por certo que vos vejão os infiéis, & creão em vos (...) O Senhor com hum tom de voz suave, q minhas orelhas indignas ouvira, me disse. Não te apareci deste modo pera acrescentar sua fé, mas pera fortalecer teu coreção neste conflito, e fundar os princípios de teu Reino sobre pédra firme. Confia Afonso, porque não so vencerás esta batalha, mas todalas outras, em que pellejares contra os inimigos de minha Cruz. Acharas tua gente alegre e esforçada pera a pelieja, & te pedirá que entres na batalha com titulo de Rey. Não ponhas duvida, mas tudo quanto te pedirem lhe concede facilmente. Eu sou o fundador & destruidor dos Reynos & Impérios, & quero em ti & teus descendentes fundar pera mim hum Império, por cujo meo seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas (Livro Terceiro, Capítulo Terceiro, 1602, p. 126-27).

O reino português surge baseado na ideia da providência divina, estando, portanto, na condição de responsável por propagar a palavra da salvação ao resto do mundo, fato que nos possibilita colocar a religiosidade como característica marcante do

ser português quinhentista. E esta visão providencialista, estaria no imaginário português, desde a baixa idade média a transição para a idade moderna.

As fontes acerca do período ao qual estamos a historiar nos possibilitam refletir sobre a compreensão de mundo do homem quinhentista, a saber, uma visão providencialista, baseada na vontade de um ser superior. Observemos a alegoria sacra do escritor português António de Sousa Macedo. Em seu *Flores de España, Excelências de Portugal* (1631), discorria sobre a existência de homens que morriam pela fé em alguma parte da península ibérica: “ quando en las otras partes del mundo nacia um santo, era mucho, y em Portugal no parian las madres menos de nueve martires cada vez” (1631, p. 88). O trecho supracitado demonstra a ideia de providência permeando todo o imaginário lusitano quinhentista. Segundo Silva e Hespanha (1993), a formação do império luso, não se deu de forma natural, e sim, através da presença da fé entre os mesmos, tornou-se possível, de acordo com o providencialismo divino, a formação de um novo reino, responsável por propagar à vontade e existência divina entre os homens. Vale ressaltar, a existência da proximidade entre as simbologias encontrada em alguns textos bíblicos com as narrativas lusitanas, como afirma Pecora (1994, p.166)

Em um caso como em outro, no signo-coisa da Bíblia ou na coisa-signo da história, apresentam-se figuras, tipos ou antítipos – determinados por uma formulação época – que precisam ser lidos como encadeamento de fatos naturais, mas também como mensagem providencial.

No trecho mencionado acima, percebemos a necessidade de o indivíduo pertencente ao corpo imperial luso, entender seu papel no desenvolvimento da grande trama, sendo necessário que cada sujeito se abstenha de suas próprias vontades, trabalhando sempre para o bem geral e para o bom funcionamento da organização social.

Para alcançar os objetivos do escritor da trama, o reino buscava desenvolver as duas ideias seguintes que permeariam todo o corpo imperial: Ordem e Hierarquia. O respeito às duas ideais garantiria o bom funcionamento do corpo social lusitano. Seguindo a ideia providencialista, o reino organizou-se ordeiro e hierarquicamente, de modo que cada parte do corpo luso, desenvolvia suas ações buscando manter uma ideia de unidade, uma vez que, para que o mesmo funcionasse perfeitamente, cada parte deveria cumprir com suas atribuições.

Isso não quer dizer que não haviam desvios de rota, ou seja, não ocorriam transgressões, ao contrário disso, a presença dos inquisidores, que eram responsáveis por castigar aos que se desviavam, nos aponta para a existência de indivíduos que tentavam viver suas próprias vidas, buscar seus próprios anseios, desviando-se do ideal de unidade defendido pela coroa. Era tarefa dos missionários jesuítas, recolocar o transgressor no mesmo trilho do corpo imperial, utilizando-se também de procedimentos educativos para atingir tal fim.

Bailly & Breal (1885), acreditava que independentemente da função exercida pelo sujeito, além de ser pertencente ao corpo social, era parte indivisível do mesmo, logo, sua subjetividade não era detentora de liberdade, ou seja, sua subjetividade estava sujeita aos anseios do reino. De acordo com Xavier & Hespanha (1993, p. 122)

O pensamento social e político medieval é dominado pela ideia de existência de uma ordem universal (cosmos), abrangendo os homens e as coisas, que orientava todas as criaturas para um objetivo último, que o pensamento cristão identificava com o próprio Criador.

