

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
Instituto de Letras  
Departamento de Teoria Literária e Literatura  
Programa de Pós-graduação em Literatura

Alegoria, evangelização e massacre indígena:  
uma análise de *Auto de São Lourenço*, de José de  
Anchieta

Ana Clara de Oliveira

BRASÍLIA  
2022

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
Instituto de Letras  
Departamento de Teoria Literária e Literatura  
Programa de Pós-graduação em Literatura

A literatura religiosa e o massacre indígena: uma  
análise de *Auto de São Lourenço*, de José de Anchieta

Ana Clara de Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-graduação em Literatura, do Departamento de  
Teoria Literária e Literatura da Universidade de  
Brasília para obtenção do título de Mestre em  
Letras.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Mandagará Ribeiro

BRASÍLIA  
2022

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

de Oliveira, Ana Clara	
dA366um	Alegoria, evangelização e massacre indígena: uma análise
a	de Auto de São Lourenço, de José de Anchieta / Ana Clara de
análise	Oliveira; orientador Pedro Mandagará. -- Brasília, 2022.
de	127 p.
Auto	
de São	
Lourenço	Dissertação (Mestrado em Literatura) -- Universidade de
, de	Brasília, 2022.
José	
de	
Anchiet	1. José de Anchieta. 2. Alegoria. 3. Evangelização. I.
aa	Mandagará, Pedro , orient. II. Título.

## RESUMO

Esta dissertação propõe-se a analisar, de forma crítica e contextual, o "Auto de São Lourenço", do jesuíta padre José de Anchieta, considerando a relevância sociocultural que a Igreja Católica possuía na época e o seu papel na tentativa de ocidentalizar os povos das novas terras descobertas. Nesta perspectiva, retoma características artísticas da época, assim como a função colonizadora dos Inacianos, para uma observação detida dos padrões observados no texto e os seus significados práticos na tentativa de aculturação dos indígenas brasileiros. Além disso, analisa-se também a possível recepção dos conceitos anteriormente desconhecidos pelos autóctones, como o de "pecado", por exemplo", a fim de identificar o processo de sincretismo religioso ocorrido na época com a finalidade de aculturação. Tal interpretação textual foi realizada principalmente com a utilização do "close reading", como forma de uma maior precisão micro textual, e análises bibliográficas, tanto contemporâneas ao padre, quanto modernas.

**PALAVRAS-CHAVE:** José de Anchieta, Igreja Católica, Auto de São Lourenço, cultura, indígenas, catequização.

## ABSTRACT

This dissertation analyses critically and contextually the work of the priest José de Anchieta 'O Auto de São Lourenço', considering the sociocultural relevance of the Catholic Church at that time and its role in the attempt to westernize the native people from the new discovered land. Under this perspective, this work resumes artistic characteristics of that time, as well as the colonizing role of the Ignatians, into a reflection on the patterns that can be observed in the priest's text and its practical meanings to the attempt of acculturation of the Brazilian Indigenous. Besides, it also analyses the possible reception of concepts previously unknown by the natives (e. g., 'sin'), to identify the process of religious syncretism that happened at that moment. The textual interpretation on this work was done mainly using 'close reading', to have a more precise micro-textual outlook, and analysis of contemporary to the priest and modern bibliographies.

**KEYWORDS:** José de Anchieta, Catholic Church, Auto de São Lourenço, culture, indigenes, catechization.

## SUMÁRIO

Introdução .....	6
1. Contexto histórico e social do início da colonização brasileira .....	13
1.1 A intervenção da Igreja Católica .....	13
1.1.2 Ordem social estabelecida pela Igreja .....	16
1.2 Companhia de Jesus .....	18
1.2.1 Jesuítas no Brasil .....	20
1.2.2 Contato entre jesuítas e indígenas .....	24
1.2.3 Aldeamentos e missões Jesuíticas .....	31
1.2.4 A retórica Jesuítica .....	33
1.3 Confederação dos Tamoios .....	36
1.4 Pe. José de Anchieta .....	39
1.4.1 Criação poética de Anchieta .....	40
2. O Auto de São Lourenço .....	47
2.1 Metodologia de análise .....	47
2.2 O martírio de São Lourenço .....	47
2.3 A personificação do mal .....	50
2.4 O castigo e a antropofagia .....	92
2.5 Alegorias Máximas .....	102
2.6 Democratização da procissão .....	107
3. Conclusão .....	110
Bibliografia .....	122

## Introdução

José de Anchieta, jesuíta e catequizador, escreveu textos em diversas línguas e gêneros para atuar na colonização Brasileira por meio da tentativa de aculturação dos povos indígenas, que, na época, deveriam ser catequizados para auxiliarem no processo colonizador. Apesar de os críticos e estudiosos da modernidade e contemporaneidade, na maior parte das vezes, não negarem a qualidade de escrita, muito discutem a respeito da primogenitura do padre: Anchieta teria sido, ou não, o primeiro poeta brasileiro? Para responderem tal pergunta, os estudiosos levantam debates como língua, nacionalidade, intencionalidade e, até mesmo, qualidade. Porém, com um levantamento detido, é possível perceber que ainda não há um consenso sobre isso.

Šárka Grauová, em seu artigo “Os mesmos e os Outros de José de Anchieta”, faz um importante levantamento sobre os diferentes recortes possíveis ao se analisar a poética do padre:

Anchieta é ainda hoje em dia fragmentado em imagens contraditórias, quando não mutuamente excludentes. Quem quiser se aventurar a discorrer sobre o “canarinho de Coimbra” deve primeiro declarar de qual dos Anchietas pretende falar, pois há vários: um Anchieta histórico, de acesso difícil; um Anchieta patriarca mítico – fundador de São Paulo, fundador da literatura brasileira, fundador de uma nação cristã; um Anchieta católico e conservador, emblema da missão histórica dos católicos europeus de implantar a civilização no Novo Mundo; um Anchieta criador de uma estratégia de aculturação precursora dos métodos de evangelização modernos; um Anchieta bode expiatório carregado de todos os males da colonização e outros mais. (GRAUOVÁ, p. 1-2)

Nesse sentido, diversos importantes nomes da crítica literária brasileira se colocaram a respeito da participação do padre. Sílvio Romero, em sua *História da Literatura Brasileira* (1902), defende veementemente Anchieta como jesuíta e pessoa. Ele, inicialmente, condena os outros críticos que não o consideraram, dizendo: “A crítica mesquinha, que tem presidido a organização de nossas crônicas literárias, o tem excluído do seu quadro.” Continua com a sua postura afirmando que “Anchieta é geralmente considerado um português, um estrangeiro, de certa

influência religiosa, e nada mais. Na história civil ele aparece mais ou menos, conforme a maior ou menor dose de carolice do escritor." (ROMERO, 1902, p. 118).<sup>1</sup>

Para o crítico, porém, Anchieta não era um estrangeiro sem importância na literatura, pelo contrário: "Anchieta foi um insular, um quase indígena das Canárias, um apaixonado, um histérico, que, até certo ponto, se abasileirou.". Continua a sua defesa ao padre afirmando que tinha "Alma arrebatada e poética, ele não era homem de recuar; encarava o seu ideal com entusiasmo. [...] foi o mais perfeito modelo do jesuíta no bom sentido da palavra." (ROMERO, 1902, p. 118).

A parte central de sua defesa, da qual uma boa quantidade de críticos que viriam posteriormente discordaria, e contra a qual este trabalho discorrerá, é a de que "Um dia partiu para o Brasil e fez-se um dos nossos, isto é, um amigo desta terra, um devotado aos selvagens, um agente, um factor de nossa civilização." (ROMERO, 1902, p. 118).

É importante salientar, porém, que Romero não o via como um poeta original. Apesar de engrandecer os seus atos pessoais em nome da Companhia de Jesus, sobre a sua criação diz que "não se tem a colher ideias novas, princípios originais por ela espalhados. Foi um missionário, e nada mais; foi um jesuíta, e um filho de Loyola não tem, não pode ter ideias suas; é um ente que se anula para melhor devotar-se." (ROMERO, 1902, p. 119). Ainda assim, não deixa de considerar a sua lírica, apesar de não o reputar como escritor. Em suas palavras, "Anchieta não foi propriamente um escritor; em seu temperamento nervoso, posto que bondoso e meigo, predominava a vontade; era um homem de ação." (ROMERO, 1902, p. 120).

Ainda que negando a criação original e a escrita poética anchietana como digna de classificação, ele a considera como a primeira expressão brasileira. Isso é subentendido quando diz "um homem [Bento Teixeira], que é, depois de José de Anchieta, o mais antigo poeta brasileiro" (ROMERO, 1902, p. 130). Percebe-se, aqui, uma certa contradição. Para o crítico, portanto, Anchieta não seria um escritor, mas, ao mesmo tempo, não deixaria de ser o primeiro poeta brasileiro.

Além de Romero, porém com menos ambivalência, Massaud Moisés também defende a primogenitura de Anchieta. Para ele,

José de Anchieta, mais do que qualquer outro jesuíta do tempo e dos séculos XVII e XVI, foi senhor de autêntica vocação literária. Além disso, sua atividade intelectual, embora mesclada à catequese e ao ensino

---

<sup>1</sup> Para melhor compreensão do texto, a grafia das citações foram atualizadas.



religioso, ostenta o mérito de ser pioneira no alvorecer do Brasil-Colônia. Suas obras poéticas, teatrais e em prosa, denotam sempre talento estético, cujo despertar a tarefa missionária não abafou, antes, permitiu e estimulou. Por isso, tornaram-se as primeiras, historicamente, com genuíno, ainda que relativo, interesse literário. (MOISÉS, 1983, p. 34)

Apesar de, nesta parte, não ficar explícito que a “atividade intelectual” é a produção artística, posteriormente o crítico comenta que os poemas em português devem ser considerados representantes de nossa literatura, mesmo apontando que os escritos em espanhol, língua natural do padre, tenham mais força artística.

Afrânio Coutinho, em *A literatura no Brasil*, também defendeu o mesmo ponto de partida da produção brasileira. Segundo ele, “a literatura brasileira começou no século XVI, pela voz barroca dos jesuítas, em primeira linha, Anchieta, que deve ser considerado seu fundador.” (COUTINHO, 2003, P. 110). Para o autor, questões que foram levantadas por outros críticos (como a questão da língua, a natureza das produções ou mesmo a originalidade e autoria) ficam em segundo plano porque, para ele, o simples fato de a obra ter sido escrita no Brasil já dá a ela caráter de literatura nacional.

O livro José de Anchieta, um compêndio das obras do padre organizado por Eduardo Portella, contém uma apresentação, feita por Portella, que também coloca Anchieta como o primeiro poeta brasileiro. O título, na verdade, é justamente este: “Anchieta, o primeiro poeta brasileiro”. Feita a afirmação, porém, não é apenas sobre isso que o organizador se debruça. Para ele, Anchieta representa, principalmente, o primeiro poeta de sentimento nativista do Brasil. O sentimento que o regia ao escrever suas obras e os seus objetivos, sobretudo, eclipsaram a sua preocupação estética, o que teria feito com que muitos autores, segundo Portella, não considerassem as suas produções como literatura. Sobre isso, fala:

Daí que, frequentemente, a amplitude da dimensão social de sua obra chegue a sobrepor-se ao seu próprio merecimento estético. E é exatamente esse conflito que faz de José de Anchieta um poeta desigual, porque falho de unidade, oscilante entre dois comportamentos. Opondo, por conseguinte, ao mérito estético a importância social ou histórica. E numa obra naturalmente ampla e multiforme. (PORTELLA, 2005, p. 5)

Outro autor defensor da tese de que Anchieta foi o primeiro poeta brasileiro foi Walmir Ayala, organizador e tradutor da edição da Ediouro do *Auto de São Lourenço*. As primeiras linhas escritas no livro são as seguintes: “Bastaria uma

leitura deste auto de José de Anchieta para se chegar à conclusão de ter sido este jesuíta o primeiro poeta brasileiro e nitidamente de caráter nacional.” (AYALA, 1997, p. 7). Posteriormente, o tradutor comenta, sobre a nacionalidade anchietana, que o padre é “mais nacional, sem dúvida, do que a maioria da versalhada parnasiana; ou toda a transparência lunar, por vezes magnífica, do simbolismo. Bem mais visceralmente nacional mesmo, do que grande parte da área modernista.” (AYALA, 1997, p. 25)

José Veríssimo, em *História da Literatura Brasileira* (1916), assim como Romero (porém em menor proporção), também saúda Anchieta, dizendo que é uma “figura tão verdadeiramente venerável” (VERÍSSIMO, 1916, p. 22). Ele reconhece a capacidade linguística e poética do padre, mas não o considera como o primeiro poeta brasileiro. Para ele, como uma boa parte das obras não foi escrita em português, é difícil dar a ele esta classificação, já que sua literatura, de antemão, não poderia ser considerada nem portuguesa nem brasileira. Sendo assim, apesar de serem boas obras, “ São tanto literatura como os diversos catecismos bilíngües escritos no período colonial.” (VERÍSSIMO, 1916, p. 23)

Maria de Fátima Medeiros Barbosa, em sua dissertação *Pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta (1534 - 1597)*, ganhadora do prêmio Bellarmino no ano acadêmico de 2004/2005, tem o prólogo escrito por um pastor, em memória do próprio Anchieta, em que diz que o padre “inaugura a rica literatura do Brasil, especialmente quando desenvolve seu estro poético e dramático em seus Autos sacramentais, típicos da tradição ibérica [...]” (BARBOSA, 2005, p. 6). A própria elaboração da primogenitura do jesuíta, em se tratando de literatura brasileira, parece dúbia: no caso, ele seria o ponto inaugural dessa arte no Brasil, mesmo escrevendo sob moldes ibéricos e, como ainda será detalhado, medieval. Apesar dessa desconexão baseada em uma prerrogativa que já foi muito debatida sobre o que definiria uma literatura nacional, o padre, no prólogo, continua a pontuar questões agora bastante importantes da obra anchietana e seus objetivos, dizendo que a criação artística era: “ambientada na espiritualidade do discernimento inaciano: virtudes e vícios, personagens angélicos e diabos, conflito de valores e tentações da Cristandade tropical”. (BARBOSA, 2005, p.6).

Nesta última colocação, há a liberação de uma outra ponta solta: a questão do “discernimento inaciano”. Colocado desta forma, e entendendo a pedagogia

jesuítica baseada na *Ratio Studiorum*, a poética perde a sua função inexoravelmente artística e passa a exercer uma função veementemente didática, seguindo um molde bastante rigoroso pré-elaborado por toda uma companhia religiosa. Desta forma, o caráter original, que poderia, talvez, ser esperado do fundador da literatura brasileira, se perde, assim como a sua nacionalização. Portanto, não sobra caráter ou objetivo genuinamente brasileiro, ou mesmo contemporâneo à época: Anchieta era espanhol, escrevendo em nome de uma companhia católica portuguesa, para uma Coroa Ibérica, com o objetivo de catequizar indígenas de uma terra distante, porém em moldes medievais utilizados dezenas de anos antes para uma população europeia extremamente temerosa dos episódios terríveis que aconteciam em seus tempos. Portanto, não há Brasil, Idade Moderna, função poética ou originalidade. Não há, na verdade, nem mesmo uma língua que o padre poderia seguir para guiar os seus escritos.

Nelson Werneck Sodré, em *História da Literatura Brasileira* (1995), explana a questão linguística. Sodré faz uma crítica bastante severa à tradição literária que enquadra autores e obras em seu certame utilizando como medida apenas a língua. Sobre essas obras, fala que “Nem a intenção, nem a arte, nem o engenho, lhes permitiriam, sobre qualquer pretexto, esse gratuito passado, que lhes tem sido concedido, sem maior exame.” (SODRÉ, 1995, p. 80) Portanto, mesmo levando em conta a qualidade literária natural do padre, também o não considera como o nosso primeiro poeta. Para o crítico, não se poderia considerar isto porque, além de a autoria de todos os textos não ter sido ainda confirmada, não havia ainda uma nação Brasil, da qual o padre poderia ser o primeiro representante literário. Sendo assim, expõe:

Aceitar, sem mais discussão, como literatura, e como literatura brasileira, aquelas produções de autoria incerta, a maior parte das quais constituíam simples paráfrase que se destinavam a complementar e facilitar a conversão do gentio e que, por isso, se adaptavam a muito do que eles conheciam e entendiam, parece subordinação a um critério elástico demais e vazio de exigências. O simples problema da língua demonstra a precariedade de razão nos que se preocupam em incorporar autores e criações à nossa literatura. Os dramas eram bilíngues, ou mesmo trilingues, e não tinham outros laços com a terra e com a gente senão aquelas alterações formais que possibilitavam o seu entendimento pelos índios. (SODRÉ, 1995, p. 81)

Alcmeno Bastos, em *O índio antes do Indianismo* (2011), discorre sobre o polêmico papel que Anchieta exerceu na literatura brasileira, começando uma discussão um pouco mais política do papel social que a participação do padre pode ter tido tanto no âmbito literário quanto cultural. O crítico pontua aspectos relevantes tanto do lado de quem o considera o primeiro poeta de nossa literatura quando do lado contrário, ressaltando que Anchieta não era português - o que gera uma estranha relação com a literatura nacional - e que, muitas vezes, escrevia em espanhol, latim e, até mesmo, tupi. A isso, os defensores da elementar participação primogênita do poeta apontam a naturalidade da utilização multilingual, já que, na época, ainda não havia se instaurado definitivamente uma língua padrão no território. Fazendo essa discussão, Bastos levanta o questionamento: “se o Brasil daquele tempo não tinha ainda ‘uma língua literária própria’, pode-se falar com propriedade de uma literatura brasileira da qual Anchieta fosse o incontestado iniciador?” (BASTOS, 2011, p. 52).

Porém, considerando tais pontos e, principalmente, o indianismo pouco louvável realizado pelo padre, Bastos conclui que Anchieta não foi, nem poderia ser, o primeiro poeta Indianista do Brasil. Agora, como crítica específica à produção artística anchietana, Macenas Dourado traz: “Elogiar os poemas de Anchieta como de bom quilate é confundir a reverência religiosa, que devemos às intenções piedosas, com a real apreciação estética que devemos às obras de arte.” (DOURADO, s.d., p. 15 *apud* BASTOS, 2011, p. 52)

Diferentemente de Macenas Dourado, que não conceitua Anchieta como um poeta relevante para a literatura, e Alcmeno Bastos, que nega o possível exórdio do Indianismo das obras do padre, Bosi classifica o jesuíta, analisando os seus poemas, como um poeta que “molda-se na tradição medieval espanhola e portuguesa” e que “traduz a sua visão de mundo ainda alheia ao Renascimento, e, portanto, arredia em relação aos bens terrenos.” (BOSI, 2017, p. 20). Com relação aos autos, Bosi indica que não há uma “autonomia estética: são obra pedagógica”. (BOSI, 2017, p. 22). Neste sentido, salienta a aparente imutabilidade de personagens e, por vezes, enredo: no geral, há o emprego de figuras de Anjos ou Santos e demônios, colocando em voga sempre a dicotomia do bem e mal, nas quais os cristãos se encaixam, “daí, o seu realismo, que à primeira vista parece direto e óbvio, ser, no fundo, alegoria.” (BOSI, 2017, p. 23).

Em *História concisa da literatura brasileira* (2017) foi citado o poder alegórico e dual dos autos anchietanos. Em *Dialética da colonização* (2009)<sup>2</sup>, Bosi discorre sobre os perigos culturais e danos pessoais causados pela utilização de tal meio de colonização, em especial a aculturação e sincretismo religioso permitido pela situação colonial do território brasileiro. Desta forma, elabora eloquentemente as consequências da doutrinação cristã - fundamentada principalmente no medo e na receptividade dos povos, na época.

Percebe-se, portanto, que muito se foi dito a respeito da obra de Anchieta e a sua participação (ou não) na literatura brasileira. Há um ponto, porém, que dificilmente seria refutado pelos críticos: a tendência pedagógica de seus escritos e a sua importância para o início de um projeto educador do Brasil colônia. Mesmo que com motivações torpes e um resultado negativo, que gerou a morte de milhares de indígenas, com ele começa a educação em molde europeu no Brasil.

Logo, para compreender a empreitada didática do jesuíta e os conflitos culturais ocorridos no início da colonização, o seu texto, *Auto de São Lourenço*, será detidamente analisado. Para isso, no primeiro capítulo, é apresentado o contexto do momento, principalmente referente ao relacionamento da Igreja Católica com a Coroa Ibérica, aos jesuítas - importantes figuras para a colonização do Brasil - e aos combates e enfrentamentos ocorridos no território brasileiro, bem como também será levantada a questão indígena. No segundo capítulo, será trabalhado o auto em si, com interpretação e levantamento de diversas áreas, como sociologia, antropologia, psicanálise e pedagogia. Dessa forma, será possível entender, por meio do texto e seu significado, a intenção catequética do padre e a problemática da recepção.

---

<sup>2</sup> É importante pontuar que a primeira edição de *História Concisa da Literatura Brasileira* é anterior à *Dialética da Colonização*. Enquanto a primeira é de 1970, a da segunda é de 1992.

## 1. Contexto histórico e social do início da colonização brasileira.

### 1.1 A intervenção da Igreja Católica

O início do século XVI foi um momento importante para a mudança de valores e concepções de toda uma sociedade. O avanço científico, a descoberta de novas terras, o contato com novas culturas e a nova fonte de enriquecimento impactaram a forma de os europeus verem e sentirem o espaço no qual estavam inseridos: “Nessa época, os dogmas religiosos eram a fundamentação da forma como os europeus viam e liam o mundo: tudo se iniciava e se finalizava com algum tipo de construto cristão” (SABEH, 2019, p.21).

Sobre isso, também, ainda recaíram as influências de uma nova religião, o protestantismo, que estava cada vez se expandindo mais. Pensar nesse período, portanto, é avaliar o comportamento da instituição mais poderosa da Europa: a Igreja Católica. No século anterior, ela cada vez mais perdia espaço, principalmente por causa do protestantismo e do avanço científico, o qual constantemente provava pontos contrários aos da fé defendida pelo catolicismo. Por isso, nessa virada de século, a Igreja precisou se reinventar, tanto para incorporar os possíveis novos fiéis de além mar, quanto para satisfazer os antigos fiéis, com sua fé constantemente abalada pelas novidades da Idade Moderna.

Os dogmas católicos, consistentemente inseridos na sociedade ocidental pela Igreja durante toda a Idade Média, “também dava ao europeu a ferramenta a ser utilizada para a modificação de seu espaço e de seu tempo: a evangelização” (SABEH, 2019, p. 21). Com isso,

Por acreditarem ser um povo eleito, os portugueses entendiam que a conquista de novas terras não podia estar dissociada daquilo que estava previsto nas Sagradas Escrituras: de um lado, o combate aos infiéis (judeus e muçulmanos); de outro, a conversão dos povos de além-mar que não conheciam a fé de Cristo. Assim, do mesmo modo que a expansão ultramarina consolidava como profético o livro *Gênesis*, que dizia que cedo ou tarde todos os povos da Terra conheceriam a fé cristã, também retomava a evangelização como obra fundamental dos cristãos devotos. (SABEH, 2019, p. 59)

Com tamanha crença de ser o povo escolhido, os portugueses se asseguraram da narrativa religiosa, somada ao incentivo da Coroa, para explorarem cada vez mais outras culturas. Assim,

O encontro de povos que não conheciam a fé de Cristo era interpretado como reencontro com as regiões que Deus havia criado e que haviam se afastado da “civilização”. As missões quinhentistas e seiscentistas, nesse sentido, representavam um ambicioso projeto de devolução, ao Reino de Cristo, daqueles que Ele mesmo havia criado [...] (SABEH, 2019, p. 21)

Se não bastassem todos esses preceitos de motivos nobres aplicados pela Igreja com a finalidade de colonizar e evangelizar, ainda havia as imposições de condutas morais por parte do Santo Ofício, já que

Pretendiam refazer o orbe em missão salvadora, cumprindo a tarefa suprema do homem branco, para isso destinado por Deus: juntar todos os homens numa só cristandade, lamentavelmente dividida em duas caras, a católica e a protestante. (RIBEIRO, 2006, p.35)

Nesse período de revanchismo religioso, o Santo Ofício voltou em peso para solucionar os problemas relacionados aos hereges. A expansão, portanto, não era apenas uma questão salvacionista, era também uma corrida de quem (católicos ou protestantes) conseguiria evangelizar mais.

### 1.1.1 Expansão Religiosa

Sabe-se que a vinda dos Jesuítas para o Brasil foi um movimento da Igreja Católica na tentativa de expandir e retomar a grande influência que exercia antes, na Idade Média, quando dominava cultural e politicamente grande parte da Europa Ocidental. Dessa forma,

[...] a colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória: ela é a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório. (BOSI, 2009, p.13)

A Igreja, revestida pela máscara da “civilização” e da “salvação de almas”, conseguiu temporariamente suprir sua carência de fiéis e redefinir sua credibilidade. O que não consideraram, na época, foi a quantidade de recursos e, principalmente, de vidas que seriam dispensadas nessa emboscada.

A mensagem cristã de base, pela qual todos os homens são chamados filhos do mesmo Deus, logo irmãos, contraria, em tese, as pseudo-razões do particularismo colonial: este fabrica uma linguagem utilitária, fatalista, no limite racista, cujos argumentos interesseiros calçam o discurso opressor. (BOSI, 2009, p.36)

Esse tipo de discurso foi largamente utilizado em especial até a expulsão dos jesuítas, porém era organizado de forma a justificar, principalmente em nome dos bons costumes, da salvação de almas e da organização nacional portuguesa.

A estrutura organizacional que unia Portugal e Igreja Católica foi solidificada por volta do século XII, quando, com as cruzadas e a expulsão dos mulçumanos, o governador do condado portugalense, Afonso Henriques, estabeleceu uma relação política com a Igreja Católica. Logo, Portugal já nasceu intrinsecamente religioso. Com essa união, também houve o compromisso de que, com as novas bulas, Portugal e Igreja se espalhariam juntos, com apoio mútuo, principalmente na expansão marítima. Dessa forma, “à medida que os portugueses revelavam um novo mundo à Europa, a Santa Sé estreitava ainda mais sua relação com a Coroa.” (SABEH, 2019, p. 44)

Sobre isso, é relevante analisar a expressão desse fenômeno percebida, também, pela literatura, especificamente na Carta de Pero Vaz de Caminha, por exemplo, em que é possível observar traços dessa união: “dar-se-á nela tudo, [...] porém o melhor fruto que dela se pode tirar [...] será salvar [sua] gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar.” (Caminha, 2019. p. 1-14). Além disso, as bulas recebidas pelo Rei Afonso V, um pouco mais de 300 anos depois de D. Afonso Henriques travar a parceria com a Igreja, também demonstram o fato, ambas apontadas em *Colonização Salvífica* (2019):

- 1) Bula *Romanus Pontifex* (1455): “reconhecia as conquistas de Portugal sobre os mulçumanos e conferia seu direito de reivindicar outras regiões devido à natureza apostólica do empreendimento.” (SABEH, 2019, p. 44)
- 2) Bula *Inter Coetera* (1456): “além de reiterar os privilégios já adquiridos, concedeu a jurisdição eclesiástica [...] sobre as terras conquistadas.” (SABEH, 2019, p.44)

Um pouco mais de meio século depois, a união entre as duas potências continuou a se estreitar, especialmente com a criação da Companhia de Jesus, o que é perceptível no fato de que o monarca D. João III



[...] confiscou bens de outras ordens religiosas e os transferiu para os inacianos, e ainda lhes concedeu isenção de impostos no comércio que praticavam para a manutenção de suas missões. Além disso, D. João criou condições para que os jesuítas inserissem-se no campo educacional lusitano. Nas universidades, os padres faziam com que a escolástica restringisse o pensamento científico à ciência náutica e domesticasse a mentalidade humanista corrente na Europa para justificar o programa político-religioso da Coroa; e nos colégios da Companhia de Jesus eram preparados os missionários que atuavam nas atividades apostólicas do reino e no além-mar. (SABEH, 2019, p. 84)

Dessa forma, percebe-se que diversas bulas e falas de papas e de reis sacramentavam o poder que os missionários possuíam de fazer o que fosse necessário para trazer os indígenas para o catolicismo. “Quase todas as ordens religiosas aceitaram, sem resistência, o papel de amansadores de índios para a sua incorporação na força de trabalho ou nas expedições armadas da colônia.” (RIBEIRO, 2006, p.49)

### 1.1.2 Ordem social estabelecida pela Igreja

A união estabelecida entre a coroa portuguesa e a Igreja Católica rendeu às duas instituições diversos benefícios. À primeira foi definido o dever de explorar as novas terras em nome da civilização europeia, enquanto à segunda coube espalhar a religião e salvar as almas dos hereges a serem encontrados pelo caminho. Foi, pois, uma expansão revestida de bem, mas que, no final, possuía apenas um objetivo para as duas partes: obter lucro. A esse respeito trataram Ricardo M. Valle e Clara C. Souza Santos na introdução de *História da província Santa Cruz*:

Especificamente a empresa marítima lusitana pode ser entendida a partir de uma união indissolúvel da Cruz e da Coroa, amplamente definida como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões civis e eclesiásticas católicas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil. (VALLE; SANTOS, 2008, p.31)

Portugal, possuindo o dever para com a Igreja de explorar as novas terras após a bênção do papa, se via no direito de agir soberanamente em todos os critérios. Esse fato pode ser observado na literatura da época (que apresentava, na maior parte das vezes, o indígena como um selvagem irrefreável). Ele legitimou atos

de barbárie em nome de Deus e da Coroa e justificou toda uma colonização exploratória - em que eram vasculhadas a fauna, a flora e, especialmente, os seres humanos nativos. Isso se deveu porque

A cristianização dos grupos indígenas contrários à presença do colonizador era tida como uma condição *sine qua non* do desenvolvimento material de diversas regiões da colônia. Mais do que premissa de ação exploratória, porém, a atividade missionária apresentou um imenso potencial de transformação de estruturas sociais e culturais justamente por ter sido respaldada pelas Coroas Ibéricas. (SABEH, 2019, p. 24)

Na mentalidade dos católicos da época, era muito comum acreditar que as graças ocorridas na vida eram presentes divinos como resposta ao “bom” comportamento religioso. Dessa forma, os privilegiados seriam aqueles contemplados por Deus com muita riqueza - não coincidentemente aqueles que chefiavam ou financiavam o processo colonial - e, por isso, possuíam uma legalidade social para agirem da forma que bem entendessem, já que sua riqueza e prosperidade seriam provas de que Deus estava a seu favor. Os outros, por sua vez, eram penalizados com a sina da inferioridade e servidão, devendo obedecer àqueles agraciados com a tarefa de “melhorar” o mundo (RIBEIRO, 2006, p.22).

Esse tipo de pensamento era muito difundido, também, com relação a batalhas travadas nesse período - que não foram poucas, já que, muitas vezes, o território precisou ser disputado. A respeito da batalha entre Portugal e Holanda em território baiano, por exemplo, Luiz Antonio Sabeh afirma:

[...] essa história condensa o conjunto de crenças com as quais os colonizadores tentavam organizar a realidade em que viviam: para um católico devoto, a investida de um inimigo de sua fé e do seu rei era interpretada como um castigo divino pelos pecados não confessados. Em contrapartida, a vitória sobre eles era lida como resultante da ação de homens verdadeiramente cristãos e de suas “flechas guiadas pela razão”, o que demonstrava a importância dos inácianos na sociedade colonial e da atividade que realizavam: a conversão religiosa era capaz de salvar almas e, ao mesmo tempo, formar o contingente de indivíduos que, aliados aos colonizadores, construíram um império cristão. (SABEH, 2019, p. 20)

No contexto da colonização brasileira, principalmente em se tratando da cristianização, sabe-se bem que a Igreja agiu, inicialmente, para aliciar os indígenas a cumprir os interesses e vontades da Coroa. A questão é que essa vontade, na maior parte das vezes, era um valor religioso, já que era o catolicismo que ditava os

costumes, deveres e inclinações da época. Como defende Todorov, em *A Conquista da América*, “sabemos atualmente que a expansão espiritual está indissolúvelmente ligada à conquista material. [...] a conquista material (e tudo o que ela implica) será ao mesmo tempo resultado e condição da expansão espiritual” (TODOROV, 2010, p.61)

Nesta mesma obra, o autor discorre sobre a relação dos religiosos espanhóis com os índios. Apesar de o presente estudo ser voltado para a colonização portuguesa, há diversas comparações que podem ser feitas. Todorov defende que a religião e a conquista do outro eram correlacionadas. Os nativos e os colonizadores eram colocados em pé de igualdade (eram todos filhos de Deus, afinal) enquanto houvesse colaboração dos primeiros. No momento em que os indígenas paravam de ajudar, eram imediatamente subjugados e considerados inferiores, o que fazia com que não mais recebessem o mesmo tratamento. Sobre a relação da Igreja com os naturais, Todorov trouxe o exemplo do padre Las Casas, que por muito tempo foi o capelão da expedição espanhola:

Las Casas ama os índios. E é cristão. Para ele, esses dois traços são solidários: ama-os precisamente por que é cristão, e seu amor ilustra sua fé. Entretanto, essa solidariedade não é óbvia: vimos que, justamente por ser cristão, não via claramente os índios. Será que é possível amar realmente alguém ignorando sua identidade, vendo, em lugar dessa identidade, uma projeção de si mesmo ou de seu ideal?” (TODOROV, 2010, p.245)

Ao pensar agora na relação específica entre jesuítas e indígenas, podemos refletir que havia um sentimento de simpatia para com os seres diferentes e, até mesmo, “inocentes” que haviam encontrado na terra a ser explorada. Esse sentimento, porém, não fora inicialmente empático, já que “O encontro religioso entre cristãos e índios se deu primeiramente numa única via: cristianizar o índio, nunca indianizar o cristão” (FLORES, 2003, p. 23).

## 1.2 Companhia de Jesus

A Companhia de Jesus foi fundada em 1534, por Inácio de Loyola. A ideia inicial dele e de seus companheiros era criar um grupo inteiramente comprometido com a vida humilde e simples de pregadores de Cristo, assim como os primeiros

apóstolos fizeram. Seu diferencial era o entusiasmo por visitarem locais novos e repletos de infiéis, como os que estavam sendo descobertos com a expansão marítima. Eles “colocaram a vida a serviço de Cristo e seu Reino e se puseram a disposição para serem enviados a qualquer lugar do mundo onde houvesse maior necessidade” (MONDONI, 2014, p.17). Nesse sentido,

A Companhia de Jesus foi uma ordem profundamente inovadora - empenho pelo progresso espiritual dos fiéis em todas as formas de ministério da Palavra, mobilidade de todos os membros e adaptabilidade aos diversos ambientes - e ativa em todos os campos e aspectos da reforma católica e da contrarreforma (MONDONI, 2014, p. 17)

Desde sua criação, foi um dos grupos religiosos mais influentes, principalmente porque participou ativamente da expansão dos países católicos da Europa, em especial na Ásia e nas Américas. Eles se destacaram das demais companhias porque conseguiram unir sua capacidade intelectual, sua formação religiosa e diversos outros atributos físicos (como resistência, por exemplo) a questões práticas de diplomacia e administração. (CORDEIRO, 2016, p.12)

Esses atributos foram especialmente valiosos quando conquistaram a confiança dos superiores, já que isso permitiu que eles partissem para além mar com o objetivo de expandir a Igreja Católica. Apesar de todos os obstáculos encontrados, como viagens arriscadas, nativos “selvagens” e línguas diferentes, sentiam-se empolgados com a nova perspectiva, uma vez que “somados, os dois continentes [Ásia e América] representavam quase metade da população total do mundo. Era uma novidade gigantesca: do dia para a noite, havia todo um novo universo para converter.” (CORDEIRO, 2016, p.13). Isso, obviamente, dava-lhes a oportunidade de fazer com que a Igreja Católica continuasse com sua supremacia - o que era muito importante no contexto de disputa religiosa que estavam travando contra as novas religiões cristãs que cresciam cada vez mais.

Nesse sentido, o movimento, além de tudo, era ideológico. O protestantismo estava avançando cada vez mais, assim como a crítica contra a Igreja Católica. Em um momento em que se percebia a exuberância das igrejas em contraste com a mazela social, os jesuítas retornaram aos valores católicos iniciais e viveram a vida com sacrifícios e pobreza. Com esse espírito de abnegação, enfrentaram as viagens e os grandes desafios que elas apresentavam: “Centenas de missionários foram torturados e mortos nos mais diferentes cantos do mundo. [...] Não importava: era

hora de seguir os passos dos primeiros apóstolos. O martírio não era evitado; pelo contrário, era desejado com ardor.” (CORDEIRO, 2016, p.14). Ou seja, era importante para esse novo grupo ser visto como próximo da simplicidade, adorando exclusivamente a Deus, o que ajudou também, posteriormente, com os ensinamentos passados aos nativos, os quais eram constantemente orientados a entregar as suas riquezas aos colonizadores. Tal percepção é, por exemplo, afirmada pelo próprio José de Anchieta, na Carta de Piratiniga, de 1554:

De Janeiro até o presente tempo permanecemos, algumas vezes mais de 20, em uma pobre casinha feita de barro e paus, coberta de palhas, tendo quatorze passos de comprimento e apenas dez de largura, onde estão ao mesmo tempo a escola, a enfermaria, o dormitório, o refeitório, a cozinha, a dispensa; todavia, não invejamos as espaçosas habitações [...], pois N. S. Jesus Cristo se colocou em mais estreito lugar, e dignou-se nascer em pobre mangedoura entre dois brutos animais e morrer em altíssima cruz por nós. (ANCHIETA, 1988, p. 53).

Portanto, é perceptível que os jesuítas, de forma geral, e Anchieta, em particular, anunciavam que a vida simples era estimada, porque ela aproxima os humanos à existência de Cristo. Porém, cabe mencionar que a referida carta foi escrita a seu superior e que, apesar de tais condições fazerem sentido em um Brasil incipiente, não se sabe ao certo quais eram as reais condições de vida dos padres. Ainda assim, os inicianos precisavam manter ao menos o discurso de abnegação para justificar aos indígenas a entrega de tantos bens materiais aos colonizadores.

### 1.2.1 Jesuítas no Brasil

Historicamente, a falta de interesse quanto à manutenção cultural dos indígenas sempre se fez presente. Desde o início da colonização exploratória, os povos se apresentavam como um obstáculo ao progresso: línguas diferentes, costumes diferentes e objetivos diferentes faziam com que houvesse um conflito de interesses entre os nativos e os colonizadores. Claramente era um obstáculo fácil de ser transpassado pelos portugueses, com uma tecnologia de armamentos muito mais poderosa do que a dos indígenas – além das munições da religião. A partir de então, os direitos indígenas foram cada vez mais exilados das prioridades – os

planos lusos visavam o progresso e, aos olhos dos brancos, os povos eram um empecilho para o alcance dele.

O papel da Igreja foi dar a possibilidade de ação para os portugueses, já que “preparavam” os indígenas, em nome de Deus, a aceitar aquele destino em troca de um paraíso. Aproveitaram-se, como gostavam de salientar, da “inocência” dos povos e tomaram suas terras, suas almas e suas culturas. Como aborda Andrea Daher, em *A Oralidade perdida*, sobre o povo tupinambá,

Decerto, em nome da constância, uma “memória da vingança” tupinambá foi substituída, progressivamente, com a catequese, por um discurso autônomo, de conteúdo doutrinal e com usos disciplinares, de modo a engendrar, por meio da obediência, a memória do Bem. (DAHER, 2012, p.58)

Também expondo o papel da instituição católica sobre os indígenas, Darcy Ribeiro aborda que “Quase todas as ordens religiosas aceitaram, sem resistência, o papel de amansadores de índios para a sua incorporação na força de trabalho ou nas expedições armadas da colônia.” (RIBEIRO, 2006, p.49). É comum, na própria literatura jesuítica do início da colonização, colocar os próprios indígenas como “demônios”.

No livro “Colonização Salvífica”, Luiz Antonio Sabeih organiza da seguinte forma a conexão entre a Companhia de Jesus e o Estado português (SABEIH, 2019, pp. 26 a 28): de 1549 a 1580 a coroa financiou a Companhia de Jesus e garantiu que só ela fazia a cristianização dos indígenas e a assistência religiosa aos colonos no território brasileiro. Então, de 1580 a 1640, com a União Ibérica, outras ordens religiosas puderam atuar no território, assim como o Santo Ofício da Inquisição. Por fim, de 1640 a 1760 a evangelização passou a ser controlada pela Sagrada Congregação de Propaganda Fide - a Companhia de Jesus foi muito relutante a este comando até 1645, quando passou a obedecê-lo.

Quando D. João III começou a organizar as missões evangelizadoras das terras descobertas, conferiu à Companhia de Jesus a responsabilidade de execução desse projeto, mesmo a ordem tendo se iniciado apenas alguns anos antes (SABEIH, 2019, p. 78). Isso ocorreu por causa da essência da ordem, devido ao

seu intento salvífico, que respondia tanto ao apelo das monarquias católicas quanto da crítica romana de que houvesse congregações religiosas dispostas a trabalhar a favor do fortalecimento moral da Igreja e da

autoridade papal e, principalmente, na execução do programa de construção da pretendida *societas perfecta*. (SABEH, 2019, p. 79)

Loyola, ao redigir o *Exercícios Espirituais*, documento que dá origem e forma à Companhia de Jesus, apresentou “uma dupla finalidade: a de salvar a alma do praticante e a do próximo.” (SABEH, 2019, p. 80). Isso era proveitoso para a Igreja porque, uma vez evangelizado, o indivíduo cristão difundiria a religião a outros, espalhando cada vez mais a fé católica e, dessa forma, aumentando o poder da Igreja. Assim, como a nova ordem obedecia ao papa, era permitido à Santa Sé “verter a disposição dos jesuítas de ganhar o mundo ao seu programa de intervenção em uma realidade em crise e de conquista espiritual do Novo Mundo” (SABEH, 2019, p. 82).

Esse aspecto era fundamental principalmente considerando que, no início, não havia uma disponibilidade razoável por parte da Coroa de militares para auxiliarem os jesuítas com a “conversão”, mesmo que à força. Dessa forma, e pensando também no tamanho da colônia, era necessário que houvesse um grande aumento no número de súditos portugueses, o que intensificou ainda mais a evangelização dos nativos do território.

Os Jesuítas chegaram ao Brasil em 29 de março de 1549 e serviram muito bem à Coroa, porque essa união foi a forma encontrada por D. João III para organizar a terra e começar a impor uma língua e uma religião, já que, até então, por causa das capitanias donatárias, não havia um espaço que poderia ser chamado de nacional. Deste momento até 1580 - com a coroação de Filipe I de Portugal, rei da Espanha -, a Companhia de Jesus foi a única organização permitida para evangelizar os indígenas.

Os jesuítas são bastante conhecidos por sua proximidade com a educação. A preferência por esse meio foi responsável, até mesmo, pela criação de cidades - uma vez que grupos citadinos eram instalados em torno dos colégios. Esse método, porém, trouxe diversos problemas para a continuidade de alguns povos indígenas, uma vez que eles eram completamente isolados e viviam em imersão, apenas reproduzindo os costumes católicos, longe das “tentações” que sua vida natural poderia oferecer. (CORDEIRO, 2016, p.15)

Os padres jesuítas instalaram suas missões tanto nas cidades quanto nas florestas, onde construíam aldeias para “afastá-los [os indígenas] das superstições,

do alcoolismo e das práticas canibais, além de lhes ensinar a fé cristã.” (O’MALLEY, 2017, p.58). Inicialmente, os povos eram até mesmo escoltados para viverem nas reduções, uma prática que deixava bem claro que aquela técnica de “civilização” não era, de forma alguma, opcional (CORDEIRO, 2016, p.88). Esse movimento mostra as suposições etnocêntricas dos padres, que pareciam ignorar, ou escolhiam ignorar, o valor ritualístico que tais costumes representavam.