A auto-regulamentação do cosmos estava diretamente ligada a capacidade que o império possuía de manter a ideia de unidade em sua organização social. Desse modo, cada parte do corpo, atuando a partir da mútua dependência, desenvolvia suas atribuições, tendo o rei como cabeça desse corpo, no entanto, como também responsável pela manutenção do bom relacionamento entre as partes. Dessa forma, baseado no providencialismo divino, regido pelos ideais de ordem e hierarquia, o império buscava mostrar-se como um corpo coeso, onde não haviam espaços para transgressões a ordem exposta. Assim, surge a Companhia de Jesus, como responsável pela propagação desse modelo organizacional nas colônias lusitanas, como veremos nas linhas subseqüentes.

A COMPANHIA DE JESUS: SURGIMENTO E CARACTERÍSTICAS IDENTITÁRIAS

Fundada no ano de 1539 por Inácio de Loyola, A Companhia de Jesus possuía como objetivo principal conter o grande crescimento do protestantismo, agregando novos membros à cristandade católica. Dessa forma, os padres jesuítas

atuavam desde confessores de reis e príncipes à professores e pregadores, tendo o papel de professor uma maior notabilidade (Arnaud de Toledo, et.al, s.d., p. 3).

Os integrantes que integraram inicialmente a Ordem eram estudantes universitários, o que nos possibilita compreender o pensamento educacional da mesma, uma vez que, a igreja passou a fazer tal exigência de escolaridade devido as críticas que a mesma sofria no século XVI, devido à falta de preparo intelectual de seu clero, (Idem, Ibidem).

A Companhia de Jesus foi a primeira a organizar um sistema operacional que não se limitou a atuar na Europa, expandindo-se pelo globo. Segundo Schmitz (1994, p. 129), “assumindo um sistema de ensino e educação sistemática, os jesuítas poderiam organizar-se melhor e atingir mais profunda e mais facilmente os diversos países e nações”.

Além dessa exigência pela formação acadêmica, o padre jesuíta deveria possuir algumas outras características que o distinguiam de outras Ordens. De acordo com o texto das constituições, realizava-se uma seleção rigorosa, na qual os candidatos que passavam a integrar a Companhia de Jesus enquadravam-se todos dentro de um mesmo padrão identitário. Antes de adentrarmos na exposição de tais características, é pertinente ressaltar que as constituições foram aprovadas pelo papa Paulo III, no ano de 1540, através da bula *Regimini militantis Ecclesiae*, elaborada com base na fundamentação das Fórmulas do próprio instituto, redigidas no ano anterior

De acordo com o próprio Loiola, a Companhia deveria ser organizada de acordo com a mesma organização social imperial lusitana, ou seja, a partir da alusão ao corpo humano, onde cada parte deveria desempenhar funções específicas, baseadas sempre nos ideais de ordem e hierarquia. Segundo Cressoni (2013, p. 108): “Todos os participantes desse corpo eram regidos pelo governo de sua cabeça, neste caso, representada pelo superior geral da Companhia”.

O texto das constituições apresenta características específicas de como deve ser o agir do integrante da Ordem, o que não quer dizer que seja uma receita de bolo, e sim, um caminho a ser trilhado pelo jesuíta.

De fato, as Constituições não são uma série de prescrições sobre o que se deve ou não fazer, mas antes descrevem uma identidade jesuíta detalhando muito precisamente o percurso que leva aquele que ‘pede para ser admitido na Companhia’, ou sua incorporação na Companhia (partes IV e V). Esse percurso corresponde à aquisição de uma identidade jesuíta; e a admissão se

faz quando o “postulante” incorporou essa identidade a ponto de formar um todo com os outros membros da Companhia (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 68).

Esse caminho a ser percorrido pelos integrantes da Companhia de Jesus, conduz a Ordem a uma identidade própria, regulamentando a atuação e a procedência de todos os seus integrantes, o que não significa dizer que todos resolviam os conflitos da mesma forma, o que exigia de cada padre a flexibilidade e adaptabilidade em seus locais de atuação.