Fica nítido, com esse exemplo, que muitos padres, apesar de se proclamarem pacifistas, não titubeavam a usar a força. Isso vale, inclusive, para o “Apóstolo do Brasil”: “Anchieta era defensor convicto do princípio de guerra justa, segundo o qual um bom cristão nunca provocava a violência, mas podia ir à guerra inúmeras vezes, sempre que necessário, para garantir o triunfo da verdade e da justiça.” (CORDEIRO, 2016, p. 88). Como defendiam Santo Agostinho e Tomás Aquino, “pegar em armas era um mal menor, desde que o coração de quem apertava o gatilho estivesse recheado de intenções genuinamente cristãs.” (CORDEIRO, 2016, p.88)

Dessa forma, José de Anchieta e outros jesuítas contemporâneos a ele foram responsáveis por trazer a primeira experiência educacional para as terras brasileiras - que era diferente da educação Renascentista e Humanista crescentes na Europa por ser mais conservadora e, certamente, mais impositiva. A nova forma educativa da Colônia frutificou ainda mais devido à competência literária do Apóstolo do Brasil, que, por meio de teatros, poemas e textos em prosa (todos muito estéticos), conseguia trabalhar com a sinestesia e cumprir alguns dos objetivos educativos almejados pelos Inacianos, mesmo com uma alta taxa de retorno dos indígenas aos antigos costumes e com um grande índice de morte por parte dos colonizados. (TOLEDO; RUCKSTADTER, 2003, p. 2). Sobre isso, o próprio padre fala, em uma carta escrita em 1554: “[...] 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.” (ANCHIETA, 1988, p. 55)



### 1.2.2 Contato entre jesuítas e indígenas

Para compreender o contato entre jesuítas e indígenas no Brasil, é importante ter em vista dois conceitos fundamentais trabalhados por Roque Laraia: Cultura e Identidade. A Cultura consiste, resumidamente, em um conceito antropológico que diz respeito aos processos cumulativos que foram passados a um indivíduo de acordo com as experiências vividas por seus ascendentes. Isso é, os conhecimentos obtidos pelos antepassados (levando em conta aspectos biológicos, físicos e territoriais) que formaram um conjunto de crenças e comportamentos tidos como adequados. Por sua vez, a Identidade entra em contexto porque os seres humanos são capazes e tendem a questionar os seus atos. Logo, por mais que a cultura esteja muito presente na vida de todos, sempre há a possibilidade de escolher modificar algumas ações que individualmente não são consideradas convenientes, apesar do que a cultura “impõe”. (LARAIA, 1986)

O grande problema quando se fala nesse tópico é o que ele representa para cada indivíduo em diversas sociedades. Como uma determinada cultura é enraizada em uma determinada pessoa, que se desenvolveu a partir dela, é comum que o indivíduo aceite apenas o que lhe é convencional, considerando “bárbaras” todas as ideias que lhe são diferentes. Dessa forma, a relação de uma pessoa com culturas diversas da sua é muito sensível, já que existe uma grande chance de suas crenças se chocarem com a aceitação do que é comum para outros, inseridos no seu meio social específico. (LARAIA, 1986)

Essa não aceitação é justamente o chamado de “etnocentrismo”, que consiste na “tendência a tomar a própria cultura (significados, valores e regras) como padrão para julgar todas as outras” (SILVA, 1988, p.8). Na questão indígena do Brasil, a cultura majoritária ocidental trazida na colonização enxergou nos povos nativos representações culturais “menos humanas, mais primitivas, estranhas e exóticas” (SILVA, 1988, p.8).

Identidade e Cultura, portanto, são termos dependentes entre si, já que eles precisam um do outro para se manterem estruturados. Eles são propedêuticos para a formação da vida tanto individual quanto social, o que faz com que os produtos

dessas relações interpessoais se tornem, também, dependentes do que seria identidade e cultura para cada indivíduo.

Com esse contexto, fica nítido que o primeiro contato entre colonizadores e colonizados, apesar de não bélico, trouxe diversos problemas relacionados ao posicionamento cultural e, portanto, identitário dos indígenas, que tiveram os seus costumes como alvos de modificações, o que deu início à estrangeirização ou tentativa de aculturação dos povos nativos:

[...] estrangeirizar é levar o leitor até o autor. Esse último fica intacto, enquanto o leitor fica sujeito aos códigos da língua do autor. Considerando que no caso da catequização [...] dos silvícolas do Brasil, temos a relação leitor-colonizado e autor-colonizador, a tradução estrangeirizadora faz com que o leitor-colonizado se mova em direção ao autor. (FILHO, 2007, p. 157)

Nesse sentido, os portugueses, ao chegarem no Brasil, tentaram estudar os povos que aqui habitavam e estabelecer traços gerais que possibilitassem uma maior integração entre os nativos e os forasteiros. Foi curiosamente notado que, diferente dos europeus, os indígenas não possuíam religião (ao menos não uma religião que seguisse todos os preceitos católicos). Apesar de os indígenas acreditarem em uma mitologia de formação - que ditavam os costumes, os hábitos e os cultos -, não existia uma crença ou um ser superior a que seguir, e sim uma sequência de ações em vida para se alcançar o “paraíso”, a chamada “Terra sem Mal”. Portanto, a maior reprodução comportamental com o objetivo de se alcançar o “paraíso” era a bravura, por meio da vingança, fato que causou certo estranhamento aos portugueses - que, criados nos ensinamentos da Igreja Católica, viam nesse tipo específico de violência um pecado mortal.

Como trata Viveiros de Castro sobre os costumes dos povos tupinambás, “A vingança não era uma consequência da religião, mas a condição de possibilidade e a causa final da sociedade - de uma sociedade que existia por e para os inimigos” (CASTRO, p. 208, 2017). Ou seja, para os tupinambá, especificamente, é propedêutico que exista o processo de vingança, pois sem ele os indígenas não terão força o suficiente para alcançar a Terra sem Mal. Logo, o inimigo (aquele a quem será destinada a vingança) é fulcral para a reprodução da cultura e, sem ele, a mitologia a respeito da “vida após a morte” não faria mais sentido (já que não poderia mais ser realizada).

Alberto Mussa, em sua produção *Meu destino é ser Onça* (2009), discorre, retrata e discute a mitologia Tupinambá. Na obra, o autor explana, por meio da reprodução da mitologia do povo, o primórdio do costume da antropofagia, por exemplo.

Alberto Mussa divide a mitologia em partes relevantes da história, contando os detalhes separadamente. Na primeira subdivisão ele apresenta o Velho, entidade máxima criadora de tudo. Antes dele, só havia o escuro. Não se sabe como ele foi criado, ou se se criou; só se sabe que ele foi o primeiro. Sentiu vontade de criar o céu e assim o fez, de pedras. Apesar disso, não tinha para onde olhar. Para enfeitar, então, criou a Terra, onde decidiu morar.

O Velho, para ter companhia, criou o homem a partir de troncos de árvores. Nessa época, a Terra era perfeita. Tudo era feito sozinho, então aos homens só restava descansar e divertir-se. Todos glorificavam o Velho, até que um dia pararam de festejá-lo. Bravo com os humanos que não o reconheciam mais, se vingou causando um incêndio em toda a Terra. Salvou apenas um homem: o pajé do Mel. Colocou-o em um lugar desconhecido, chamado Terra Sem Mal, em que se mantinham os privilégios da antiga Terra.

Pajé do Mel ficou muito triste ao ver o incêndio na Terra e, com pena dele, o Velho criou Tupã, a fim de causar uma tempestade para apagar o fogo. A água oriunda dessa tempestade encheu as depressões causadas pela queimada, dando origem, assim, aos mares. Para Pajé não ficar sozinho, o Velho concedeu a ele uma mulher, para que juntos povoassem a Terra com pessoas melhores do que as que antes aqui viviam.

Naturalmente, os filhos deles se multiplicaram e se espalharam pelo mundo. Apesar de a Terra Sem Mal conservar os atributos antigos e a vida ser ruim longe dela, essa nova geração se afastou tanto que esqueceu o caminho de volta. Dessa forma, viviam como animais. Eles não sabiam produzir aquilo que na terra de Pajé do Mel se produzia sozinho. Por isso, a vida se tornou um caos: havia incesto, fome e sujeira.

Essa situação degradante só melhorou quando surgiu Maíra, que conhecia o caminho da Terra Sem Mal e podia ir até lá para conversar com o Velho. Foi ele quem ensinou a esses novos homens o que deveria ser feito para a manutenção da vida como ela deve ser. Foi ele, inclusive, quem conquistou o fogo e entregou aos homens.

Além de Maíra, havia outro homem que tinha poderes: Sumé. Ele podia se transformar em onça e conversar com os peixes, fazendo com que esses viessem sem precisar de muito trabalho. Os dois, porém, eram inimigos – engravidaram uma mulher ao mesmo tempo. Apesar disso, os dois não conseguiam matar um ao outro e suas famílias viviam em paz.

A harmonia entre as famílias só mudou quando foi morar na tribo de Maíra um parente de Sumé, que havia se casado com uma das mulheres de lá e estava grávida dele. Porém, o irmão dela, aproveitando um episódio em que o forasteiro havia saído para caçar, engravidou sua própria irmã. Quando o esposo descobriu, matou seu cunhado e comeu sua carne, de forma a esconder o corpo. Apesar disso, rapidamente o povo descobriu e armou para ele um ritual de morte – em que dançaram e depois o comeram, como sinal de vingança.

A vingança, a partir daí, tornou-se o marco dos ensinamentos de Maíra: para alcançar a Terra sem Mal, é necessário que esses rituais antropofágicos sejam cumpridos. Mitologicamente, este acontecimento perpetuou a relação entre os dois povos: cada um possuía o seu momento de vingança; a guerra, portanto, nunca terminou. Essa é, como bem explicita o título desse capítulo em questão, “a demanda da Terra sem mal”, ou seja, são fundamentais o fortalecimento e a purificação advindos desse rito, indispensáveis para se alcançar o “paraíso”.

Percebe-se, portanto, a importância da antropofagia como parte da elevação espiritual desses povos. Eles apresentam, na verdade, uma grande urgência nesse quesito, já que existia uma crença de que o mundo iria rapidamente acabar. Sendo assim, “os tupinambás devem matar e comer, o quanto antes, o maior número de inimigos possível - para não correr risco de morrer sem ser capacitado para enfrentar as provas da morte.” (MUSSA, 2009, p.72)

Para compreender tal afirmação, é necessário entender o que é e o que significa um ritual antropofágico. Como já dito anteriormente, existem povos que estão constantemente em guerra por vingança. Nesse contexto existem os melhores guerreiros, os quais têm a honra de lutar em nome de seu povo, para ganhar ou perder. O guerreiro vencedor leva o cativo para a taba, onde seu povo preparará o chamado ritual antropofágico, que é composto por danças, músicas, orações e outras festividades. O guerreiro vencido morrerá, então, por mãos inimigas, que dividirá sua carne entre os componentes da tribo. Com isso, os indígenas acreditavam que iriam absorver características positivas desse guerreiro que fora

tão valente na luta. Todos deveriam comer um pedaço de sua carne, exceto o guerreiro que o venceu. Dessa forma, de ritual em ritual, o povo fica mais forte e mais apto a enfrentar a morte e os desafios que ela traz.

O livro apresenta uma visão de fora para dentro. Essa primeira visão não se trata da cultura brasileira como um todo. Pelo contrário, trata-se da visão de fora do mundo: a perspectiva da criação do universo, o surgimento dos deuses e todo o percurso que eles trataram até a chegada do homem tupinambá. É essa visão do exterior que explica a visão interna, a forma como os tupinambás enxergam a si e ao mundo. Por meio dessas presenças divinas, o autor narra a concepção de vida e morte para aquele povo. Considerando isto, Bastos (2011) faz uma importante análise a respeito da diferença entre a natureza dos conflitos para os colonizadores e colonizados:

Como marca do desinteresse dos índios pelos bens materiais, as guerras em que constantemente estavam envolvidos nunca tinham como motivação a conquista de terras ou a obtenção de qualquer outra vantagem material, como costumava acontecer entre os europeus. Seu grande móvel era o desejo de vingar supostas ofensas anteriores, de modo que a recorrência do motivo tornava inevitável e permanente o estado belicoso entre eles. (BASTOS, 2011, pp. 33-34)

Ainda considerando a busca pela Terra sem Mal e a antropofagia, Alberto Mussa aborda de forma bastante enfática a questão do “bom” e do “mau” e do “bem” e do “mal”. O “bom” é uma figura mais facilmente desvendável, que é o guerreiro forte; o “mau”, por sua vez, não existe - já que o guerreiro perdedor ajudará o povo inimigo a ficar mais forte. Os outros conceitos, porém, são mais difíceis de serem analisados. Existe, primeiramente, a vingança, que é naturalmente negativa. A vingança, porém, levará o povo ao encontro da Terra sem mal. “O mal, assim, é indispensável para a obtenção do bem; o mal, portanto, é o próprio bem.” (MUSSA, 2009, p.73). Sobre a antropofagia, diz Anchieta, em uma de suas cartas:

Esta parte da região brasileira [...] é povoada por Índios que usam todos comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura, de modo que comumente caminham mais de 300 milhas para a guerra; se reduzem ao cativo quatro ou cinco dos inimigos, voltam sem mais outro motivo e os comem com grande festa de cantares, e copiosíssima liberação de vinhos (que fabricam de raízes), de modo que nem as unhas perdem; alegram-se toda a vida com o desvanecimento da singular vitória; os prisioneiros no entanto julgam ser assim tratados

excelentemente e com distinção, e pedem uma morte tão (como eles mesmos imaginam) gloriosa; porquanto, dizem que só os medrosos e fracos de ânimo é que morrem e vão, sepultados, suportar o pêso da terra, que eles crêem ser gravissimo.” (ANCHIETA, 1988, p. 55)

Logo, é possível concluir que, nitidamente, o contato entre os católicos e indígenas (que tinham como base de sua cultura a antropofagia) não foi fácil, principalmente porque ignoraram os rituais indígenas e declararam os seus costumes pecaminosos. Assim, tentaram implantar, à força, uma religião que pouco ou nada fazia sentido para os indígenas. Dessa forma, todos os costumes levantados por Anchieta em sua carta são tidos como bárbaros a toda a comunidade cristã. Por isso, como catequizadores e cristãos, seria papel dos padres impor aos povos a glória divina. Portanto,

Orientados pela ideia da conversão a qualquer custo, o sentido primordial do Cristianismo, os inicianos intentaram, por meio de seu discurso, transplantar na América o catolicismo tal como na Europa, ignoraram, assim, completamente, a alteridade do índio, sua cultura, suas vivências arraigadas, e, acima de tudo, sua personalidade. No seu encontro com o homem da América, buscaram incessantemente, no índio, os indícios da razão concebida pelo Cristianismo e que só faziam sentido ao homem do ocidente. (PEREIRA, 2006, p.33)

Para além disso, é perceptível, também, uma tentativa de representação edênica do território brasileiro, como bem defende o próprio José de Alencar em seu artigo *Antiguidade da América*: “foi sem contestação a raça americana a primeira do mundo; aquela que Deus plasmou, deixando-lhe impressa na cor a matéria de que era formada.” (ALENCAR, 2010, p. 53)

Nesse trecho o autor se refere ao “barro do qual segundo o *Gênesis* ele foi amassado” (ALENCAR, 2010, p. 53), fazendo um paralelo entre o primeiro humano - Adão, diretamente criado por Deus - e os povos indígenas, que ainda apresentavam a cor avermelhada. Essa crença demonstra a tentativa de elevação moral e espiritual indígena, colocando-os como os mais próximos do que seria a criação divina por excelência - mesmo que três séculos depois da chegada dos portugueses no Brasil.

Não menos elevada era a caracterização do território nacional, sempre descrito de forma a ressaltar o caráter maravilhoso da natureza. Essa descrição edênica, por sua vez, é feita desde a chegada dos colonizadores na América como um todo. Alencar, imerso em textos do primeiro século de colonização

(principalmente os franceses), “reconhece os encantos naturais da terra que apreciara quando criança. Colhido nessas páginas, revitaliza o mito do Éden que os europeus localizaram nos trópicos” (BARBIERI, 2013, p.9).

Existem diversas teorias que defendem ser a América o antigo Jardim do Éden, descrições detalhadas de como o território seria propício e de como teria sido, inclusive, a terra de onde Noé partiu para se salvar do dilúvio. Quando os portugueses e espanhóis chegaram nessas terras, portanto, se depararam com um ambiente que parecia o Paraíso, inclusive com habitantes da cor do barro, a criação direta de Deus. O interessante é que, para os indígenas, aqueles homens diferentes que chegaram também pareciam ser advindos do paraíso deles, a Terra sem Mal. A diferença primordial foi a reação de cada um: os forasteiros viram aquela terra “divina” como uma possibilidade de exploração, enquanto os nativos acreditavam que seguir os colonizadores os levariam até a sua terra prometida e, de fato, alguns chegaram ao ponto de ir com eles para a Europa. Eles acreditavam “que se deveria buscar o paraíso de preferência nas bandas do Oriente, para lá do mar grande” (HOLANDA, 2017, p. 141).

Provavelmente seriam pessoas generosas, achavam os índios, mesmo porque, no seu mundo, mais belo era dar que receber. [...] Tanto assim é que muitos deles embarcaram confiantes nas primeiras naus, crendo que seriam levados a Terras sem Males [...]. Tanto que o índio passou a ser, depois do pau-brasil, a principal mercadoria de exportação para a metrópole. (RIBEIRO, 2006, p.38)

Logo, fica evidente que o primeiro contato entre portugueses e indígenas foi o mais cuidadoso possível, para além do próprio intuito explorador dos primeiros - por causa de uma percepção de devoção que havia nas duas partes, cada um com seu princípio. Sobre isso discorre Paulo Edson Alves Filho em sua tese pela Universidade de São Paulo:

Para os tupis, homens que vinham de uma terra distante e cruzavam um oceano vasto em grandes canoas eram associados aos xamãs tribais, que perambulavam de aldeia em aldeia curando, fazendo previsões do futuro e discursando sobre uma terra plena, conhecida como “Terra sem Mal”. Os importantes pajés [...] proferiam um discurso que seria muito aproveitado pelos jesuítas, que também eram andarilhos solitários e pregavam sobre uma terra paradisíaca. [...] (FILHO, 2007, p. 17)

Outro fator relevante percebido para o contato amistoso foi o próprio empreendimento de pesquisa dos padres:

Ao estabelecerem contato seguro com uma tribo, os padres faziam a avaliação do seu estado material, humano e, principalmente, espiritual. A observação do modo de vida ameríndio não tinha um intuito meramente etnográfico, mas sim de identificação das estruturas sociais e das relações de poder existentes nas tribos. Assim, ao mesmo tempo em que reconheciam os “principais da terra”, mapeavam também os “males da terra” para, enfim, definirem a estratégia evangelizadora mais adequada àquela realidade. (SABEH, 2019, p. 142)

### 1.2.3 Aldeamentos e missões Jesuíticas

A vontade do colono sempre prevalecia sobre a vontade do missionário - que, até então, era conivente com as diversas situações de abuso, já que elas eram convenientes tanto para a Coroa quanto para a Igreja. Sendo assim, os jesuítas

Durante décadas não disseram nenhuma palavra de piedade pelos milhares de índios mortos, pelas aldeias incendiadas, pelas crianças, pelas mulheres e homens escravizados, aos milhões. Tudo isso eles viam silentes. Ou até mesmo, como Anchieta, cantando essas façanhas em milhares de versos servis.<sup>3</sup> Para eles, toda aquela dor era necessária para colorir as faces da aurora, que eles viam amanhecendo. Só tardiamente caíram em si, vendo-se vencidos primeiro na evangelização, depois na reclusão dos índios nas missões. (RIBEIRO, 2006, p.56)

Os aldeamentos consistiam em reduções indígenas sob supervisão dos jesuítas. O espaço era feito para a educação religiosa e o isolamento dos nativos, como forma de não terem contato com as tentações que o mundo natural oferecia. Assim, o passado para os indígenas “era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: englobava a educação, a moral, (...) a sexualidade, as relações de casamento, ritmavam a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida” (GRUZINSKI, 2001, pp. 93-94 apud SABEH, 2019, p. 69). De acordo com José de Anchieta, a rotina religiosa - parte central e mais importante da redução - se dava da seguinte forma:

Na doutrinação dos Índios guardamos a mesma ordem: duas vezes por dia são chamados á igreja, pelo toque da campainha, ao qual acodem as

---

<sup>3</sup> Os “versos servis” fazem referência ao poema épico *De gestii Mendi de Saa*, escrito em 1563 por Anchieta.



mulheres daqui e dali, e lá recitam as orações no próprio idioma, recebendo ao mesmo tempo contínuas exortações, e se instruindo em tudo quanto respeita ao conhecimento da fé. (ANCHIETA, 1988, p. 97)

Essas missões eram como um cativeiro, “aldeamentos permanentes de índios aprisionados em guerras ou atraídos pelos missionários para viverem lá permanentemente, sob direção dos padres” (RIBEIRO, 2006, p.93). Lá, eles trabalhavam de forma compulsória para manterem todas as necessidades comunitárias satisfeitas.

Desde os primeiros dias de colonização o projeto jesuítico se configurou como uma alternativa étnica que teria dado lugar a um outro tipo de sociedade, diferente daquela que surgia na área de colonização espanhola e portuguesa.

Estrutura-se com base na tradição solidária dos grupos indígenas e consolida-se com os experimentos missionários de organização comunitária, de caráter proto-socialista. (RIBEIRO, 2006, p.155)

Essa estrutura foi bastante próspera no Paraguai e em algumas regiões do Brasil, como fica evidente pela consolidação do Nheengatu. Como as reduções eram, no geral, muito ricas, rapidamente vários conflitos foram travados com os colonos, que desejavam o máximo da riqueza para si e se viam em desvantagem considerando o poder de convencimento da Igreja. Dessa forma,

A subjugação dos indígenas em um núcleo com proteção jurídica possibilitou a criação de um espaço de controle efetivo dos jesuítas sobre a conduta dos nativos, a Aldeia. Há um consenso historiográfico de que, embora a intenção dos inicianos fosse a de proteger os ameríndios da escravização, a sua redução teve resultados funestos para suas culturas: ao se ensinar a doutrina cristã nesses espaços, ocorreu aquilo que alguns estudiosos chamaram de aculturação, hibridismo, reconstrução simbólica e prática do mundo, onde a religião era o elemento de tradução utilizada por indígenas e missionários. (SABEH, 2019, p. 283)

Um dos pontos causadores da aculturação, para além da religião imposta, era o do valor do trabalho. Aos indígenas foi ensinado a trabalhar além do necessário para a sobrevivência confortável. Noções ocidentais de acumulação de riqueza começaram a ser implantadas, por mais que de forma incipiente, com o objetivo de contribuir com a própria colonização exploratória. Nesse sentido, ao longo da cristianização, a cultura implementada era a de que “[...] o que mais importava era a assimilação da religião católica, a sedentarização e a dedicação ao trabalho, geralmente em ritmo de servidão.” Logo, com tamanha exploração da mão-de-obra

indígena, “Previa-se no projeto pedagógico dos jesuítas a formação total e absoluta de cristãos fiéis ao Papa e úteis à Coroa e pressupunha-se a transformação do gentio em agente produtivo.” (PEREIRA, 2006, p. 24)

#### 1.2.4 A retórica Jesuítica

No Brasil, a colonização salvífica por meio de sermões e outras fontes orais encontrou um espaço muito fecundo. Os indígenas que ocupavam o território possuíam a oralidade como centro de produção cultural, religiosa e política, o que facilitou que os métodos empregados pelos jesuítas e pelos outros padres obtivessem êxito. Nesse sentido, enquanto a Idade Moderna vinha com uma nova técnica de poderio relacionado à escrita, como abordado por Andrea Daher em *Oralidade Perdida* (2012) e por Rosalind Thomas em *Letramento e Oralidade na Grécia Antiga* (2005), as técnicas de conversão que eram pautadas em discursos e encenações, como as filosóficas aristotélico-tomistas, ganharam grande proporção e se fizeram materializadas nas sociedades aborígenes que valorizavam, acima de tudo, a expressão oral da palavra.

Nessa perspectiva, o estudo da oratória veio a ser reconhecido como determinante para o desenvolvimento de uma eloquência cristã realmente eficaz e culturalmente significativa enquanto instrumento de transmissão doutrinária junto a populações na maioria das vezes marcadas pela oralidade. A importância reconhecida ao gênero contribuiu para o desenvolvimento de toda uma discussão crítica e um esforço de definir os modelos, os métodos e os estilos mais adequados ao objetivo transcende do uso da palavra em função revelativa de um conteúdo teológico. (Massimi, 2005, p. 80)

Na obra *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial* (2005), Marina Massimi discorre a respeito do sermão e sua importância religiosa e cultural nos primeiros séculos de colonização do território brasileiro. Nesta senda, aborda como alguns padres - como Luís de Granada - defendiam com eloquência a importância de uma boa oratória, pronúncia e animosidade, já que “os ouvintes rudes e imperitos, se você diz a eles algo com força e veemência, também com veemência comovem-se; e deste modo concebem o mesmo afeto que você expressar com palavras, voz e semblante.” (GRANADA, 1945, p. 489 apud MASSIMI, 2005, p. 88)

Nesse sentido, a arte se faz necessária, já que, por mais que a capacidade de discorrer e falar seja dada pela natureza (e, acrescento, pela cultura), é o posicionamento artístico que dá ao dito a *veemência* buscada pelos padres em suas falas religiosas, seguindo a orientação de Granada.

Sobre a arte como aliada da retórica religiosa, também elabora o célebre jesuíta Antônio Vieira:

A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe dá pena. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a preparação qual convém, então se pode esperar que faça fruto. (VIEIRA, 2015, p.72)

Desta forma, a arte retórica aparece como ponto de partida para qualquer boa pregação, já que é ela a capaz de fazer com que o ouvinte - independentemente de seu nível cultural - se comova e siga o que foi defendido, já que “A palavra encarnada, na elocução, penetra os ânimos e atinge o plano moral, tornando-se assim ética.” (MASSIMI, 2008, p. 8) Assim, é possível concluir que há uma “função moral da palavra e [...] que, enxertando-se na tradição cristã, a retórica pode ser pensada numa perspectiva humanista, unida à sabedoria civil e moral.” (MASSIMI, 2012, p. 13) Assim, “A palavra eloquente não apenas veicula a coisa, mas sugere também comportamentos diante dela. A retórica, portanto, associa razão à verdade e à moralidade, chamando em causa a liberdade como condição de tal associação.” (MASSIMI, 2008, p. 8)

Logo, com as palavras repletas de moral e energia veementemente elucidativas, os padres eram capazes de convencer aqueles que estavam ouvindo por meio da emoção ou, se fosse o caso, por meio da inteligência:

Com efeito, a finalidade principal de um sermão é persuadir os ouvintes. Esse *persuadir* pode ser entendido de várias maneiras: com a adoção de parâmetros um tanto anacrônicos e presentistas, poder-se-ia observar que a pregação pretende incorporar nos indivíduos atitudes, crenças e gestos considerados convenientes - objetivo realizado graças a apelos intensamente emotivos e teatrais, mais do que pela convicção racional. [...] Todavia, outros historiadores especializados na área da oratória sagrada medieval e moderna [...] afirmam não ser esse o significado de *persuadir* vivenciado pelo pregador [...] Ao invés, pretendia-se tocar a inteligência, de modo a atingir a vontade, a coerência intelectual do discurso e uma ordem a

ser seguida, quer na fala, quer nos gestos. Pois o objetivo era, pelo visível e pelo sensível, chegar à compreensão intelectual, num percurso que alcançaria o espírito passando pela sensibilidade anímica. (Massimi, 2005, p. 15)

Com relação ao propósito catequético, pedagógicos que eram os jesuítas, é certo que tentavam fazer com que a informação chegasse aos indígenas da forma mais natural possível, aproveitando os conhecimentos existentes pelos povos para transformá-los em “verdade” religiosa. Sobre isso, na obra *Dialética da Colonização*, Alfredo Bosi diz que “o projeto de transpor a mensagem católica para a fala do índio demandava um esforço para penetrar no imaginário do outro” (BOSI, 2009, p.65). Assim,

[...] a prática da pregação, muito frequente no Brasil colonial, e amplamente valorizada pela população, assumiu uma função importantíssima de transmissão cultural de conceitos, práticas e crenças da tradição clássica, medieval e renascentista ocidental, visando a mudança dos hábitos e da mentalidade dos indivíduos e dos grupos sociais pela força da palavra. A confiança no poder da palavra como instrumento de persuasão e modificação dos comportamentos baseava-se no conhecimento e na prática da arte retórica e de suas influências no dinamismo psíquico, proporcionados pela psicologia filosófica aristotélico-tomista, mas sem dúvida foi reforçada também pela importância assumida pela palavra e pelo discurso na tradição cultural dos índios brasileiros. (Massimi, 2005, p. 13)

Nesse sentido, principalmente tendo em foco que a tradição oral já era socialmente fundamentada nos povos colonizados no território brasileiro, é importante avaliar que há “dois diferentes tipos de pregação: a oração erudita, destinada aos ouvintes letrados, e a pregação popular, direcionada para ouvintes analfabetos, ou de contextos socioculturais muito diferentes.” (Massimi, 2005, p. 14). Neste segundo caso - o específico da colonização salvífica -, houve, em partes, influência e apropriação da cultura oral indígena.

Essa apropriação se dava, em grande parte, nos cultos realizados no início da colonização. Um exemplo nítido é o relacionado à saúde física dos povos da terra. Os responsáveis por curar os indígenas eram os pajés, com ervas, remédios naturais e cultos. Com a chegada dos padres, o mesmo continuou sendo feito, a diferença era que, naquele momento, tudo passou a ser camuflado com a imagem cristã. Logo, o culto seria mais parecido com uma missa e os remédios utilizados,

apesar de serem os mesmos, vinham com outra roupagem e acompanhados de uma nova fala. (CORDEIRO, 2016, p.92)

### 1.3 Confederação dos Tamoios

A Confederação dos Tamoios foi o maior conflito regional do Brasil colônia envolvendo indígenas e portugueses. “Tamoio” é a denominação portuguesa para povos indígenas contrários à colonização e cristianização. Sendo assim, a confederação reuniu os franceses (que na época estavam lutando para a consolidação da França Antártica) aliados aos tamoios (Tupinambá, Carijó, Goitacá e Aimoré) contra os portugueses aliados a grupos indígenas amigos, como os Temiminós e Tupiniquins. Não apenas uma luta política e territorial, foi, principalmente, religiosa: Reforma *versus* Contra-Reforma. Os calvinistas franceses queriam expandir o protestantismo enquanto os jesuítas queriam assegurar a soberania da Igreja Católica.

Tal tipo de conflito não permitia uma coabitação, portanto, algum dos dois grupos deveria se retirar. Sabendo que a diplomacia não seria o suficiente para aplacar o ego dos religiosos, os dois lados incitaram os grupos indígenas aliados para lutarem contra seus inimigos. Dessa forma, mesmo muitas vezes não sabendo porquê lutavam, os indígenas carregaram a Confederação e deram, aos seus alienadores, a resposta final sobre o grupo religioso que teria poder no território do Rio de Janeiro.

A respeito desse e de outros conflitos travados envolvendo a Igreja, a Coroa e os indígenas, pode-se reparar sempre, ocupando o primeiro plano, o interesse do mais forte. Naturalmente, é isso que se espera de qualquer força conflitiva. O que faz que toda a situação seja estranha, no caso, é a forma como a religião e o nome de Deus foi usado em todo o processo.

Assim como vários outros autores, Bosi (2009) traz a diferente interpretação da Igreja e da Escritura por diversas classes. Não apenas isso, porém, deve ser analisado. É claro que os missionários e os bandeirantes fariam leituras diferentes da palavra de Deus, na tentativa de respaldar suas respectivas ações. O problema maior ocorre, na realidade, quando esses pensamentos se alinham. Bosi, ao tratar

sobre conflito dos Sete Povos da Nação, reflete que os jesuítas tomaram os direitos indígenas como pauta, até mesmo por questões políticas. Duzentos anos antes, porém, foram esses mesmo padres que, por questões ideológicas, viraram as costas para os indígenas Tamoios e os deixaram enfrentar a grande chacina trazida pela espada portuguesa com a bênção de seu capelão, Anchieta, e em nome de Deus.

[...] a Cruz vencedora do crescente será chamada na terra do pau-brasil, e subjugará os tupis, mas, em nome da mesma Cruz, haverá quem peça liberdade para os índios e misericórdia para os negros. O culto celebrado nas missões jesuíticas dos Sete Povos será igualmente rezado pelos bandeirantes que, ungidos pelos seus capelães, irão massacrá-los sem piedade. Atenderá o Deus dos missionários e dos profetas pelo mesmo nome que o deus dos guerreiros e dos fariseus? (BOSI, 2009, pp. 15 e 16)

Um pouco antes de a Confederação se iniciar, os padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta se instalaram em território inimigo na tentativa de resolver diplomaticamente o conflito iminente. Em meio a ameaças e descrenças, os jesuítas tentaram de tudo para provar seu valor e ganhar a confiança dos tamoios. Quando a inimizade entre os residentes de São Vicente (portugueses, jesuítas e indígenas amigos) e os Tamoios começou a se intensificar, o padre Nóbrega propôs, em companhia de Anchieta, se instalar entre o povo hostil para tentar resolver os conflitos de forma pacífica. Ficaram com os contrários por cerca de cinco meses, período no qual conseguiram um acordo razoável de manutenção da paz. Porém, o trato logo foi quebrado - o que levou à intensificação do conflito. Passado esse acontecimento, Anchieta voltou para Bahia para receber o sacramento da ordem e informou ao governador, Mem de Sá, a instabilidade instaurada na região em que estava anteriormente e a necessidade, portanto, de se conquistar a terra do Rio de Janeiro - mesmo que com violência.

Apesar da aproximação de boa fé tentada anteriormente, Anchieta, que havia se desdobrado tanto - e ficado como refém dos indígenas por tantos meses-, após quatro anos era capelão do exército português enquanto lutava a batalha que acabaria com os Tupinambá. Em uma carta escrita em São Vicente no dia 1 de junho de 1560 ao Padre Geral, o jesuíta diz que

[franceses e indígenas] fizeram casas, e edificaram uma torre mui provida de artilheria, e forte de todas as partes, onde se dizia serem mandados por El-rei de França assenhorearem-se daquela terra. Todos eles eram

hereges, aos quais mandou João Calvino dois que lhes chamou Ministros, para lhes ensinar o que haviam de ter e crer. (ANCHIETA, 1988, p. 167)

Esse projeto dos franceses, segundo ele, era “uma fortaleza mui forte, assim pela natureza e situação do lugar, toda cercada de penhas [...]” (ANCHIETA, 1988, p.169) . Além disso, descreveu como contendo “muita artilheria, armas, alimentos, e grande multidão de bárbaros que tinha, de maneira que pelo juízo de todos era inexpugnável.” (ANCHIETA, 1988, p.169). Neste contexto, batalharam os lados francês e português, o que rendeu inúmeras baixas, como constantemente salientado pelo jesuíta em suas cartas. No fim, a vitória foi dos portugueses, o que foi justificado na premissa de que

pela justiça e fé foram ajudados do Senhor dos Exércitos, e quando já nos navios não havia pólvora, e os que pelejavam em terra estavam desfalecidos pelo muito trabalho, fugiram os Franceses, desampararam a torre, recolhendo às Povoações dos barbaros em canôas, de maneira que é de crêr que muitos fugiram mais com o espanto que lhes pôs o Senhor que com as fôrças humanas.” (ANCHIETA, 1988, p.169)

Após a debandada francesa e tamoia, os portugueses conseguiram enfim ocupar os fortes do Rio de Janeiro, com muito espanto por não terem encontrado nenhum tipo de imagem religiosa espalhada pelos fortes. Esse fato fortaleceu ainda mais o imaginário de que os protestantes eram hereges, já que não levavam Deus consigo e não prestavam nenhum tipo de admiração às imagens sagradas.

Essa percepção fica cada vez mais marcada, como pode ser observado na carta de janeiro de 1565 escrita ao Geral Diogo Laínez, em que Anchieta aborda o comportamento dos franceses que ficaram no Rio de Janeiro, mesmo após perderem a Confederação. Segundo ele, “A vida dos franceses que estão neste Rio é já não somente hoje apartada da Igreja Católica, mas também feia selvagem; vivem conforme os índios.” (ANCHIETA, 1988, p.219). Segundo o jesuíta, passaram até mesmo a consumir carne humana nas práticas antropofágicas, o que prova cada vez mais o seu ponto de que os protestantes, de fato, estavam muito afastados de Deus - já que isso jamais ocorreria com cristãos ímpios.

Sobre o abandono dos indígenas pela Igreja Católica após conquistarem seus objetivos ou desistirem deles, reflete Bosi: “Estranha religião meio barroca meio mercantil! Religião que acusa os vencedores, depois entrega os vencidos à própria sorte. Religião que abandona o verbo divino [...] às manhas dos poderosos, que dele saqueiam o que bem lhes apraz.” (BOSI, 2009, p.35).

## 1.4 Pe. José de Anchieta

José de Anchieta era, sobretudo, um catequizador entusiasmado. Com grande facilidade para idiomas, aprendeu o tupi e desenvolveu a gramática *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, que posteriormente ajudaria vários outros missionários a se comunicarem com os indígenas. Unindo esse dom à didática, conseguiu misturar, em seus sermões, não apenas o latim com o tupi, mas também figuras católicas com personagens da mitologia dos indígenas. “Seus dons poéticos e musicais lhe permitiam conjugar fé cristã e melodias locais, tornando úteis, assim, os extraordinários talentos musicais dos povos indígenas”. (O’MALLEY, 2014, p.31)

Ele tinha consciência, porém, de que apenas isso não era o bastante. “Havia outro ponto bem mais incisivo: era preciso mostrar serviço, melhorar a vida dos locais de uma maneira prática, cuidando da saúde das pessoas” (CORDEIRO, 2016, p.92). Atrélava, como se pode imaginar, a cura do corpo à cura da alma. Contudo, não deixava apenas as orações fazerem todo o trabalho. Estudou os medicamentos que podiam ser feitos utilizando a natureza e os atrelou a seu processo de salvamento. Fantasiou todo esse aprendizado milenar, antes aplicado pelos pajés ou xamãs, como a cara da Igreja Católica:

Mesmo quando empregavam técnicas antigas, aprendidas com os pajés, os religiosos tomaram o cuidado de cercar a cura de uma mística católica. Usavam batinas, hóstias, lanternas, missais, cálices e água benta para reforçar o aspecto sagrado do que faziam e, com isso, convencer indígenas de que carregavam a religião verdadeira [...]. (CORDEIRO, 2016, p.93)

Anchieta nasceu em São Cristóvão da Laguna em 19 de março de 1534. Desde criança era dedicado aos estudos, inclusive aos católicos, influenciado por seus devotos pais. Em 1548 foi para Coimbra estudar no Colégio das Artes, o qual estava passando para a direção de padres da Companhia de Jesus. Lá, estreitou seus laços com a ordem e se interessou pelos trabalhos realizados nas novas terras descobertas.

Entrou na Companhia em 1551. Adquiriu um problema nas costas devido à constante posição em que ficava, que foi agravado por um acidente em que a queda



de uma escada o atingiu. A partir de então, apresentava suas costas sempre muito curvadas, o que deu a dizer que “Sobre os delicados ombros do fervoroso noviço começava a pesar a cruz que Cristo oferece a todos os que aspiram à perfeição.” (GENTIL, 1975, p. 14). Por causa desse problema foi enviado ao Brasil, uma vez que existia uma grande expectativa relativa às maravilhas que essa terra poderia proporcionar, o que de fato aconteceu, como ele afirma em uma de suas cartas: “[...] em tudo isso parece que sarou, e assim é, porque em fazendo conta que não estava enfermo comecei a estar são, e podeis ver minha disposição pelas cartas que escrevo [...]” (ANCHIETA, 1988, p. 73)

Chegou a Bahia no dia 13 de julho de 1553, para logo ser realocado e enviado a São Vicente, sob cuidado do padre Manuel da Nóbrega. Lá, viu os laços entre os franceses e os Tamoios se estreitarem, com objetivos contrários de Portugal e, conseqüentemente, da Igreja Católica. Apesar do intuito de solucionar pacificamente o conflito (chegou até a ficar como refém dos indígenas por meses), Anchieta se tornou capelão português durante o período da guerra.

Após a Confederação dos Tamoios, mudou-se várias vezes, indo para qualquer lugar em que fosse necessário. Em Reritiba, adoeceu e sofreu por seis meses. No final desse período, ainda fez mais uma viagem. Sentindo-se muito mal, porém, voltou para a aldeia. Lá, faleceu após três semanas, no dia 9 de junho de 1597, cercado por diversos religiosos e amigos.

#### 1.4.1 Criação poética de Anchieta

Já foi largamente dito até então que, no início da colonização, os jesuítas tiveram um papel que superava o da salvação de almas: era necessário catequizar os indígenas e educá-los para tirar deles seu caráter “bárbaro” e torná-los mais propensos a ajudar na intenção exploratória europeia. Para isso, os padres tiveram que inovar em recursos pedagógicos, já que nunca haviam colocado o seu poder de convencimento à prova em pessoas com costumes tão diferentes; com tanta facilidade em aceitar o que era dito, porém ao mesmo tempo com a mesma facilidade em voltar aos costumes anteriores.

Essa noção da dificuldade, porém, eles não sentiram no início do contato. O próprio Anchieta, em carta escrita em 1585, afirmou sobre os indígenas:

[...] têm algumas cousas notaveis e a primeira é que são *tanquan tabula rasa* para imprimir-se-lhes todo o bem, nem ha dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de idolos porque não os têm e os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinario com os vinhos e outros semelhantes, deixam com facilidade [...] (ANCHIETA, 1988, p. 443)

Dessa forma, tentavam desconhecer a realidade de um indígena formador de uma sociedade com cultura e costumes arraigados, com crenças, ritos e cerimônias já bem estabelecidas. Isso é perceptível em textos de diversos colonizadores e religiosos que vieram ao Brasil na época: Gândavo (1540 -1579) primeiro afirmou, em seu *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz*, escrito em 1576, a seguinte infelicidade: “A língua deste gentio pela Costa é uma: carece de três letras - scilicet, não se acha nela nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente.” (GÂNDAVO, 1980, p. 52)

Após essa colocação, também repetiram e reiteraram essa mesma informação Gabriel Soares de Souza (*Tratado descritivo do Brasil em 1587*), Brandônio (*Diálogos da grandeza do Brasil*), Frei Vicente de Salvador (*História do Brasil, 1500-1627*), Padre Simão de Vasconcelos (*Crônica da Companhia de Jesus*) e Antônio Vieira (*Sermão da Epifania*). (Bastos, 2011, pp. 37 e 38). A respeito da mesma problemática, relatou Alfredo Bosi:

Como, ao que se sabe, os tupis não prestavam culto organizado a deus e heróis, foi relativamente fácil aos jesuítas inferir que eles não tivessem religião alguma e preencher esse vazio teológico com as certezas nucleares do catolicismo, precisamente a criação e a redenção. (BOSI, 2009, p.68)

Nesse sentido, “chegamos à conclusão de que a concepção da religiosidade do selvagem americano, seja ela a percebida por jesuítas - como Anchieta ou Nóbrega - ou por viajantes - como Lery e Staden - é relativamente homogênea” (FILHO, 2007, p. 48). Ou seja, todos buscavam ver o indígena como ser capaz de ser catequizado, principalmente pela aparente falta de religião instaurada. Apesar disso, todos reconheciam os diferentes costumes e verdades sociais, “evidenciando a extrema necessidade de busca de uma definição razoável da cosmologia tupi dentro dos códigos europeus.”(FILHO, 2007, p. 48). Dessa forma,

É nesse contexto que, ao nosso ver, estão embasadas as obras missionárias de Anchieta e dos jesuítas: elas funcionariam como uma retomada da evolução humana, pois europeus e ameríndios descendiam do mesmo núcleo populacional, provinham das mesmas sementes cristãs e portariam a base da verdadeira religião. De acordo com esse ponto de vista, os padres e missionários teriam a tarefa de guiar os nativos ao mesmo estágio evolutivo dos europeus cristãos. (FILHO, 2007, p. 48)

Como se pode esperar, o plano, baseado em negar a autonomia cultural do outro, fez com que os jesuítas não conquistassem o sucesso que queriam e previam a longo prazo:

As tentativas de anular completamente a alteridade dos nativos e fazê-los pensar como europeus ficaram aquém das expectativas. A catequese se desenvolveu conforme a aceitação dos índios, os quais mesmo convencidos pelo padre, constantemente desertavam dos aldeamentos. Dentro do contexto colonial, os jesuítas se mostraram mais empreendedores de tarefas materiais que espirituais [...]. Se cresciam suas casas e colégios em extensão e poder econômico, o mesmo não acontecia com a conversão dos índios. Os escritos de Anchieta dão ideia de seu fracasso no que concerne à cristianização dos brasis. O resultado desse condicionamento religioso pode ter sido o catolicismo permeável a todo e qualquer sincretismo que pudesse surgir. (PEREIRA, 2006, p.44)

Além disso, outro fator decisivo para o não sucesso do projeto foi a constante utilização de força para garantir a obrigatoriedade da cristianização. “Os jesuítas, acompanhados de tropas do governo colonial, arregimentavam os índios para que integrassem os aldeamentos. Caso houvesse resistência por parte do nativo, eles estariam sujeitos à ‘guerra justa’, promovida pela tropa” (FILHO, 2007, p. 36). Nesta situação o indígena era levado às missões, onde era “coagido pelo medo a se submeter a uma nova organização social” (FILHO, 2007, p. 36). A partir daí, diversos povos ficaram limitados às expressões permitidas pelos padres, com os novos costumes sendo sistematicamente fundamentalizados pela literatura catequética - “[...] é nessa ideologia que a obra anchietana em tupi está mergulhada: o medo é o tema recorrente em seus escritos em tupi e o principal elemento coercivo de seu discurso.” (FILHO, 2007, p. 36).

Por causa disso, “Ser católico tornou-se uma questão de sobrevivência, mesmo que essa religião, tal como foi cultivada no Brasil, para algumas pessoas, jamais tivesse representação metafísica, no sentido de religar o homem a Deus.”

(PEREIRA, 2006, p.119). Para além de ser uma problemática repleta de hipocrisia, já que a violência imposta aos indígenas era uma justificativa para dar cabo à violência indígena, esse tratamento também, de certa forma, dificultava o processo de catequização, já que o sentimento que prevalecia em muitas missões era mais de medo do que de respeito. Isso, porém, não era o que os jesuítas pretendiam, o que fez com que eles tivessem que tomar um cuidado redobrado durante a tentativa de aculturação por meio do sincretismo religioso e que precisassem ser ainda mais criativos e lúdicos para atrair a atenção dos nativos. Assim,

A aculturação católico-tupi foi pontuada de soluções estranhas quando não violentas. O círculo sagrado dos indígenas perde a unidade fortemente articulada que mantinha no estado tribal e repete-se, sob a ação da catequese, em zonas opostas e inconciliáveis. De um lado, o Mal, o reino de Anhangá, que assume o estatuto de um ameaçador Anti-bens, tal qual o demônio hipertrofiado das fantasias medievais. De outro lado, o reino do Bem, onde Tupã se investe de virtudes criadoras e salvíficas em aberta contradição com o mito original que lhe atribuía precisamente os poderes aniquiladores do raio. (BOSI, 2009, p.66)

O Espírito maligno de Anhangá foi responsabilizado por tudo aquilo que a Igreja tinha como “pecado” - mesmo que os indígenas não compreendessem o conceito dessa palavra. Consequentemente, eles foram levados a pensar que basicamente todos os seus costumes tradicionais os distanciavam da Terra sem Males, o oposto do que acreditavam antes.