Uma característica do ser jesuíta dizia respeito a obediência, e por assim ser, obediência ao sistema organizacional da mesma. Loiola, escrevendo aos padres da província de Gandia, no ano de 1547, os alertava acerca das ideias de ordem e hierarquia, os despertando para a necessidade de praticarem a obediência:

(...) é importante para a conservação de todo o corpo da vossa comunidade, porque nenhuma multidão pode conservar-se como um corpo sem estar unida, nem pode unir-se sem ter uma ordem, nem pode ter ordem se não tem uma cabeça, à qual os outros membros fiquem subordinados pela obediência. Assim, se desejamos que se conserve o ser da vossa comunidade, é necessário desejar tenhais a alguém que seja a vossa cabeça (C. LOYOLA, 2006, p. 142).

A ideia de obediência praticada pelos inacianos estava diretamente ligada a ideia de subordinação, ou seja, respeitando a ordem hierárquica, todo membro deveria estar sequencialmente sujeito ao seu superior.

Esta união realiza-se, sobretudo, pelo vínculo da obediência. Mantenha-se ela, portanto, sempre em seu vigor. Os que das casas são enviados fora, a trabalhar no campo do Senhor, devem, quanto possível, ser pessoas bem exercitadas na obediência. Os que têm cargos mais importantes na Companhia distingam-se dentre os outros pelo bom exemplo nesta virtude, sendo muito unidos com o seu Superior, e obedecendo-lhe com prontidão, humildade e devoção (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 188).

A subordinação, e por consequência, a obediência, eram características exigidas aos inacianos, uma vez que estes as entendiam como mecanismos de manutenção da ordem e hierarquia, o que garantia o bom funcionamento do corpo social da Ordem. Acerca disso, Loiola, escrevendo ao reitor do colégio de Gandia, no ano de 1548, explicita:

Porque, em qualquer multidão, é necessário que haja ordem, para se evitar confusão e, portanto, há-se haver grande número de Superiores particulares. É preciso também que haja entre eles ordem de proeminência e de sujeição, a fim de que a subordinação de uns mantenha a união de todos e, como fruto disso, a própria existência e o bom governo da Companhia (C. LOYOLA, 2006, p. 157).

É válido salientar que a ideia de subordinação praticada pela Ordem não diz respeito a conquista e/ou inferiorização, e sim, trata de uma tentativa de enquadramento de todos os padres pertencentes a Companhia de Jesus, dentro de um padrão identitário que os distinguiria das demais partes da igreja, além disto, buscava recolocar algum desviante dentro do mesmo padrão de atuação missionário inaciana, o que garantia a harmonia e o bom funcionamento do corpo da Ordem.

Outras características identitárias podem ser encontradas no texto das constituições, como por exemplo: A adaptabilidade, prudência, bondade, entre outras. No entanto, nos limitaremos a discutir as ideias supracitadas.

Na sequência deste texto, discorreremos acerca do Auto da Festa de São Lourenço, buscando problematizar a visão jesuítica do outro, discutindo, a partir de Hartog (1999), mecanismos de tradução do outro, que aparecem no texto de José de Anchieta.

O AUTO DA FESTA DE SÃO LOURENÇO: A ATUAÇÃO JESUÍTICA PARA A CONVERSÃO DO INDÍGENA BRASILEIRO DO SÉCULO XVI

Padre Cardoso, divide o auto em cinco atos, assim o fazendo após serem encontradas informações no caderno pessoal de Anchieta, onde o segundo ato estava numerado. O primeiro ato, escrito em Castelhana, apresenta cenas sobre o martírio de São Lourenço. No segundo ato, ocorre uma luta entre o bem e o mal. No terceiro ato, os demônios, agora presos, recebem ordem para matarem os imperadores Décio e Valeriano, algozes de São Lourenço. No quarto ato de dois novos personagens que fazem alegoria ao temor e amor de Deus. O último ato, é representado pela dança dos doze meninos, característica marcante do teatro Anchietano, (Hernandes, 2012).

O auto foi encenado buscando a salvação das almas dos indígenas, para que isso ocorresse, era necessária a comunicabilidade entre os grupos, necessitando assim, da mediação de uma das partes, que nesse caso, ficou a cargo dos missionários, tendo a religiosidade como mecanismo de interligação entre os grupos. Segundo

A problemática presente nesse encontro, está relacionada a questões antropológicas que dizem respeito as redefinições da alteridade cultural.