A Igreja, com tecnologias e padrões político-religiosos “superiores”, conseguiu controlar o imaginário nativo por meio do aparente “saber” absoluto e salvacionista. Alienados por essas pessoas aparentemente mais próximas do divino, alguns indígenas entregaram suas almas e se renderam ao catolicismo. Os que não o fizeram, por sua vez, sentiram recair a força da espada portuguesa de forma muito mais intensa do que aos aliados, o que incutiu ainda mais a ideia de que “ser amigo de Deus” os garantia uma vida melhor.

Para serem bem sucedidos na empreitada de convencer e ensinar ludicamente os povos nativos, a principal ferramenta pedagógica encontrada pelos padres era a alegoria. Como analisado, eles tentavam, a qualquer custo, comparar as figuras mitológicas de formação cultural dos indígenas com as personagens da Igreja Católica, aproveitando ao máximo o discurso da narração de formação tribal, apenas trocando os nomes dos importantes ancestrais por nomes católicos e

modificando, completamente, a relação moral estabelecida - principalmente adicionando um novo elemento: o do bom/bem *versus* mau/mal.

Anchieta, especificamente, foi um dos grandes responsáveis por esse hibridismo religioso. O jesuíta é largamente conhecido por seus textos catequéticos, uma ampla produção que permeia vários gêneros em várias línguas. No aspecto estritamente pedagógico, elaborava impressionantemente bem eventos voltados para a catequização - principalmente utilizando o hibridismo religioso (mistura entre o catolicismo e as crenças indígenas):

Anchieta inventa um imaginário estranho sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani, quando forja figuras míticas chamadas *karaibebé*, literalmente *profetas que voam*, nos quais o nativo identifica talvez os anunciadores da Terra sem Mal, e os cristãos reconheciam os anjos mensageiros alados da Bíblia. Ou *tupansy*, mãe de Tupã, para dizer um atributo de Nossa Senhora. De mãos dadas caminhavam a cultura-reflexo e a cultura-criação. (BOSI, 2009, p. 31)

Como é de se esperar, pouco a pouco a narrativa religiosa mudou e se instaurou no território brasileiro com características muito próprias e peculiares. Logo, a “nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornava possível.” (BOSI, 2009, p.65). Nesse aspecto, também é possível concluir que houve a alteração do código moral indígena, que se estabeleceu nesse parâmetro híbrido resultante do processo de imposição de conduta em uma sociedade previamente estruturada e fundamentada sob outros pilares doutrinários.

O projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro, e este foi o empenho do primeiro apóstolo. Na passagem de uma esfera simbólica para a outra, Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra pecado, se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média européia. (BOSI, 2009, p.65)

Anchieta, em suas produções, sempre apresentou uma grande capacidade estética e musical. Isso se fez presente, pode-se observar, quando ele trocava as letras de canções populares por fragmentos católicos, envolvendo os ouvintes por meio de sua própria cultura. Esse mesmo efeito é percebido no início de Auto de

São Lourenço, por exemplo, onde “Anchieta verteu a canção profana ‘El ciego amor me prendió’ ao divino em ‘El buen Jesus me prendió’.” (LIMA, 2020, p. 4).

Anchieta assimila a cultura do indígena, sua língua, suas canções, sua comida, sua fé, seus desejos e os utiliza para compor seus textos catequéticos, poemas ou dramas. Em seus textos, está presente de maneira expressiva o índio, mas este surge agregado à cultura do colonizador. (LIMA, 2020, p. 5).

A esse respeito, também é fundamental pensar que, de forma geral, por meio desses artifícios, o jesuíta montava um teatro com uma mensagem inerentemente pessimista da visão católica - a focada no pecado, especificamente a do pecado original, explicando que a origem dos males está no contato com as tentações geradas pelo diabo. Dessa forma, ao modificar os costumes indígenas e incrementar neles os ditames católicos, cada vez mais Anchieta aproximava a antiga vida selvagem a uma vida herética e, portanto, repleta de hábitos infernais. Esse fator configura o caráter pedagógico de seus autos, já que, por meio do medo e da associação com o que é de conhecimento prático dos indígenas, trazia à tona a sensibilidade e emoção do espectador, educando-o e modificando-o. Não é à toa, portanto, que Anchieta obtinha tanto sucesso como mestre da linguagem que era, já que “no projeto pedagógico inaciano, a linguagem constitui um dos instrumentos mais eficientes para formação do homem. Pela palavra pode o educador atingir o espírito do aluno; pela palavra pode o aluno manifestar o próprio espírito.” (BARBOSA, 2006, p. 34)

A análise dos autos anchietanos revela que, em sua maior parte, eles seguiam um padrão bem definido. Geralmente eram iniciados com procissões, que eram seguidas da trama principal. Nela, quase sempre havia a disputa entre o bem, representado pelas personagens do catolicismo, pela conduta cristã ou por autoridades régias e religiosas; e o mal, geralmente personificado no diabo, nos pecados ou nos inimigos do cristianismo. Praticamente todas as falas eram constituídas na forma de poemas dramáticos e normalmente o enredo era quebrado com a aparição de alguma personagem que pregava um sermão. Aliás, quase sempre era uma pregação que encerrava as peças: ele trazia o fundo moral das histórias, o que dava ao teatro público o caráter pedagógico [...]” (SABEH, 2019, p.357)

Portanto, não é de se estranhar que os autos, na época, eram, provavelmente, os meios mais eficazes de catequizar, porque, durante uma

festividade, a doutrinação catequética era passada e a moral católica era lembrada por meio da estrutura poética montada a partir da dicotomia “bem” *versus* “mal”.

O teatro de Anchieta é assim. Reflete, em sua entrega apaixonada à realidade brasileira, traços naturalísticos próprios do Barroco, através de seu ilusionismo pictórico e do patético religioso. Nele se reflete, vivo, o tremor ideológico e místico da Contrarreforma, buscando estremecidamente a evidência do sobrenatural, numa espécie de estética da salvação do gentio. (AZEVEDO FILHO, 1966, p. 57 apud LIMA, 2020, p. 17)

## 2. O Auto de São Lourenço

### 2.1 Metodologia de análise

Foi feita, até então, uma consideração historiográfica da presença da Igreja Católica no início da Idade Moderna. Observamos com atenção a influência que ela passou a exercer desde a sua consolidação, a sua união com a Coroa portuguesa - chamada de Padroado -, a expansão para o Brasil e a participação efetiva da Companhia de Jesus. Além disso, também consideramos a catequização indígena e o papel do padre José de Anchieta, que foi uma figura importante para a tentativa de implementação da cultura europeia em solo brasileiro.

Agora, considerando todo esse contexto histórico, analisaremos o Auto de São Lourenço como forma de entender a tentativa de aplicação prática dos novos costumes por meio da pedagogia jesuítica. Para isso, tendo em mente todos os momentos e figuras que desencadearam nesse tipo de produção poético-didática, colocaremos em foco tanto a recepção dos indígenas quanto a missão catequética. Para entendermos melhor esses dois lados e as suas consequências, abordaremos também importantes conceitos relacionados a outras áreas, como sociologia, antropologia, arte e psicanálise, além, claro, de literatura e de teatro.

Para a análise de O Auto de São Lourenço, de José de Anchieta, foi eleito o método do *close reading*, ou leitura atenta. Este método consiste na observação detida de partes menores, de forma a obter uma interpretação mais completa ao se observar o todo. Desta forma, serão investigadas quase todas as estrofes do texto individualmente, agrupando-se apenas aquelas que se completam e excluindo poucas que são uma repetição ou endosso do que já havia sido dito anteriormente e que, portanto, não enriquecem a análise. (BRUMMETT, p. 8-9, 2018)

### 2.2 O martírio de São Lourenço

São Lourenço é um dos canonizados mais celebrados pela tradição católica. Ele vivia em Roma quando, em 257 d.C., o Imperador Valeriano ordenou a caçada aos católicos - que eram assolados pela perseguição há séculos. Na época, quando o governo fazia tal decreto, exigia que os representantes das igrejas entregassem



todas as suas posses. Lourenço, como diácono, era justamente a pessoa a quem cabia as administrações das riquezas, o que o tornava responsável, também, pela entrega delas ao monarca. Quando o prazo estabelecido chegou ao fim, ao invés de levar os bens materiais pedidos, levou uma série de fiéis cristãos, afirmando que, na realidade, eram aquelas pessoas a verdadeira riqueza da igreja. (SIMÕES, p. 131 - 136, 2012)

Esse episódio levou o santo à fogueira, onde queimou até a morte. É com essa cena que se inicia o Auto do São Lourenço, escrito em 1587 por José de Anchieta. O jesuíta dá voz ao diácono no momento do martírio, dizendo:

Por Jesus, meu salvador,  
Que morre por minhas máculas,  
Asso-me nessas grelhas,  
Com fogo de seu amor.<sup>4</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 5)

Como visto anteriormente, os religiosos fervorosos viam o sacrifício e o sofrimento como bênçãos divinas, já que o flagelo aproxima o humano do Cristo, que se sacrificou. Sendo assim, da mesma forma que o mártir aceitou seu castigo (queimando em prol da Igreja) com bom humor - como conta a história -, na segunda estrofe do auto ele conta que:

Bom Jesus, quando te vejo  
Na cruz, por mim chagado,  
Eu, por ti, vivo queimado  
Mil vezes morrer desejo<sup>5</sup> (ANCHIETA, 1997, p.5)

Fica cada vez mais perceptível, nesse primeiro ato, a intensidade do desejo de sofrer como Cristo. A repetida ênfase no sofrimento não é, porém, apenas religiosa, uma vez que interioriza no nativo a bênção que pode ser uma vida amarga - dando endosso aos absurdos da exploração. Apesar de essa declaração ainda não estar explícita nessa parte do texto, Anchieta continua a marcando, como pode ser percebido na terceira estrofe:

Pois teu sangue redentor  
Lavou todas as minhas máculas,  
Arda eu nestas grelhas,

---

<sup>4</sup> Por Jesus, mi salvador,/ que muere por mis mancillas,/ me asso en estas parrillas,/ con fuego de su amor. ( p. 4)

<sup>5</sup> Buen Jesus, cuando te veo/ en la cruz, por mí llagado,/ yo, por ti vivo quemado,/ mil veces morir deseo. (p.4)

Com fogo de teu amor.<sup>6</sup> ANCHIETA, 1997, p. 5)

Cabe ressaltar, até essa parte do texto, o jogo travado com as palavras “morrer”, “fogo” e “amor”. A primeira estrofe termina em “com fogo de seu amor”, que representa o sacrifício do Santo, já que seu profundo amor pela Igreja Católica o levou a ser queimado vivo. A segunda é finalizada com “queimado/ Mil vezes morrer desejo”, o que demonstra a pequenez de qualquer ato perante o sacrifício de Cristo e o amor pela Igreja. agora, no terceiro, o desfecho “Com fogo do teu amor” já demonstra uma aproximação direta com Cristo, uma vez que Seu amor é tão forte e intenso que pode, de fato, ser chama. Isso fica ainda mais especificado na quarta e quinta estrofes, quando diz que

O fogo do forte amor,  
ó meu Deus!, com que me amas  
mais me queima que as chamas  
e brasas, com seu calor.<sup>7</sup>

Pois teu amor, por meu amor,  
faz tantas maravilhas,  
morra eu nestas grelhas,  
pelo teu, meu Senhor.<sup>8</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 7)

Fica bem claro, nestas duas passagens, que a intensidade de morrer queimado é pequena se comparada à intensidade do amor e devoção por Cristo. A mensagem é que independente do sofrimento, por maior que seja, jamais deve chegar aos pés do sofrimento de Cristo e que, por isso, deve ser realizado com devoção. Ao longo da produção fica cada vez mais clara a intenção de se ratificar isso para os indígenas. O desfecho desse primeiro ato, por enquanto, apenas deixa claro que o amor por Cristo deve ser maior do que qualquer outra coisa.

Nessa perspectiva, pode-se interpretar, também, a relação interessante de que um martírio é bom e, mais do que isso, desejado por pessoas verdadeiramente cristãs. Assim, se pela religião é relevante até mesmo morrer queimado, a tese se abandonar costumes considerados “bárbaros” - que era o objetivo pretendido pelos

<sup>6</sup> Pues tu sangre redentor/ lavó todas mis mancillas;/ arda yo en estas parrillas,/ con fuego de tu amor. (p.4)

<sup>7</sup> El fuego del fuerte amor/ ¡oh mi Dios!, con que me amas,/ más me quema que las llamas/ y brasas, con su calor. (p.6)

<sup>8</sup> Pues tu amor, por mim amor,/ hizo tantas maravillas,/ muera yo en estas parrillas,/ por el tuyo, mi Señor. (p.6)

padres ao proclamar esses atos catequéticos - se sobressai ainda mais, já que, pelo menos para os catequizadores, é uma escolha mais fácil de ser tomada e mais acolhedora a ser seguida.

Além disso, convém abrir um parêntesis para tratar sobre a conveniência de, em um auto abertamente pedagógico, o padre mencionar de forma tão vívida, por meio de uma canção, a ação de se queimar alguém em uma fogueira. Uma vez apresentado como uma injustiça - o que faz de São Lourenço um mártir -, esse tipo de costume é colocado em xeque por aqueles que estão assistindo, profundamente abalados pelos sentimentos trazidos pela história. Logo, um dos grandes rituais normalmente valorizados pelos indígenas - o antropofágico, que consistia na morte do inimigo e ingestão de sua carne assada na fogueira - era problematizado, o que marca, de forma clara, a tentativa de aculturação.

Além disso, também é relevante considerar que este ato foi escrito em espanhol, com maior rebuscamento e polidez do que os demais. Isso é devido, principalmente, ao fato de que essa primeira parte era direcionada a uma parcela mais letrada da pequena população que vivia em território brasileiro na época. Neste caso, essa parcela era composta principalmente pela elite espanhola, que costumeiramente vinha ao Brasil, na época uma colônia que estava sob responsabilidade da coroa espanhola. Além disso, por a língua espanhola ser a natural de Anchieta, presume-se uma maior familiaridade para a exploração poética. Um terceiro motivo para a lapidação da parte pode ser devida, também, ao fato de o mártir São Lourenço ser contemporâneo dessa população citada, uma vez que o santo também era natural da Espanha.

### 2.3 A personificação do mal

O segundo ato inicia-se com o diabo e seus ajudantes tentando destruir a aldeia de São Lourenço, da qual o mártir é padroeiro. Nota-se, a partir desse trecho, que alguns dos demônios são personificados em figuras de indígenas Tamoios, em especial as que participaram da Confederação contra os portugueses. O chefe das figuras maléficas é Guaixará e seus ajudantes são Aimbirê e Sarauaia. Vale pontuar que Aimbirê foi o chefe da Confederação dos Tamoios após a morte de seu pai,

Cairuçu, pelas mãos dos Tupiniquins. Após a perda do pai, o indígena expandiu o conflito e organizou o que viria a ser essa disputa entre Tamoios e Portugueses, com a participação da França e de outros povos - em busca da conquista da terra do Rio de Janeiro.

A primeira parte do segundo ato é a fala de Guaixará. Ele a inicia com uma espécie de “xenofobia”, julgando os estrangeiros (portugueses) por terem trazido “boas maneiras”:

Importuna-me bem,  
irritando-me muitíssimo,  
aquela lei nova.  
Quem será que a trouxe,  
estragando minha terra? <sup>9</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 7)

Ressalta-se, nessa estrofe, o campo semântico dual representado por “virtude” e “hábitos polidos” em oposição a “irrita” e “estragando” - palavras que são, por vezes, utilizadas em outras traduções do auto. Já nesse início o padre Anchieta cria dois pólos opostos: “bem” e “mal”, “portugueses” e “indígenas”, “cristãos” e “hereges”. Além disso, também expõe a ira e a intolerância, características que se opõem claramente à figura do ato anterior: São Lourenço (que, mesmo sendo queimado vivo, só falava sobre amor).

Na segunda estrofe do ato é feita uma menção indireta à chegada dos jesuítas e dos portugueses, que, de certa forma, coibiu a tradição indígena por meio do catolicismo. Sobre isso, Guaixará continua se queixando:

Eu somente  
nessa aldeia morava,  
estando como seu guardião,  
fazendo-a estar segundo minha lei.  
Dali ia para longe, outras aldeias frequentando.<sup>10</sup> (ANCHIETA,  
1997, p. 7)

Talvez essa seja a primeira lição catequética clara da obra: os jesuítas e portugueses chegando, com o catolicismo, e, com isso, causando o afastamento dos demônios da região. Esse posicionamento traz uma nova roupagem ao contexto da

<sup>9</sup> Xe moaiû-marangatu,/ xe moyrõ-eté-katu-abo,/ aïpo t-ekó-pysasu./ Abá serã o-gû-eru,/ xe r-etama momoxy-abo? (p.6)

<sup>10</sup> Xe anhõ/ kó taba pupé a-îkó,/ s-erekó-ar-amo ûi-t-ekóbo,/ xe r-ekó r-upi i moingobo./ Kûé suí a-só mamõ/ amõ taba r-apekóbo. (p.6)

época de apresentação do auto, que foi um momento sensível ocorrido alguns anos depois do término da Confederação dos Tamoios. Essa justificativa para a chegada dos portugueses e explanação do fato como algo glorioso e bom para todos exime, em parte, o peso da culpa que alguns habitantes da terra poderiam colocar sobre os lusitanos, em especial os indígenas.

Na terceira e na quarta estrofes novamente é possível travar uma comparação entre Guaixará e São Lourenço, dando continuidade à construção do caráter das personagens:

Quem será que é como eu?  
 Eu, aquele em que deve acreditar,  
 Eu, diabão assado,  
 o que tem nome Guaixará,  
 o que é afamado por aí.<sup>11</sup>

Minha lei é muito bela;  
 não quero que os homens a lancem fora,  
 não quero que os homens a façam cessar.  
 Quero muitíssimo  
 todas as aldeias destruir.<sup>12</sup> (ANCHIETA, 1997, p.9)

Ressalta-se, nessas duas estrofes, o retorno das palavras do campo semântico de “fogo”. A diferença agora é que não mais é utilizado no sentido do calor do amor ou da purificação, mas sim remetendo ao fogo do inferno e da destruição. A ideia, aqui, é que Guaixará fará da Terra as trevas, e já elucida como: não constringendo o prazer e ressaltando o “bem viver”. Nas outras estrofes enumera os pecados que foram com sucesso instaurados:

Coisa muito boa é uma grande bebedeira,  
 ficas vomitando cauim.  
 Isso é que deve ser bem amado,  
 isso realmente! Afirmamos

<sup>11</sup> Abá serã xe îabé?/ Ixé s-erobiâr-y-pyra,/ xe anhang-usu-mixyra,/ Gûaîaxará s-er-y-ba'e,/ kûepe i moerapûan-y-mbyra. (p. 8)

<sup>12</sup> Xe r-ekó i porang-eté;/ n'a-î-potar-i abá s-eîtyka,/ n'a-î-potar-i abá i mombyka./ A-î-potá'-katu-tenhe/ opabi taba mondyka. (p. 8)

que isso é que deve ser festejado. [...] <sup>13</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 9)

Além de quem bebe caium, também diz ter em alta conta aqueles que dançam, pintam-se, fumam, buscam curandeiros, matam e praticam antropofagia - ou seja, grande parte dos costumes tradicionais indígenas:

A dança é que é boa,  
 enfeitar-se, pintar-se de vermelho,  
 untar as penas, tingir-se com urucu as pernas,  
 pintar-se de preto, fumar,  
 ficar fazendo feitiços...<sup>14</sup>

Enraivecer-se, trucidar gente,  
 comer um ao outro, prender tapuias,  
 a mancebia, o desejo sensual,  
 a alcovitice, a prostituição  
 - não quero que ninguém os deixe. <sup>15</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 11)

Sobre essas estrofes há duas pontuações necessárias: a que diz respeito aos costumes indígenas e a que diz respeito aos costumes tanto dos grupos indígenas quanto dos europeus. No tocante à tradição indígena, como já foi brevemente pontuado, chama atenção o fato de Anchieta ter descrito, dando voz ao “diabo”, os principais costumes ritualísticos que preservam a mitologia dos povos. Dessa forma, há basicamente a menção à antropofagia, já que os hábitos descritos são os que envolvem esse ritual: a pintura, festa, a bebida, os “feitiços”, a raiva, o “trucidar gente” e, principalmente, o “comer um ao outro”. A menção aos tapuias também é importante, já que está se referindo a grupos indígenas que são diferentes dos que mais tiveram contato com os portugueses (no geral, como “tapuia”, os indígenas se referiam a alguns povos do tronco linguístico Macro-jê).

No tocante ao segundo tipo de pecado, aquele que assolava tanto aos indígenas quanto aos europeus, há a mancebia, o desejo sexual, a alcovitice, a prostituição e o fumo, citado anteriormente. Sobre esse último, é interessante

<sup>13</sup> mba'e-eté ka'u-gûasu,/ kaûi moîeby'-îebyra./ Aîpó s-aûsu'-katu'pyra,/ aîpó anhe. Îa-mombe'u/ aîpó i momorang-y-mbyra. (p. 8)

<sup>14</sup> Moraseia é i katu,/ îe-gûaka, îe-mopyranga,/ s-a'-mongy, îetmã-gûanga,/ îe-moúna, petymb-u,/ karai'-monhã-monhanga... (p. 8)

<sup>15</sup> Îe-moyrõ, mor-apiti,/ îo-'u, tapuîa r-ara,/ agûasá, moro-potara,/ manhana, sygûaraîy/ - n'a-î-potar-i abá séîara. (p.10)

pontuar que, apesar de ser um hábito que era muito corriqueiro para os indígenas da parte ocidental da América do Sul, em especial a região dos Andes, os indígenas brasileiros também faziam uso do tabaco. Essas plantas com nicotina, portanto, chegaram à Europa antes mesmo de 1500, pelos espanhóis. Na época em que esse auto foi escrito, fumar já era um vício para os portugueses e espanhóis que estavam aqui, assim como era um costume comum para os indígenas em seus rituais. Os outros “pecados”, por sua vez, poderiam ser classificados como universais e praticáveis por toda cultura. Vale fazer um adendo, porém, ao fato de o jesuíta ter optado pela utilização da língua tupi nesta parte em específico. Existiriam duas explicações razoáveis para a isso: a primeira é pelo fato de que essa colocação foi feita pelo diabo, Guaixará, que se expressa apenas em tupi (o que ainda será debatido e problematizado posteriormente). A segunda seria pela intenção catequizadora do momento: apesar de o público ser vasto, eram os indígenas a quem o padre queria mais atingir. Então, após citar os principais costumes indígenas como diabólicos, finalmente acrescenta os nativos ao auto:

Por causa disso,  
visito os aposentos dos índios,  
dizendo: -”que acreditem em mim”.  
Vêm e vão para me afastar  
os ditos “padres”, hoje,  
proclamando a lei de Deus.<sup>16</sup>

Existe  
o que será meu verdadeiro auxiliar,  
o que trabalha junto de mim,  
o que arde comigo:  
o chefe Aimbirê  
o pervertedor dos índios.<sup>17</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 11)

Aqui, o padre deixa bem claro que os costumes praticados pelos indígenas são repugnantes e pecaminosos, literalmente embutidos na cultura dos povos pelo diabo em pessoa. Logo depois, introduz Aimbirê como um dos ajudantes do mal,

<sup>16</sup> Anga ri,/ a-îo-sub abá koty,/ “te xe r-erobîar” ûi-î-abo./ O-u tenhe xe pe’abo/ “abará” ‘î-aba,kori,/ Tupã r-ekó mombegû-abo. (p.10)

<sup>17</sup> O-îkobé/ xe pytybõ-an-am-eté,/ xe pyr-i marâtekó-ara,/ xe iru-nomo o-kaî-ba’e:/ t-ubixá’-katu Aimbiré,/ apyaba moangaîpap-ara. (p. 10)

presente na Terra apenas para perverter os homens (perversão, no caso, que remete à Confederação dos Tamoios: estar contra os portugueses).

Após essa cena, é apresentada a personagem “Velha”, esposa do falecido Piracâê. Ela é ajudada pelo diabo, mas, sentindo-se enganada, o renega, já que sente nele o cheiro de seu ex-marido, como se houvesse sido praticada a antropofagia com ele (algo semelhante com a história contada culturalmente sobre a mitologia tupinambá - que será explicada posteriormente):

- Ó, será que isto é o diabo?

Ah, mas como me importuna o fedor dele!

Meu ex-marido há de ser certamente

- finado Piracâém! -

eis que diria a ele.<sup>18</sup> (ANCHIETA, 1997, p.11)

*Fala com ele:*

- Tu és mau! Não beberás

hoje o que eu mastigo!

Eu somente beberei tudo.

Eis o que o ajunto há dias...

Ó, hei de ir! Vou beber cauim!<sup>19</sup> (ANCHIETA, 1997, p.13)

A Velha faz essa breve aparição e foge. É interessante reparar, nessa parte, que, mesmo renegando o diabo, a velha indígena continua com os hábitos antigos. Esse ponto é importante porque, ao longo da colonização e catequização, isso era um grande desafio encontrado pelos jesuítas: os indígenas costumemente eram catequizados e realmente absorviam a fé cristã, mas, muitas vezes, tinham dificuldade em trocar todos os hábitos, o que fazia com que geralmente voltassem a praticar alguma ação que era renegada pelos padres.

Além disso, também são demonstradas outras duas tradições nestes versos: a própria antropofagia e a fabricação de cauim. Neste sentido, a primeira aparece na menção ao cheiro do marido, já que a Velha reconhece, no diabo, o odor de seu ex-esposo morto, o que significa que o diabo o comeu - o que é uma lição de medo para os indígenas, já que, da mesma forma como comem os outros, o próprio diabo

<sup>18</sup> - Ìu, anhaga p'ikó ri!// Xe moaîu-te i nema mã!// Xe mend-uêra ipó re-i/ -Piraka'e-amyri! -/ a-'e kó i xupé biã. (p.10)

<sup>19</sup> -Nde poxy, uî! Nd'ere-'u-î xó/ kori xe r-emi-ndu'u-ne!// Xe nhõ a-'u-pakatu-ne./ Kûeîsebé, n'akó a-îrumõ.../ T'a-só-ne, gûy! T'a-ka'u-ne! (p.12)



com seus demônios poderia os comer, também. A segunda tradição, por sua vez, é tratada quando a Velha menciona a própria “mastigação”. O cauim, bebida muito tradicional que faz parte dos importantes rituais, era produzido pelas mulheres, que mastigavam a mandioca cozida e guardavam esse produto, com adição da saliva, em vasos de cerâmica, para que a bebida fosse fermentada.

Com a saída da senhora, continuam em cena Guaixará e Aimbirê, conversando. O diabo pergunta a seu ajudante por onde havia andado, já que estava sumido. Como é de se esperar, afirma que estava visitando as tabas para se certificar de que todos continuavam pervertidos pelos costumes:

#### GUAIXARÁ

*(Chama Aimberê e diz:)*

-Eh! Onde eles está?

Estavas realmente dormindo?<sup>20</sup> (ANCHIETA, 1997, p.13)

#### AIMBIRÊ

De modo algum. Para visitar aldeiras

à serra eu fui,

para encontrar-me com nossos súditos.<sup>21</sup> (ANCHIETA, 1997, p.13)

O demônio Aimbirê, nomeado desta forma para fazer referência ao líder dos Tamoios durante o período de luta, foi quem ficou responsável por ir de povo em povo para manter os indígenas atrelados aos atos “demoníacos” defendidos por Guaixará. No evento histórico, por sua vez, o Aimbirê verdadeiro também procurou, em várias tribos, alianças para a guerra, unindo vários povos contrários aos portugueses.

Dessa forma, é interessante observar, nessa estrofe, a relação de Aimbirê como um demônio que visita várias tabas amigas. Essa função foi atribuída especificamente a ele por Anchieta porque o Aimbirê real, na Confederação dos Tamoios, exerceu exatamente esta função. Esse episódio é poeticamente descrito

<sup>20</sup> -To! Mamõ-pe ahe ahe r-ekó-û?/ Ere-ké-p'ipó 'îupa? (p. 12)

<sup>21</sup> -Erimã é. Taba supa, ybytyr-y-pe xe só-û,/ îandé boiá r-erosupa. (p. 12)

em *A Confederação dos Tamoios* (1856), de Gonçalves de Magalhães. Nele, quando Aimbirê soube que um amigo seu morreu por mãos portuguesas ao tentar salvar a sua irmã de uma violência que estava sofrendo, o indígena, que era um chefe Tamoio, jurou vingança aos forasteiros. Desta forma, a obra romântica, no seu primeiro conto, aborda uma parte da peregrinação do líder:

Aimbire, o mais audaz entre os Tamoyos,  
 Meditava projectos de vingança  
 Contra a Lusa colonia Vicentina,  
 Donde p'ra seus irmãos o mal saía.  
 De sertão em sertão, de taba em taba  
 Andava ele incansável incitando  
 As tribus dos Tamoyos á revolta.  
 Já tinha percorrido as férteis plagas  
 Que banha o Pirahy, e o Parahubuna;  
 Tinha já costeado a dextra margam  
 Do longo, caudaloso Parahyba;  
 E atravessado os campos e as montanhas  
 Que entre o Guandû e o Macahé se estendem:

Por toda parte amigos encontrara,  
 Promptos como elle, para a grande empreza,  
 E todos de vingança sequiosos;  
 Que o presente cruel se lhes mostrava,  
 E o futuro peor; terrivel tudo.  
 O Indio verboso, e de subtil engenho,  
 Por afanosos trances amestrado,  
 Inda mais inflammando-lhes o odio,  
 P'ra vingança commum os colligava. (MAGALHÃES, 2007, p.  
 15-16)

Percebe-se, portanto, que o Aimbirê real, líder tamoio, é representado como um andarilho visitador de tabas e incitador de sua luta, o que realmente fez. Gonçalves de Magalhães foca a descrição na Confederação dos Tamoios e na participação deste indígena nela. Anchieta, séculos antes, por sua vez, mantém este

mesmo traço do andarilho, mas agora com um outro objetivo: perverter os povos para afastar o bem de todos e levá-los para o mal caminho. Considerando o sucesso desta empreitada ocorrida no conflito real, o Aimbirê de Anchieta continua contando as suas façanhas para Guaixará:

Estavam muito felizes ao ver-me,  
abraçaram-me, fazendo-me ficar,  
o dia todo bebendo cauim,  
dançando, enfeitando-se,  
desafiando a lei de Deus.<sup>22</sup>

Ah, sobra-me alegria  
ao ver sua vida ruim.  
Eu fiquei satisfeito na morada deles.  
Todos os vícios  
colocaram bem em seus corações.<sup>23</sup> (ANCHIETA, 1997, p.13)

Guaixará, em resposta, pergunta quais tabas o demônio conseguiu conquistar nesse período em que esteve fora - ou, em suas palavras, “quem fizeste pecar?” (p.15) -, ao que o executor responde enumerando os tabas que os seguem, em contraposição àquelas que os jesuítas já haviam conquistado:

Os que moram em Maratauí,  
acreditam em minhas palavras,  
todos os que estão na ilha,  
todos os habitantes do Paraíba  
em minhas mãos entregando suas almas.<sup>24</sup>

Ontem, é certo, alguns sumiram,  
descendo para Magueá.  
Por os levarem os padres,  
não os amo, fugiram,

<sup>22</sup> S-ory-katu xe r-epiaka,/ xe aifuban, xe mombytábo,/ ko'arapukuí o-kagû-abo,/ o-poraseia, o-îegûaka,/ Tupã r-ekó momburû-abo. (p.12)

<sup>23</sup> Té, xe r-esemõ t-oryba,/ s-ekó-poxy r-epiak-á'-pe./ Xe apysy'-katu s-ekó-á'pe./ Opabi t-ekó-aíba/ mondep-i-katu o py'a-pe. (p.12)

<sup>24</sup> -Marataûã-me t-ekó-ara/ o-gû-erobiã xe nhe'enga,/ opá 'y-pa'u-me-ndûara,/ opá Paraíb-ygûara/ xe pó-pe o 'anga me'enga. (p.14)

visitando os tupis na minha morada.<sup>25</sup>

Depois disso,  
 com os que ficam  
 os padres estão, sem resultado,  
 querendo trazê-los aqui.  
 Ah, não! Frustrrei-os;  
 ouviram-me as palavras todas.<sup>26</sup> (ANCHIETA, 1997, p.15)

Primeiramente, cabe observar as localidades enumeradas pelo diabo: Maratauí, Ilha (provavelmente Ilha do Governador) e rio Paraíba do Sul, pontos específicos em que havia aldeias de indígenas aliados dos franceses e, portanto, inimigos dos portugueses. Posteriormente, é citada a aldeia de Magueá, local para onde os jesuítas levaram alguns indígenas para a catequização, especialmente os localizados nas margens do rio Paraíba.

Além disso, neste trecho fica muito marcada a noção de bem *versus* mal que permeia toda a obra. Há expressa uma “competição” de convencimento, sendo que os padres apresentam a parte do bem, enquanto os demônios, a do mal. É interessante notar que, apesar de os demônios terem muito sucesso ao fazer com que os povos continuem reproduzindo os costumes, os padres cada vez mais ganham espaço e conquistam novas tabas para expulsarem delas o maligno. Por causa disso, prevenções foram tomadas, descritas por Aimbirê após Guaixará lhe perguntar se usou feitiço para que mais indígenas não descessem o rio e fossem catequizados:

-Trouxe escravas tapuias velhas  
 de além de Magueá...  
 Então fiquei descansado...<sup>27</sup>

Elas, de fato, são más,  
 ficando a fazer pejalança,  
 ficando a ensinar os homens

<sup>25</sup> Kûeîsé, r'akó, amõ kanhem-i./ o-gûeîypa Magûeá-pe./ Abaré o-gû erasó-á'-pe./ n'a-s-aûsub-i, i nhegûasem-i./ tupi supa xe r-ekó-á'-pe. (p.14)

<sup>26</sup> A'e ré,/ o-pytá-ba'e r-esé/ abaré r-ekó-a'ub-i,/ iké s-eru-potá-nhe./ Eri, aani! A-morambûe;/ opá xe nhe'eng-endub-i. (p.14)

<sup>27</sup> -Tapuípé-gûaîbi a-ru/ amõ Magûeá suí.../ A'e-reme a-putu'u...

a deixar a lei de Deus,  
a honrar somente a mim.<sup>28</sup>

Tendo gozo com as escravas tapuias,  
não quiseram vir aqui;  
dançaram a noite toda.,  
fazendo feitiçarias,  
antes de irem para o fogo.<sup>29</sup> (ANCHIETA, 1997, p.17)

Em *Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo* (2017), Youbenj Aucardo Chicangana-Bayona faz uma análise das principais obras que retratavam os indígenas brasileiros do início da colonização. Somado a isso, elabora a interpretação com fontes da época, principalmente de jesuítas e exploradores, para demonstrar como os povos eram enxergados. Sobre as velhas, analisa especificamente uma obra de Theodor de Bry, *Crueldade dos espanhóis* (1592), vinculada a uma descrição de Simão de Vasconcellos: ambos representam as velhas, com as palavras do jesuíta, como “harpías” - figuras mitológicas que apresentam rosto de mulher velha e corpo de ave de rapina, com seios murchos e fedor insuportável.

Na mitologia, esse monstro era enviado por Zeus para punir os desobedientes, sendo bastante aterrorizadora com suas vítimas. Posteriormente, essa figura - assim como as velhas indígenas - foi relacionada à bruxaria, muito por causa de sua feição e ação. Portanto, a “analogia de Vasconcellos com a mitologia clássica ajuda a entender a imagem que os jesuítas tinham das velhas índias e sua associação com o mal.” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p. 147).

Neste sentido, o historiador também analisa outros relatos feitos a respeito das velhas, em especial os de Jean de Léry (1536 - 1613), Pero de Magalhães Gândavo (1540 - 1579), Gabriel Soares de Sousa (1540 - 1591) e Azpilcueta (1491 - 1586), chegando à conclusão de que “Os relatos tendem não só a reforçar uma imagem negativa das velhas como também a aumentar seu protagonismo, especialmente ao que se refere aos costumes canibais.” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p. 148). Logo,

<sup>28</sup> A'e, r'akó, i angaîpá,/ o-îe-mopaîé-paîébo,/ apyaba mbo'e-mbo'ebo/ Tupana r-ekó r-eîá,/ xe nhõ xe momba'etébo. (p.16)

<sup>29</sup> Tapuîpe-poxy mborypa,/ t-u-potar-e'ym-i iké;/ o-poraseî pysaré,/ o-îe-mopaîé-angaîpa,/ t-atá-pe o só îanondé. (p.16)

As índias velhas e decrépitas encarnam o que é mais temido e odiado nos índios e suas práticas. Na visão dos cronistas, elas não só são as mais gulosas e incorrigíveis, como também as incitadoras do canibalismo. Nas narrativas em geral, as velhas assumem a função de vingança ao hostilizar e zombar do inimigo que está sendo sacrificado; são vistas pelos cronistas como sádicas, sedentas de sangue e de pura maldade. Apesar disso, dentro da comunidade tupinambá, as atitudes das velhas faziam parte do grande ritual da vingança contra o inimigo. (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p. 151)

A transição da representação deste tipo de velha para a velha bruxa é rápida: “As imagens das velhas simbolizam os piores vícios, como é o caso das bruxas; as índias velhas mostram o corpo deteriorado, em decorrência de uma vida inteira entregue ao vício e ao pecado.” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p. 174). Portanto, quando, dando voz a Aimbirê, Anchieta traz a imagem da velha bruxa, uma série de imagens surgem, devido ao arquétipo que essa figura representa. Porém, essa é, na verdade, uma grande estratégia de tentativa de aculturação: na cultura tupi, a velha é uma representação política de extrema importância, porque é, também, aquela que representa a sabedoria e aquela que deu vida a outras várias vidas. Desta forma, a representação é extremamente problemática, já que desacredita uma figura de muita importância e respeito a colocando em posição de “bruxa”, fazedora do mal.

O diálogo entre Guaixará e Aimbirê continua, com o primeiro se mostrando contente pelo feitos e o segundo respondendo:

-Vingo-me deles, na verdade,  
após tornar-se boa sua nação,  
como minhas presas afastando-os...<sup>30</sup>

Olha, os Tupinambás  
que estavam no Paraguaçu,  
que esfregavam seu Deus,  
todos arrasamos  
não há muitos restos deles...<sup>31</sup>

[...]

<sup>30</sup> -A-îepyk anhe s-esé,/ i anama katu riré,/ xe r-embiar-amo i pe'abo... (p.16)

<sup>31</sup> Ma'e-ne, Tupinambá,/ Paragûasu-pe-ndar-ûera,/ i Tupã o-sy'-ba'e-puera/ opakatu îa-mombá./ N'i tyb-eté-î s-embyr-ûera... (p.16)

Já todos os tamoios foram,  
 estando a queimar no fogo.  
 Poucos, amando a Deus,  
 netas aldeia moram,  
 estando a salvar-se.<sup>32</sup>

Esses Temiminós malvados  
 nossa lei detestam...<sup>33</sup> (ANCHIETA, 1997, p.17-19)

É feita, nas estrofes, uma referência direta aos indígenas que já foram, anteriormente, catequizados, mas que, por causa da ação do diabo, retornaram aos antigos costumes. Além deles, também são citados os próprios tamoios, deixando bem claro que só se salvaram aqueles que amaram a Deus e que, de certa forma, não ficaram ao lado dos seus ao longo da confederação.

Em tradução disponibilizado pela Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro, a primeira parte é: “Usarei de igual destreza/ para arrastar outras presas/ nesta guerra pouco santa”. Esse fragmento é particularmente interessante pelo uso da expressão “guerra pouco santa”, que remete, claramente, ao que seria o contrário da “guerra santa”. Com tal expressão, o jesuíta explora a ideia de que a “guerra santa” feita pelos padres - que já foi tratada anteriormente - existe justamente porque, do outro lado, existe uma força negativa que também está travando uma guerra, porém diabólica. Logo, a “guerra santa” ganha, nesse cenário, uma perspectiva ainda mais salvacionista, porque ela não vem com um caráter agressor, e sim conciliador. Após esta colocação, Aimbirê continua sua fala dando início à parte que explora diretamente a Confederação dos Tamoios.

Percebe-se, aqui, a grande inclinação do Padre ao escrever o auto: “mascarar” as atrocidades da Confederação e colocar a culpa de tudo no diabo. Não apenas isso, porém: queria afirmar, por meio de um silogismo indireto, que quem está com Deus vence, quem não está, perde. As lógicas seriam assim:

- Os costumes indígenas são contrários a Deus.
- O diabo é contrário a Deus.

<sup>32</sup> Opá umã tamuia só-û,/ o-kaia t-atá-pe o-upa./ Mokonhã, Tupã r-aûsupa,/ kó taba pupé s-ekó-û,/ o-îe-pysyrõmo o-kupa. (p.18)

<sup>33</sup> Kó temiminó-poxy/ îandé r-ekó o-gû-eroryro... (p.18)

- Logo, os costumes indígenas são do diabo; e
- Quem está com Deus é soberano.
- O soberano sempre vence.
  - Logo, se está com Deus, irá vencer.

Juntando as duas conclusões dos silogismos, temos o argumento que era utilizado pelos jesuítas: os costumes indígenas são pecaminosos e devem ser abandonados para haver a aproximação com Deus e, conseqüentemente, a garantia da vitória. A vitória, por sua vez, pode possuir uma dupla interpretação: ela é válida tanto para o cenário de vida após a morte quanto ao terreno, das batalhas que de fato eram travadas na época.

Em seguida, Guaixará e Aimbirê se mostram preocupados com a expansão de seus pecados, já que quem está protegendo os Temiminós, o povo que queriam voltar a “contaminar”, era São Lourenço. Nesse sentido, Guaixará dá continuidade à conversa sobre esse grupo, tentando armar possibilidades de conquista, quando Aimbirê afirma que o protetor é São Lourenço e que, por isso, é tão difícil tentá-los. A essa afirmação, Guaixará, arrogantemente, responde: “Sossega. Não é muito forte o maíra./ Hoje mesmo havemos de fazê-lo sumir.”<sup>34</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 19) Nesta parte, Anchieta fez questão de marcar a inferioridade de Aimbirê, desenhado-o com medo do Santo que morreu pela Igreja. Guaixará, por sua vez, se vê tentado a desafiá-lo, se colocando como responsável por seu martírio, em pessoa de Valeriano, o imperador: “Eu mesmo sou quem o queimou,/ no tempo em que ele vivia.”<sup>35</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 19). Ainda com medo, Aimbirê informa o chefe de que não será apenas esse a ser enfrentado, também há o seu companheiro, São Sebastião. Ainda confiante, diz Guaixará:

- Esse é o que flechei?!  
Ó! Eu estou feliz por causa disso.  
Que recrudesça minha maldade!<sup>36</sup>

Ambos tremerão hoje,  
assim que me virem<sup>37</sup>

*Aimbirê:*

<sup>34</sup> Nde putue. Na s-atã-ngatu-î maíra!/ Kori be t'i mokahe... (p. 18)

<sup>35</sup> Ixé aé s-apy-sar-ûera,/ s-ekobé-aba r-esé.. (p. 18)

<sup>36</sup> Akó xe r-emi-ybõ-mbûera?!/ Eri! Xe r-ory s-esé./ T'o-îe-pun xe marand-ûera! (p. 20)

<sup>37</sup> Mokõibé o-syî kori,/ xe r-epîaka r-upibé-ne. (p.20)



- Não creio; vencerte-ão.<sup>38</sup>

Guaixará:

- Mas confia em mim!

Espantá-los-ei hoje, de novo, também.

Quem há como eu,

desafiando até mesmo a Deus?<sup>39</sup>

*Aimbirê:*

- Por isso mesmo Deus te repeliu,

desde então o fogo

para sempre queimando-te.<sup>40</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 21)

Apesar dessa assertiva e confiança de Guaixará, Aimbirê continua duvidando da capacidade de eles lutarem contra o santo, ainda mais porque a ele se uniu São Sebastião, padroeiro do Rio de Janeiro. Outro ponto que precisa ser comentado é o fato do esforço pessoal que Lourenço tem feito para libertar os povos dos hábitos malignos instaurados pelos demônios, como é perceptível na parte anterior do diálogo.

Novamente é feita uma referência ao fogo, no segundo ato sendo apresentado de forma negativa, para mostrar a punição, a redenção por meio do sofrimento.

Além disso, no fragmento, até mesmo o ajudante do diabo, Aimbirê, duvida do poder de Guaixará frente aos santos. Considerando este e outros segmentos apresentados, a impressão que fica é que o diabo só consegue agir e só é bem sucedido por meio de um humano que aja maleficamente. Isso fica claro quando Guaixará afirma que ele era o responsável pela morte de São Lourenço, já que era ele no corpo de Valeriano na hora do assassinato. Da mesma forma, explica-se a insistência para convencerem os indígenas, já que é por meio deles e de seus costumes que o mal pode existir. Sem esses agentes, não há pecado. Ou seja, o demônio, por conta própria, não é forte o suficiente para manter-se vivo: ele precisa de um humano.