Para Monteiro (2006), o processo de mediação cultural no encontro em análise, se apresenta a partir da prática da catequese, tendo sempre como objetivo a compreensão traduzida do outro. O objetivo da catequese, era o de tornar o catolicismo uma religião universal. Sobre isto, Gasbarro (2006), acredita que o catolicismo não é uma religião universal, e sim, uma religião que através de sua prática catequética, onde explora as diferenças, se torna universalizante, ou seja, através da exploração das diferenças, torna-se uma prática que busca ser universal. Segundo Certeau (1982), devido a universalidade cristã, os ocidentais, pela misericórdia divina, estariam em posição superior aos habitantes do novo mundo.

A partir desta universalidade, os portugueses estariam em posição privilegiada no mundo, através da atuação tautológica, possuía uma dupla atuação, reafirmando a ideia de expansão praticada pelos europeus, preservando o seu passado, expandindo seus domínios e reafirmando as mesmas práticas e signos.

Nesse movimento de busca pela universalização, a partir da tradução do outro, Anchieta apresenta em seu auto algumas categorias discutidas por Hartog (1999). Uma destas categorias é a injunção narrativa, que no caso em estudo, aparece no fato da existência da transplantação do diabo europeu para as terras ameríndias, representado no auto por Guaixará, rei dos demônios e seus criados. Este mesmo mecanismo de tradução, em determinado momento do auto, coloca o índio como ser errante e o missionário como portador da verdade absoluta.

Outro mecanismo de tradução discutido por Hartog (1999), é a inversão, onde são apresentadas características de dois personagens, no caso em estudo, o indígena e o missionário jesuíta, os colocando como inversos, sendo que, o segundo seria o responsável pela tradução do primeiro.

Em diversos momentos do texto esta inversão está presente. No segundo ato Anchieta apresenta a fala de Saravaia, fazendo o movimento de inversão em um outro ato, onde este mesmo demônio apresenta característica do missionário:

Fui. Já estão comemorando os índios nossa vitória.
Alegra-te!
Transbordava o cauim, o prazer regurgitava.
E a beber, as igaçabas esgotam até o fim (ANCHIETA, 1973, p.p 12-13).

As características do primeiro grupo são expostas no trecho acima, e em um outro momento, são apresentadas características inversas a esta:

[...]Lourenço, jamais vencido, e São Sebastião flecheiro.
 Estes santos, em verdade, das almas se compadecem aparando-as,
 desvanecem (Ó armas da caridade!)
 Do vício que as envilece.
 Quando o demônio ameaçar vossas almas, vós vereis
 com que força hão de zelar. Santos e índios sereis pessoas de um mesmo lar.
 Tentai
 velhos vícios extirpar, e as maldades cá da terra evitai, bebida e guerra,
 adultério, repudiái tudo o que o instinto encerra.
 Amái vosso Criador cuja lei pura e isenta São Lourenço representa.
 Engrandecei ao Senhor que de bens vos acrescenta. Este mesmo São
 Lourenço que aqui foi queimado vivo pelos maus, feito cativo, e ao martírio
 foi infenso, sendo o feliz redivivo.
 Fazei-vos amar por ele, e amái-o quanto puderdes, que em sua lei nada se
 perde.
 E confiando mais nele, mais o céu se vos concede. Vinde à direita celestial de
 Deus Pai, ireis gozar junto aos que bem vão guardar no coração que é leal, e
 aos pés de Deus repousar[...] (ANCHIETA, 1973, p.p. 25- 26).

No trecho supracitado, podemos perceber o processo de inversão, utilizado por Anchieta, no processo de busca pela salvação da alma indígena. Hartog (1999), apresenta ainda outros mecanismos de tradução do outro que ainda estão em processo de análise, e poderão aparecer ou não nesta discussão conforme os desdobramentos desta pesquisa.

CONSIDERAÇÕES

A Companhia de Jesus, pautada no imaginário de que o catolicismo é a única religião verdadeira, e por assim ser, que deve ser universal, espalhou-se pelo mundo levando as boas novas da salvação. No século XVI, ao encontrar-se com os indígenas em terras brasileiras, os processos de missionação sofreram algumas adaptações, como por exemplo, a utilização do teatro, por José de Anchieta e outros padres pertencentes a Ordem. Nesse encontro, podemos destacar, a partir das discussões propostas neste texto, tendo Hartog (1999) como principal fonte teórica, aspectos intrínsecos da alteridade jesuítica, que busca, a partir do movimento de tradução do outro, a salvação da alma destes.

A partir de movimentos de comparação, inversão, injunção narrativa, discutidos neste trabalho, Anchieta, no auto da Festa de São Lourenço, buscava provocar em seus espectadores, o que Hartog (1999) convencionou chamar de desvio sistemático. Para o autor, esse desvio proporcionaria ao outro, encontrar-se com o seu homólogo no mundo europeu. Dito de outra maneira, o desvio sistemático produz o que

o missionário chamaria de conversão, provocando uma mudança de rumo na vida dos espectadores do teatro Anchietano, ou seja, o desvio faria com que os indígenas deixassem de ser o que eram, e se tornassem um reflexo de seu evangelizador. O apóstolo Paulo, chamaria este processo de nascer de novo.

Por fim, o encontro cultural entre estes dois grupos, nos leva a concluir que tratava-se, na verdade, de uma busca do missionário pela salvação de sua própria alma, uma vez que, como afirma o próprio Hartog (1999), esse processo de tradução do outro, busca, a partir dos processos de mediação, a salvação, não apenas deste outro, mas, a sua também, logo, caracteriza-se como uma mediação do outro, para si próprio.

REFERÊNCIAS

- ALDAMA, Antonio M. de. The formula of the Institute: Notes for a commentary. Trad. Ignacio Echániz. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1990.
- ANCHIETA, José de. Auto representado na Festa de São Lourenço, Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro - Ministério da Educação e Cultura, 1973.
- BARTHES, Roland. O prazer do texto. Trad. J. Guinsburg. 5ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- BARTHES, Roland. Sade, Fourier, Loyola. Trad. Mário Laranjeira, São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BAILLY, Anatole; BRÉAL, Michel. Dictionnaire étymologique latin. Paris: Librairie Hachette et Cia., 1885. Disponível em: <http://archive.org/stream/dictionnaireetym00bailgoog#page/n6/mode/2up>; Acesso em 02 de out. 2018.
- Cartas Jesuíticas (1549-1594). Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988. 3 v.
- Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil. LEITE, Serafim. S.J. (Org.). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-58. 3 v.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil: 1580-1620. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006.
- CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares [1540]. São Paulo: Edições Loyola, 2004. Constituciones do Arcebispado de Goa, aprovadas pello primeiro cõcilio provincial. Goa: João de Endem, 1568 (fac-símile da Biblioteca da Universidade Nacional de Portugal).
- CRESSONI, F. E. Educação de escravos africanos: uma leitura de Vieira. Programa de pós-graduação em educação. Faculdade de ciências humanas. Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba. São Paulo. 2008.
- _____. A demonização da alma indígena. Jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz. 2013. 165 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Franca, SP.

- FURLAN & TOLEDO. O teatro de José de Anchieta: uma análise por temas. Universidade Estadual de Maringá. Maringá. 2013.
- Fórmulas do Instituto [1539]. In: Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 29-36.
- GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67- 109.
- HARTOG, François. O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- HERNANDES, Paulo Romualdo. Os exercícios espirituais e o teatro. In: PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo de (Orgs.). Educação, história e cultura no Brasil Colônia. São Paulo: Arké, 2007, pp. 59-72.
- Hernandes, Paulo Romoaldo. JOSÉ DE ANCHIETA, O TEATRO E A EDUCAÇÃO DOS MOÇOS DO COLÉGIO DE JESUS NA BAHIA DO SÉCULO XVI. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n.47, p.24-42 Set.2012 - ISSN: 1676-2584 24
- LOYOLA, Inácio de. Cartas [1526-56]. COELHO, António José (Org.). Braga: Editorial A.O., 2006.
- MATTOSO, José. A escrita da história. Teorias e métodos. Lisboa: Estampa, 1997.
- MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. pp. 31-66.
- WALSH, Caterine. Interculturalidade crítica e educação intercultural. Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. La Paz, 2009.
- XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. A representação da sociedade e do poder. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807). IV Vol. MATTOSO, José (Dir.). Lisboa: Estampa, 1993. pp. 121-51.