<sup>38</sup> - N'a-mo'ang-i. Nde moaôôé-ne. (p.20)

<sup>39</sup> - E-îerobîá-te xe ri!/ A-mondyî kori-no-ne./ Abá-te-pe o-îkó xe oîá,/ Tupã tirûã momburû-abo? (p. 20)

<sup>40</sup> - Nd'e-'i te'e Tupã nde pe'abo,/ a'e-pûer-y-pe t-atá/ aûîé-rama nde r-apy-abo. (p. 20)

Essa interpretação é muito conveniente para a catequização. Uma vez que os padres conseguem convencer os indígenas a abandonarem seus costumes e viverem de acordo com a religião, o diabo fica renegado, e, melhor do que isso, não pode agir maleficamente com nenhum tipo de retaliação, já que, sem o humano, as forças malignas perdem o seu sentido e seu poder de ação.

O diálogo continua e há, novamente, uma menção à Confederação dos Tamoios, trazida por Aimbirê:

Vi, outrora,  
a grande batalha de Guaixará.  
As canoas eram muitíssimas.  
Embora ajudassem,  
oh não! Tremeram os malditos...<sup>41</sup>

Os cristãos não eram muitos;  
São Sebastião, porém,  
ateou fogo nelas,  
espantando-os. Não ficou  
ninguém no lugar da batalha.<sup>42</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 21-23)

Guaixará foi um cacique importante que liderou uma das batalhas da Confederação dos Tamoios: a Batalha das Canoas, que ainda hoje faz parte do imaginário nacional e é costumeiramente encenada no Rio de Janeiro no dia de São Sebastião. Este combate específico se deu entre um pequeno grupo de portugueses que foi atraído por um grande grupo de indígenas, que cercaram os inimigos e tinham uma vitória certa. Porém, assustado pela situação, um soldado português, ao preparar um canhão para revidar as investidas indígenas, acidentalmente queimou toda a pólvora existente no barco, o que fez com que uma grande quantidade de fumaça surgisse no céu. Após isso, a lenda conta que São Sebastião desceu do céu e lutou pessoalmente contra os indígenas ali presentes, assustando e afugentando todos, salvando pessoalmente os portugueses que tinham uma morte certa. Dentre os indígenas que dizem terem sido atacados por São Sebastião está o Guaixará,

<sup>41</sup> A-s-epiak, erimba'e,/ Gûaifaxará maran-usu./ Ygara s-etá-katu./ Ere-î-pytybõ îepé,/ eri aani! O-syî muru... (p.20)

<sup>42</sup> Karaíba na s-etá-î;/ São Sebastião, a'e,/ o-mondyk t-atá s-es-e,/ i mondyîa. N'o-pytá-î/ amõ abá maran-á'-pe. (p. 22)

apresentado, neste fragmento de texto, como covarde, porque acabou debandando, ao invés de lutar contra o santo, depois de este ter “ateado fogo” nele.

Sob uma outra perspectiva, a covardia de Guaixará também pode ser interpretada considerando que, ao longo de toda a Confederação - que teve 13 anos de duração - o diabo teria incitado os povos contra os portugueses (como visto na história com Aimbirê), disseminando ideias maléficas para, no fim, não participar ativamente das lutas: apenas plantou o mal, mas não ajudou os seus.

Dito isto, os demônios começam a confabular uma nova luta contra os portugueses e católicos, mostrando a intenção real das visitas incessantes que Aimbirê fazia às tabas: vigiar os povos, contaminar a todos e trazer os indígenas para o lado do mal, para qualquer tipo de revolta que pudesse acontecer.

Esta é outra tática de conversão do padre Anchieta. Ele aplica aos demônios a responsabilidade por revoltas e batalhas. Dessa forma, se os indígenas decidirem se rebelar, após convencidos por esses ensinamentos trazidos pelos jesuítas, o farão com o conhecimento de estarem sendo manipulados pelo diabo - um diabo covarde, que não é capaz de lutar as próprias lutas e, por isso, o faz por meio de outros mais fracos.

Neste momento, também como parte do plano de convencimento, é apresentado o terceiro demônio-indígena: Saraivaçu. Ele é mais um serviçal de Guaixará, também responsável por aliciar os povos e fazer a manutenção dos costumes anti-católicos, principalmente no aprisionamento dos indígenas, que se refere à questão moral. Sabe-se que, ao longo da colonização, principalmente na do Rio de Janeiro e na de Angra dos Reis, os portugueses atraíam os indígenas Tupinambás por meio de trocas para serem escravos em São Vicente, o que fica claro no documentário *Confederação dos Tamoios - a última batalha* (2020). É explorado também, no filme, o fato de que este momento, somado ao massacre que ocorreu no final da batalha, foi responsável pela diáspora que transformou a região de Cabo Frio em um deserto de povos indígenas, já que, os poucos que restaram depois de anos de escravidão e de massacres, tiveram que se deslocar para o interior do Brasil.

Com essa explanação, conseguimos chegar a duas reflexões:

- 1) Os indígenas escravizados e levados para São Vicente serviram, entre outros, a José de Anchieta e sua missão, já que esse aprisionamento ocorreu

na época em que o jesuíta se instalou na região para a formação de São Paulo.

- 2) Anchieta tira o peso de sua ação escravizadora e a coloca nos costumes diabólico-indígenas: o mal não está nele e nos portugueses, que escravizam e aprisionam, muito pelo contrário. Esse ato de tirar a liberdade física dos indígenas é justamente o que provê a liberdade espiritual. Ou seja, nesse cenário, novamente os jesuítas aparecem como salvadores, mesmo tendo feito exatamente o que foi descrito no poema como ação de um demônio em nome dos “maus costumes”.

Além disso, também há referência à falsidade dos demônios, que aprisionam depois de se fazerem amigos. Diferente disso ocorre com os padres: mesmo com pouca aceitação indígena e, mesmo que no início seja difícil, os jesuítas, com perseverança, conseguem provar sua amizade e libertar os indígenas do inferno, processo oposto ao que é descrito como ação de Sarauaia e Guaixará.

Depois deste excerto, Guaixará ordena que Sarauaia vá às tribos se certificar da amizade e companheirismo deles, para que lutem contra as forças do bem. Rapidamente o serviçal volta, alegando que já estão todos preparados e, mais do que isso, já estão comemorando a sua vitória certa - embebedando-se. Essa situação deixou os povos vulneráveis, de forma que a ação dos diabos seria ainda mais facilitada quando fossem aprisioná-los para a batalha.

Em meio à trama dos dois diabos com o ajudante, se aproximam três homens: São Lourenço, São Sebastião e um anjo. Nesse momento, Aimbirê se mostra covarde, com muito medo do que pode acontecer, e diz:

- Ah, vencer-me-ão hoje!

É terrível para mim vê-los...

[...]

- Aqui vêm para me castigar!

Tremo, as minhas coxas

adormeceram completamente imobilizando-se. <sup>43</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 29)

Aqui, Anchieta marca muito bem a inferioridade do demônio, que não pode nem olhar para um santo. Percebe-se que o jesuíta quer convencer, com essa

---

<sup>43</sup> - Xe r-eĩtyk moxy r-u'uba,/ i abaeté s-ep̃aka ixébo.../ - Ké t-ur-i ãnde nupãmo!/ A-ryryĩ, opá xe uba/ ãe-syĩ, o-ãe-moatãmo. (p.28)

fraqueza (que é culturalmente o maior defeito para um indígena), que não é inteligente se aliar aos demônios e partilhar de seus costumes porque, diferente de Deus, eles são fracos e covardes. Além disso, as palavras “castigar” e “esmagarão” (presentes na tradução da Biblioteca Virtual) trazem uma conotação já bem conhecida pelo catolicismo, representada pelo arquétipo de se esmagar a cabeça da serpente - que ficará ainda mais claro quando, futuramente, Aimbirê se apresentar como “jibóia” e “sucuri”. Guaixará, por sua vez, tenta se manter forte, acreditando que é capaz de lutar contra os santos e o anjo.

Quando São Lourenço, São Sebastião e o Anjo chegam perto dos invasores, o primeiro pede para que Guaixará e Aimbirê se apresentem:

Guaixará bebedor de caium eu sou,  
grande cascavel, onça,  
comedor de gente, queimador de gente,  
morcego voador,  
diabo assassino.<sup>44</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 29)

Aimbirê faz uma apresentação semelhante:

Eu sou uma jibóia, eu sou um socó,  
eu sou o grande tamoio Aimbirê,  
sucuriju, gavião,  
tamanduá topetudo;  
eu sou um diabo esquentador de gente!<sup>45</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 31)

Percebe-se, nessas estrofes, a utilização de vários animais temidos pelos indígenas, além da representação da serpente, como dito anteriormente. No geral, eles significam algo negativo para os povos e, por isso, optam por manter distância. Após isso, o santo pergunta o que os diabos estão fazendo ali, momento no qual começa um debate interessante que tem como resumo a iniciativa de perverter os indígenas com hábitos demoníacos. Porém, olhemos mais atentamente a primeira resposta de Guaixará:

- Amando os homens,  
querendo que nos obedeçam,

<sup>44</sup> Gûaixará kagû-ara ixé,/ mboî-tining-usu, îaguara,/ mor-û-ara, moro-apy-ara,/ andyrá-gûasu-bebé,/ anhangá mor-apitî-ara. (p. 28)

<sup>45</sup> Xe îyboîa, xe sokó,/ xe tamuî-usu Aîmbirê,/ sukuriû, tagûatô/ tamandûá-atyrabebó;/ xe anhangá moro-pé! (p. 30)

nós nos preocupamos com eles.

Suas próprias coisas, na verdade, a gente  
ama em seu coração.<sup>46</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 31)

A primeira resposta é dócil e apresenta o primeiro alerta aos espectadores do auto: quando agem cultuando os processos da tradição indígena, já tratada anteriormente, estão, também, cultuando o demônio, o que faz com que ele se aproxime e espere devoção, já que essa troca é por amor, como colocado por Guaixará. São Sebastião, à colocação do demônio, rebate:

- Mas quem,  
como coisas vossas  
os índios deu?

O próprio Deus,  
com sua santidade,  
suas almas e seus corpos fez<sup>47</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 31)

São Sebastião se revolta com a resposta dada pelo demônio, porque, como todos os humanos da terra, os indígenas são filhos de Deus e, por isso, apenas respondem a ele. Ressalta-se, também, a escolha do léxico “fez”, que permite a interpretação que toda alma é inatamente preparada para aceitar o amor divino, reprimindo, assim, as possíveis tentações terrenas e infernais. Ainda no diálogo, Guaixará responde:

- Deus? Ah, por certo é verdade...  
Mas sua vida é muito má,  
seus atos não são belos.

Eles são pecadores;  
Deus deixou de amá-los,  
n’Ele confiando francamente.<sup>48</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 31)

<sup>46</sup> - Apyaba r-aûsupa nhe,/ oré r-apîara potá,/ oré putupá s-esé./ O mba’e, n’ipo, asé/ o py’a pupé s’aûsub-i. (p. 30)

<sup>47</sup> - Abá-te-pe, erimba’e,/ pe mba’e-rama r’esé/ apyaba me’eng-a’ub-i?/ Tupã aé,/ o karaíba pupé,/ i ‘anga s-eté monhang-i. (p. 30)

<sup>48</sup> - Tupã? Té n’ipó, anhe../ S-ekó-te i poxy-eté,/ s-ekó a’e n’i porang-i./ I angaîpá;/ Tupã o-s-aûsu’-pe’a,/ s-esé o-îerobîá-bebuîa. (p. 30)

Neste momento, Aimbirê entra no diálogo e complementa a fala do chefe segundo suas percepções:

- Nas igaçabas o cauim transbordante,  
além disso, os atraí,  
e, igualmente, as cuias das velhas...

Esvaziam os homens as cuias;  
sombra é o que eles desejam.

A crença na dança

enche seus corações;

não honram seu criador... <sup>49</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 31-33)

Aqui, novamente, é feita a contestação de que os indígenas estão se perdendo para os costumes do mal, distantes de Deus, completamente entregues aos costumes instalados pelos demônios. Mais do que isso, convém analisar duas construções que se dão a partir de duas expressões que são esclarecedoras da moral que o padre quer deixar nos ouvintes, são elas: “Deus deixou de amá-los” e “desejam”.

“Deus deixou de amá-los”, nesse contexto, dá a ideia de que Deus é uma influência, porém distante. Analisando de outra forma, é como se Deus estivesse “mais ou menos” presente na vida dos indígenas. Porém, existem duas formas de se enxergar essa questão: a do “copo meio vazio” e a do “copo meio cheio”. Com um olhar otimista, aquele que vai de acordo com a mensagem final do padre, percebemos que Deus está ali, ainda, mesmo com todos os pecados. Remotamente Deus continua exercendo influência e continua tendo poder - e, frisa-se, “em parte” é melhor do que “nada”. Assim, ainda há chances de haver redenção, porque Deus ainda existe - o que explica, ainda, a presença dos santos e do anjo na região, na luta constante de afastar o mal.

A outra palavra de fundamental análise, “desejam”, dá respaldo à lei do livre arbítrio. As pessoas se orgulham daquilo que escolheram fazer e o fazem por vontade própria, obtendo êxito, de alguma forma. Logo, se os indígenas escolheram o caminho do mal, significa que eles estão repletos da lei divina relativa à escolha de suas ações. Isso, para uma análise catequética, é bom: os indígenas estão neste

---

<sup>49</sup> - Ygasá'-pe kauî-taîa,/ a'e ré îa-momotá,/ oîoîá gûaîbi r-ekuîa.../ O-î-mboapy abá kuîabá;/ 'anga é s-emimotara./ Moraseîa r-erobiîara/ i py'a îa-î-poraká;/ n'o-moeté-î o monhang-ara... (p. 32)

caminho porque *escolhem* segui-lo. Dessa forma, a conversão se apresenta de um jeito muito simplista e descomplicado para os jesuítas: se alguém quiser optar por mudar a forma de vida e seguir o caminho do bem, basta *escolher* mudar. Dessa forma, os costumes tradicionais passam a ser vistos de forma mais estereotipada, o que dá a impressão de que, para a mudança, basta a vontade - e, mais do que isso, a utilização do bem que Deus criou justamente para esse fim: o livre arbítrio de escolher o caminho do bem.

Logo após, um momento contraintuitivo ocorre: São Lourenço concorda com os demônios, admitindo que os indígenas daquela região não estão de acordo com as leis divinas. Nessa estrofe, há uma outra palavra que merece destaque: “fraqueza”, expressa para dar juízo de valor ao fato de os indígenas não orarem e praticarem o bem diariamente, no verso “Isto é fraqueza, de certo” (ANCHIETA, 1973, p. 14). Já foi dito anteriormente que a covardia é o defeito mais temido e criticado pelos indígenas, que, culturalmente, a abominam. Esse conhecimento ficou muito difundido na obra *I-Juca-Pirama*, escrito por Gonçalves Dias, publicado em 1851 no livro *Últimos Cantos*. Ele trata sobre um guerreiro tupi aprisionado pelos Timbiras, povo inimigo. Em tradução livre, “i-juca-pirama” significa “aquele que deve ser morto”, e é justamente esse dever e sobre a honra a que ele vincula que a obra elabora.

A obra de Gonçalves Dias descreve um episódio em que um jovem e um senhor tupis, últimos representantes desse povo, estão sem rumo. Na selva, o jovem guerreiro se vê obrigado a cuidar e a orientar seu pai, que ele está muito velho e cego. Um dia, quando foi buscar mantimentos, o homem foi capturado pelos timbiras e levado até a taba para ser sacrificado no ritual antropofágico. Nessa cena, o guerreiro canta os seus valores, mas ao final chora pedindo clemência, já que se sentia no dever de cuidar de seu pai.

Os timbiras, ao o virem chorar, o libertaram acusando que ele não era forte nem bravo o suficiente e, por isso, não era digno de ser consumido por seu povo – já que a carne não traria nenhum benefício. Nesse ponto, é importante ressaltar o valor do ritual. Só são consumidos os muito bravos, uma vez que a ideia principal é angariar algumas características positivas do sacrificado. Nesse caso, a covardia e falta de honra são os aspectos mais temidos, já que o valorizado era exatamente o oposto disso.



Voltando à obra, o jovem foge da taba timbira envergonhado, mas acreditando ter feito o certo. Quando chega perto de seu pai, porém, ainda possui no corpo alguns vestígios do ritual, que são logo percebidos pelo velho. Ele imagina que a única forma de o filho ter escapado seria por meio da covardia, o que o deixa completamente envergonhado. Renega a paternidade, dizendo que um tupi, ou alguém com seu sangue, jamais poderia chorar perante o inimigo.

Dessa forma, o guerreiro voltou à taba timbira para recobrar a reputação do povo tupi. Uma vez lá, guerreou contra vários jovens importantes e mostrou sua força. O chefe, depois de tamanha demonstração de braveza, voltou com sua palavra ao afirmar que ele era digno do ritual. Apesar de a obra romântica ter sido escrita em contexto e formato distantes da realidade indígena, a moral que ela aborda é bastante real e, de certa forma, realmente sintetiza o valor que os indígenas tentavam perpetuar.

Portanto, ao disseminar que é uma fraqueza não respeitar e seguir os ritos católicos, o padre está trabalhando com a crença e com o valor mais profundo dos povos, o que, certamente, causa um efeito produtivo, apesar de confuso, para a catequização. Sobre isso, também faz uma colocação Aimbirê:

- É verdade. Nas suas bocas somente,  
a crença em Deus está.<sup>50</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 33)

Ao que complementa Sarauaia:

- Por isso mesmo é que, em seus corações,  
ficando a rezar,  
desafiam muito a Deus,  
dizendo: “- tem Deus vista aguda  
para me ver?”<sup>51</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 33)

Com essa participação, São Sebastião percebe a presença de Sarauaia e quer saber quem ele é. Com medo, pede para que Guaixará não diga o seu nome, para que o santo não tenha ainda mais poder sobre ele. Esse medo ocorre porque, como é conhecido contos e lendas, saber o nome de algum ser - principalmente o de demônios - dá ao conhecedor o poder de erradicá-lo ou, se for o caso, invocar a força para alguma atividade específica. Depois que o Sarauaia conseguiu se

<sup>50</sup> Anhe. I ïuru-pe, nhõ,/ Tupã r-erobiãra r-u-ï. (p. 32)

<sup>51</sup> - Nd'e-'i te'e, o py'a pupé,/ o-ïemongetá-ngetábo,/ Tupã momburu-katû-abo,/ “S-esapysó-a'u-pe é/ Tupã xe r-epiakka?”, o-'ï-abo. (p. 32)

esconder, Aimbirê pediu para que os santos deixassem os demônios seguirem os seus caminhos, porque os povos precisavam deles para voltarem com os seus vícios.

Então, novamente voltam a discutir se os povos estão mais sob a influência do mal do que do bem, pontuando o quanto o diabo tinha muito mais participação e presença na vida dos indígenas do que Deus e seus representantes. Novamente, então, o demônio enumera todos os costumes tradicionais dos povos indígenas da região, explicando o porquê de esses costumes serem malignos e, portanto, serem povos pertencentes ao diabo:

- Estão sempre cheias as igaçabas...

Não abrem mão do caium,

por embriaguez também

ficando a ferirem-se uns aos outros.<sup>52</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 37)

A que São Sebastião indaga:

- Os chefes e os velhos

Falam sempre a eles,

repreendendo-os, censurando-os.<sup>53</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 37)

A essa expectativa, porém, Aimbirê responde:

- Censuram? Quem?

Mas são eles que mandam fazer cauim,

convidando os homens todos,

dizendo, sim: "Que estejam os

chefes moçacaras juntos a mim..."<sup>54</sup>

Por isso mesmo os moços,

por os convidarem os chefes,

entram sempre no lugar de beber cauim,

as moças ali

atacando, por desejá-las. (ANCHIETA, 1997, p. 37)

<sup>52</sup> - T-ynyse meme ygasaba.../ N' i apor-i kaûi r-esé,/ sabeypora saí bé/ o-îo-apixá-pixapa. (p. 36)

<sup>53</sup> - Morubixaba tuíba'e/ o-nhe'eng meme i xupé,/ s-enonhena, i akakapa. (p. 36)

<sup>54</sup> - O-por-akakab? Abá?.../ A'e-te kauri pûai-t-ara,/ apyaba sogû-abo pá,/ "Morubixá-mosakara,/ t'e'i ixébo!", o'-î-ab-angá./ Nd'e'í te'e kunumi-gûasu,/ morubixaba o sogû-á'-pe,/ o-îkébo meme kagû-á'-pe,/ a'epe kanhã-muku/ r-epehena, i potá-sá'-pe. (p. 36)

Nesse trecho, é colocado que nem os morubixabas (caciques) são capazes de fazer com que os indígenas jovens deixem de aproveitar e cultivar os costumes demoníacos. Assim, com a bebedeira, diversos pecados são cometidos: danças impróprias, brigas, gula e sexo (da forma como ficou colocado, não consentido). Interessante notar, sobretudo, que apesar de o padre estar claramente pontuando as tradições que, para os católicos, são pecaminosas, em momento algum há a utilização da palavra “pecado”. Como já explanado anteriormente, isso se deve ao fato de os indígenas não entenderem essa palavra por não terem nenhum tipo de conceito cultural que pudesse explicá-la. Dessa forma, o jeito mais pedagógico encontrado foi aproximando os costumes “errados” - do ponto de vista religioso - ao diabo, que, por sua vez, é associado à covardia e ao elo fraco, enquanto o lado oposto é o bravo e forte - aquele do qual qualquer um gostaria de estar. Dando continuidade à conversa, São Sebastião cita os aracajás, povos que provavelmente já estavam catequizados e, por isso, castigavam aqueles indígenas que retornavam, por algum motivo, aos costumes antigos:

- Assim, por causa de seu procedimento  
os aracajás os frequentam;  
para as armadilhas eles levam gente. <sup>55</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 39)

Na tradução da Biblioteca, esse verso é apresentado da seguinte forma: “Por isso aos aracajás/ vivem vocês freqüentando,/ e a todos aprisionando.” (ANCHIETA, 1973, p. 17) Novamente há a utilização de palavra no campo semântico de “aprisionar”, tendo referência também à palavra “armadilhas”, da presente tradução. A prisão da alma, sob influências negativas, levará a uma prisão infinita no inferno. A liberdade, por sua vez, sempre está na palavra divina e leva à vida infinita no céu, repleta de liberdade e graça espiritual. Além desta visão figurativa, há também uma literal, dita anteriormente pelo diabo: os agentes do mal querem, cada vez mais, aprisionar indígenas para que eles lutem batalhas contra os portugueses, mesmo que esses povos não tenham relação direta com a batalha maior: o bem *versus* o mal.

Analisando a Confederação dos Tamoios, porém, foi exatamente isso que ocorreu, porém os agentes do mal não foram os demônios, mas sim os portugueses

---

<sup>55</sup> - Emonã s-ekó suí/ arakaíá s-apekó-û;/ mundé-pe i por-erasó-û. (p. 38)

e os franceses, ambos com comandos vindos das Coroas e dos religiosos. Percebe-se, portanto, que Anchieta culpabiliza os demônios pelos próprios atos (porque, afinal, ele foi uma das cabeças responsáveis pela guerra). Aimbirê dá continuidade ao diálogo sobre o povo catequizado, mas que por vezes cometem pecados:

- Mas os aracajás deleitam-se com eles;  
igualmente fazem o mal.<sup>56</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 39)

Ao que São Sebastião responde, ingênuo:

- Um ou outro, porventura,  
foi mau, algumas vezes.<sup>57</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 39)

Agora, com essa colocação, Aimbirê se assegura, responsabilizando-se com vanglória:

- Não o penso... eles são muitos;  
eu mesmo pus gente  
no desejo sensual.<sup>58</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 39)

Novamente fica explícito o fato de que os indígenas só agem da forma descrita porque os demônios os “obrigam”, como fica bastante claro na fala de Aimbirê, que coloca a sua ação como bastante influente, ao informar que ele mesmo, em pessoa, pôs gente em pecado. Guaixará, neste momento, entra para complementar a fala do comparsa, acentuando questões bastante delicadas, principalmente relacionada à figura da mulher, dando continuação ao que já foi citado anteriormente com a figura da velha como bruxa:

- Espera, hei de te ajudar:  
insultam-se as velhas,  
não se querem bem,  
não cessarão de dizer maldades;  
as maledicentes se comprazem com isso...

São más essas folgadas,  
mostram-se a urdir mentiras;  
ficando a experimentar poções,

<sup>56</sup> - Arakaíá-te o-mbory;/ oioiá marã s-ekó-û. (p. 38)

<sup>57</sup> - Oîepé-iombé, n'ipó,/ i angaîpab amõme é. (p. 38)

<sup>58</sup> - N'a-mo'ang-i... S-etá nhe;/ xe aé a-poro-moingó/ moro-potara r-esé. (p. 38)

querem que as amem,  
ficando a enfeitar-se.<sup>59</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 39)

Se antes foi explorado o papel dos caciques dos povos na perpetuação dos costumes, agora Anchieta traz a influência das anciãs. Elas, como é descrito, eram vistas com uma imagem muito próxima a de uma bruxa ou feiticeira, utilizando o seu conhecimento e o respeito que adquiriram ao longo do tempo para o mal.

Conforme Eliane Potiguara, em sua obra *Metade cara, metade máscara* (2004), a colonização marcou o “início da solidão das mulheres, motivada pela violência, pelo racismo e por todas as formas de intolerância referentes inclusive à espiritualidade e à cultura indígenas.” (POTIGUARA, 2018, p.19). Sobre esse panorama colonialista, ela conta também como é alarmante o número de estupros feitos contra indígenas em todo o período da colonização, por todo o território brasileiro. Tal fato envergonha a história nacional e até mesmo desprestigia o “grande mito da miscigenação”, uma vez que nós, brasileiros, somos criados a partir da violência e da repressão de inúmeros povos. Nossas avós, as indígenas, geraram à força toda uma população que desde sempre - como pode ser percebido na obra analisada, de 1587 - a humilha e a joga para a margem da sociedade, onde sua descendência mais próxima – também indígena – se vê obrigada a prestar os mais infelizes serviços para sobreviverem.

Ainda sobre esse tópico, Eliane fundamenta, muito sabidamente, que “Basta um olhar nas cartas que falam do ‘descobrimento’ das Américas, ou no antidiálogo dos jesuítas, para aquilatar a imagem da mulher indígena: pecado em carne e espírito, perversão, encarnação do mal.” (POTIGUARA, 2018, p.16).

Nesta obra, entremeados aos relatos autobiográficos e aos textos políticos, se encontram excertos de “desabafo”, na primeira pessoa do plural, muitas vezes direcionados aos indígenas. Essa é a parte mais expressiva dos textos em prosa, já que a autora deixa clara sua indignação e convida os seus para também lutarem por suas vidas. Esse fato fica muito explícito, por exemplo, em fortes excertos, como: “Com a chegada dos estrangeiros, a mulher passou à retaguarda e permanece até hoje servindo de mão de obra escrava, ou submetendo-se à neocolonização como objeto sexual e descartável. Basta!” (POTIGUARA, 2018, p. 57), “Estivemos

<sup>59</sup> - îambé, t'oro-pytybõ-ne:/ O-îo-a'o-a' o gûaîbi,/ o-îo-amotare'y,/ marã 'é n'o-pyk-i xó-ne;/ marã e'î-ara o-mboryb-i.../ I angaîpá kó kena'i,/ e-'í mo'ema monhanga;/ mosanga ra'ã-r-a'anga,/ o aûsuba o-î-potar-i,/ o-îe-momorã'-moranga. (p. 38)

enclausurados dentro de nós mesmos. Mas não aguentamos mais e demos um basta! É hora de criar *pacientemente* o novo!” (POTIGUARA, 2018, p. 58) e “Nosso corpo pode estar doente porque nossa alma também está. E temos que buscar a cura do espírito, a cura da alma. Somente nós mesmos podemos fazer isso [...]. São atos só nossos. Ninguém pode senti-los.” (POTIGUARA, 2018, p. 58)

Essa relação da mulher indígena com o objeto sexual é percebido, especialmente, no final da estrofe, principalmente com a escolha de palavras utilizadas. Assim como aconteceu na história católica do início dos tempos, quando Eva corrompeu Adão, também são as mulheres indígenas as responsáveis pela dissipação do mal, colocando como culpadas até as silentes, já que, como dito no texto e no ditado popular, “quem cala, consente”. A utilização da conotação desta frase é muito forte, porque assim a ideia da cristianização fica ainda mais clara: não basta apenas não praticar os costumes do mal, também é necessário que os combatam veementemente. Após Guaixará falar sobre as mulheres, Aimbirê complementa, trazendo para o tópico os homens e as relações sexuais:

- E os rapazes  
que perseguem mulheres,  
querendo escravas  
bem nas casas de cristãos,  
fugindo sempre?<sup>60</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 39)

Essa estrofe, apesar de tratar especificamente dos rapazes, ainda apresenta uma referência à potência perversiva das mulheres, que leva os homens a agirem de forma pecaminosa. Sobre essa visão medieval sobre as mulheres, fala Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona, em sua obra *Imagens de canibais e selvagens do novo mundo* (2017):

Qual é a conexão entre Eva e as índias tupinambás? Além de ser uma imagem mítica presente no cristianismo, é a que mais se assemelha à índia, porque ela aparece nas pinturas e gravuras como uma mulher nua, voluptuosa, jovem, de cabelos longos, num jardim com árvores, plantas e animais. Algo muito semelhante à visão europeia da natureza e dos aborígenes das Américas, um protótipo do *bon sauvage*.

Entretanto, desde a Idade Média, Eva representava um contraponto da Virgem Maria, já que, por sua causa, de acordo com a tradição bíblica, o

---

<sup>60</sup> - A'e-pe kunumi-gûasu/ kunhã o-î-momosem-ba'e,/ miaûsuba potá nhe,/ karaib-ok-y-pe-katu,/ o-nhegûasema meme? (p. 38)

mal havia entrado no mundo. Por sua causa, o homem havia perdido o Paraíso. [...]. A culpa de Eva está sempre insinuada nas obras [pinturas]. Ela, ao ser tentada e enganada pela serpente, por sua vez convence Adão para que ele também prove do fruto proibido; Eva convence Adão com sua própria sensualidade e beleza. Desse modo a associação entre as índias e Eva não é gratuita, estando ligada a conotações negativas, como a tentação e a luxúria. (CHICANGANA -BAYONA, 2017, pp. 138 - 139)

Desta forma, com esses atos - principalmente os pecados relacionados à gula e à luxúria -, os indígenas seguem indo cada vez mais para o lado do mal mesmo sem saber. É importante ressaltar que Anchieta sempre faz menção a esses dois pecados específicos, porque já foram considerados os piores de todos os sete pecados capitais. Esse fato se faz presente na célebre obra de Dante Alighieri, *A Divina Comédia* (1472), que expõe algumas concepções medievais a respeito de costumes e do catolicismo da época. Voltando à ideia de que as indígenas velhas eram comparadas com bruxas, como fica explicitado em várias partes do auto, temos que

As bruxas ganham conotação negativa por serem seguidoras do demônio, entregue à luxúria e à gula, porque em seus rituais devoravam crianças. Não tão distantes estavam as índias canibais, que aos olhos europeus também adoravam o demônio, cediam aos vícios, eram luxuriosas e consumiam carne humana [...].

Já desde o século VII, a gula e a luxúria estavam associadas aos piores vícios, como é mencionado no *Poenitentiale* atribuído a Teodoro da Cantuária [PL 99, c. 941]: “Da gula privem a alegria inoportuna, a obscenidade, a frivolidade, a vaidade, as imundícies do corpo, a instabilidade mental, o desejo sexual [...]. Da luxúria, a cegueira do espírito, e a futilidade e a incoerência [...]. (CHICANGANA -BAYONA, 2017, pp. 141)

Neste sentido, fica claro que “Tanto as bruxas quanto as índias canibais eram parecidas, filhas do mesmo pai Saturno [...]” (CHICANGANA -BAYONA, 2017, pp. 142). Para além disso, voltando à questão dos pecados, por volta do século XIII, S. Tomás de Aquino anunciou que a “soberba” seria mais do que um pecado capital: a intitulou de pecado “supra-capital”, já que ela seria o pior de todos, e, além disso, a mãe de todos, também - já que a soberba indica, de forma geral, um desvio intencional do bem. (AQUINO, 2001)

Fazendo um parêntesis, agora, é interessante analisar como, mesmo depois da fala de S. Tomás, a igreja continuou a representar os outros dois pecados - luxúria e gula - como sendo mais graves, mesmo com a relevância da soberba (ou

vaidade) já tendo sido elaborada - que, por sinal, voltou a ser pontuada como o pior depois de terminada a grande influência católica. É possível depreender que a escolha intencional de não colocar a vaidade em relevância poderia se dever, principalmente, ao fato de a Igreja e as ações que ela apoiava serem pautadas em soberba. Não houve motivo que fugisse da vaidade na ação da expansão territorial e da exploração da terra e dos autóctones. O motivo principal sempre foi o enriquecimento e o poder, trocando em miúdos, a disputa para ser a maior potência (ou instituição) do ocidente - o que é, sem sombras de dúvidas, uma ação de vaidade, de soberba e de vanglória.

Nesse sentido, voltando ao texto, Guaixará e Aimbirê continuam comentando o excesso de pecados cometidos pelos indígenas, a que São Lourenço responde:

- Existe a confissão,  
remédio portador de cura.  
As doenças da alma do homem  
com ela saram bem;  
em seguida a ela, a comunhão.

Após arrependem-se de seus atos,  
os índios vão confessar-se,  
dizendo - "hei de ser bom."  
Benze-os o padre,  
apacando bem a Deus<sup>61</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 41)

Ditos os pecados, após enumerar todos os motivos para uma óbvia vida eterna no inferno para os indígenas, São Lourenço apresenta a solução, que aparece quase como sendo mágica: a confissão. É sabido que, se qualquer pecador reconhecer e se arrepender dos pecados, ele será divinamente perdoado - mas, para isso, é necessário que se faça uma confissão para um padre. Há, porém, dois problemas ao se tratar dessa tradição, com relação aos povos indígenas: 1) eles não conheciam a noção de pecado e não a tinham internalizada, o que dificultava uma conversa nessa inclinação; 2) mesmo depois de dizerem o que fizeram, justamente por não terem a ideia clara do "certo x errado" natural na religião cristã,

---

<sup>61</sup> - O-îkobé îemombe'u./ mosanga mûeîrab-y-îara./ Abá 'anga mara'ara/ i pupé o-pûeîrá'-katu;/ s-akypûer-i Tupã r-ara./ O ekó moasy riré,/ abá sô-û îemombegû-abo./ "Xe katu-pe-ká..." o-î-abo./ O-s-obasab abaré, Tupã monhyrô-ngatû-abo. (p. 40)



eles voltavam a repetir os mesmos costumes declarados como maus pelos padres. Sobre esse segundo, os demônios continuam discorrendo, tratando justamente do fato de a prática não ser corretamente aplicada pelos indígenas.

Uma das mais frequentes queixas dos jesuítas era exatamente essa: os indígenas facilmente eram convencidos dos costumes cristãos - inclusive à confissão -, mas, por algum motivo, o sentido das tradições não era internalizado. Ou seja, eles até cumpriam aquilo pedido e defendido pelos padres, mas não levavam para a vida cotidiana os pontos importantes. Dessa forma, era comum presenciar indígenas se confessando para, alguns momentos depois, voltarem a cometer exatamente os mesmos pecados pelos quais pediram perdão. A esta falta de fé nos povos, São Lourenço fala, defendendo-os:

- Detestando-os muito,  
tratai-os muito mal.  
Eu não me afasto deles,  
para Deus orando,  
ajudando-os sempre.

Em mim confiam;  
fizeram esta igreja,  
modificando a vida antiga,  
tomando-me como seu guardião,  
bem em mim apoiando-se.<sup>62</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 43)

São Lourenço aparece, agora, como uma figura beatificada que representa fielmente o que deve ser ser cristão: perdoar, acima de tudo. Assim, é representada a figura de bondade, em oposição à figura dos demônios. O bom é aquele que, mais do que espera o seu bem, também intervém para fazer com que o melhor aconteça. É o que, explicitamente, diz o santo: ele irá interceder a Deus para amparar os indígenas nos céus, mesmo que os próprios povos não façam aquilo que deve ser feito. Apesar de esse argumento parecer contraintuitivo (já que, se eles conseguiriam ser salvos de qualquer forma, por que mudar as suas ações?), é um gatilho reconhecido por ser um dos mais fortes para a raça humana: a reciprocidade.

---

<sup>62</sup> - I amotare'ym-etébo,/ pe-rekó-aí-aí./ Tupã supé ûi-îerurébo,/ i pytybõmo îepi./ Xe r-esé o-îerobîa;/ o-î-monhang kó Tupã-oka,/ t-ekó-pûera r-ekoababoka,/ o arõ-an-amo xe r-á,/ xe r-esé-katu o-îe-koka. (p. 42)

Se há algum ser fazendo, gratuitamente, bem aos indivíduos, há mais chance de eles escolherem fazer o bem para esse ser, também.

Não podemos deixar de considerar, além disso, que essa obra retrata uma clara disputa de interesses, em que só um lado pode ganhar. No final, o espectador tem que escolher se ele gosta mais de Guaixará ou de São Lourenço. Esse movimento de perdoar mesmo sem que busquem ser perdoados dá ao santo mais um ponto, para somar aos outros vários arrecadados até então. Outro ponto é ganho na afirmação de que ele já é, há um tempo, respeitado e querido pelos povos dali - o que justifica uma igreja feita em sua homenagem. Essa confirmação traz, novamente, os indígenas para o seu lado, já que, invariavelmente, uma construção é uma representação física de respeito e honra. Não aceitando essa colocação, Guaixará revida:

- Em vão crêem em ti;  
ainda que os libertes,  
de tua mão retirá-los-ei.  
Vão com este vento;  
fá-los-ei correr comigo, fá-los-ei voar comigo.

Aimbirê,  
levemos os malditos, logo,  
para alegrar os que ficaram em nossa casa.<sup>63</sup> (ANCHIETA,  
1997, p. 43)

Fica explícita, novamente, a diferença entre os santos e os demônios: enquanto um quer ajudar, o outro quer o pior. Mais do que isso, agora, o mal que os demônios representam passa a ser uma ameaça ao “sumiço” dos indígenas. Há, novamente, uma transferência de responsabilidade. Sabe-se que, no início da colonização, a baixa de indígenas ocorreu em uma proporção estrondosa (segundo a Funai, em 1500 havia cerca de 3.000.000 indígenas no território brasileiro, enquanto, em 1650, o número caiu para 700.000). Logo, a responsabilidade dos colonizadores - já que os indígenas morreram por doenças transmitidas pelos europeus ou por conflitos de terras - foi eximida e transferida para o demônio, como se ele houvesse arquitetado tamanhas baixas como uma vingança contra o bem -

<sup>63</sup> - E'í tenhe nde r-erobîá;/ ere-î-pysyrõ îepé-ne,/ nde pó suí a-nose-ne./ A-bebé kó ybytu îá;/ a-nhonhan, a-robebé-ne.../ Aîmbiré,/ îa-rasó muru, taûié,/ îandé r-opyyra moesãîa. (p. 42)

que, no caso, é representado pela Igreja Católica e por Portugal. Depois da fala de Guaixará, em que ameaça levar, logo, os indígenas para o inferno, aparece o anjo, com seu discurso de executor da justiça:

- Não tendes ouvidos, como de costume,  
esta aldeia confundindo.  
Eu permaneço seu guardião,  
companheiro de São Sebastião,  
ajudante de São Lourenço.

Estareis aflitos hoje;  
irritastes o Senhor Jesus,  
ficando a revirar esta aldeia.  
Queimar-vos-ão as chamas!

*Fala com os santo:*

- Eia, amarrai os malditos! <sup>64</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 43-45)

Volta, então, o Anjo, com a intenção de dar por finalizada a discussão e punir os demônios. É interessante como essa figura foi representada. Apesar de, geralmente, o arquétipo do anjo ser apresentado com uma aura leve, angelical e calma, há também um contratipo: o do anjo guerreiro, executor da ira divina. É esse segundo tipo que é utilizado aqui no auto, já que ele é menos tolerante do que os Santos ao longo da conversa. Logo, de forma mais rígida, o anjo afirma que os demônios não ousarão colocar “no fogo” os indígenas, mas que, sim, com suas ações, condenaram a si próprios ao mesmo fogo a que queriam subjugar os nativos. Desta forma, ordena que os Santos prendam Aimbirê e Guaixará, para que não prejudiquem mais ninguém.

São capturados, então, os dois demônios, na prerrogativa de não mais prejudicarem os povos nativos e a Santa Igreja. É perceptível que as ações dos santos se enrijecem, principalmente a de São Lourenço, que até então era compassivo com a situação. Aimbirê pragueja pela força dos oponentes e, irritado, o Anjo se direciona ao Sarauaia, exigindo que ele apareça para também ser capturado

---

<sup>64</sup> - Na pe apysá-î, îandu./ ikó taba apamonana./ A-îkobé n'ixé s-arõ-ana./ S. Sebastião iru./ S. Lourenço pytybõ-ana./ Pe- poreauçu Kori-ne;/ pe-moyrõ Pa'i Îesu./ kó taba pobu-pobu./ Pe r-apy t-atá-endy-ne! - Pe'i, pe-î-pûá muru! (pp. 42 e 44)

e perguntando quem ele é, à que ele responde: “Sarauaia, adversário antigo de franceses.”<sup>65</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 47)

Importante ressaltar, neste ponto, a escolha feita por Sarauaia para se descrever. Já foi analisado que, na época, Portugal e França estavam vivendo um momento de inimizade política e religiosa, já que ambas as monarquias desejavam expandir seu território, assim como as religiões oficiais (catolicismo e protestantismo, respectivamente), e lutavam pelo espaço de potência. Dessa forma, seguindo o antigo ditado popular “o inimigo do meu inimigo é meu amigo”, Sarauaia, de alguma forma, poderia se aproximar dos interesses representados pelos santos e anjo. Porém, isso não é o suficiente, como questionado pelo Anjo: “- Esse, somente, é, de fato, teu nome?”<sup>66</sup>. A isso, responde Sarauaia:

- Eu também sou um porco;  
eu sou um espião, um velho poltrão...<sup>67</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 47)

O Anjo redargue:

- Por isso mesmo tua muita sujeira  
estraga as almas dos índios.  
Coisa enlameada, porco,  
queimo-te hoje, como de costume!<sup>68</sup> (ANCHIETA, 1997, P. 47)

Vale ressaltar, nesse fragmento, a representação da sujeira. É sabido que um dos traços relevantes dos indígenas é o asseio corporal. Daí derivam os banhos diários (que os europeus constantemente descartavam) e a manutenção do corpo sem pêlos. A sujeira, para muitos povos, era o significado da terra e de seres distanciados da Terra sem Males, como contado na mitologia Tupinambá.

Em meio ao desespero, tentando convencer o anjo a não prendê-lo, Sarauaia oferece entregar o que tem de bem material roubado da casa dos “bons cristãos”, que é mais um ensinamento para o que não pode ser feito, principalmente nesta época, em que muitos indígenas, nesta região, trabalhavam como servos nas casas de família. Além disso, outra moral é passada logo a seguir, na próxima estrofe: a de que, assim como com qualquer outro pecado, pode haver o arrependimento, o

<sup>65</sup> Saraúaia, aŷuruŷub-upŷar-ŷera. (p. 46)

<sup>66</sup> - Aŷpó nhŷ-p'ipó nde r-era? (p. 46)

<sup>67</sup> - Xe abé taŷasugŷaŷa;/ Xe manhana, manemb-ŷera... (p. 46)

<sup>68</sup> - Nd'e-'í te'e nde r-u'um-usu/ abá 'anga momoxy-abo./ Mba'e-u'uma, taŷasu,/ oro-apy kori, ŷandu! (p. 46)

pedido de perdão e a restituição daquilo que foi tirado de alguém, reparando, assim, o pecado: “- Vem, para que recebas a lei deles./ Que tenha reparação o teu roubo.”<sup>69</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 49).

Não tendo funcionado a tentativa de troca da liberdade pelos bens materiais, o servo do demônio oferece algo a mais: os nomes. Na mitologia tupinambá, os nomes são fatores fundamentais para a honraria de ser um herói e alcançar a Terra sem Mal. Como já abordado, a vingança faz parte da tradição necessária para se alcançar o paraíso. Como o caminho para o encontro da terra prometido é muito árduo, quanto mais preparado o indígena estiver, mais fácil será conseguir chegar lá. A melhor forma de ganhar força o suficiente é por meio da antropofagia, tradição na qual a pessoa incorpora as qualidades gloriosas daquele que foi sacrificado. O único que não ingere é aquele que mata o inimigo - afinal, se ele ganhou a luta, é porque ele já é melhor do que o sacrificado, o que significa que não precisa ingerir nenhum tipo de carne. Porém, mesmo não comendo nada, é o vencedor do duelo - e, portanto, o matador - que ganha o nome daquele que foi morto. Para o povo tupinambá, quantos mais nomes a pessoa tiver, mais forte e importante ela será, já que isso significa que ele havia ganhado diversas lutas e matado diversas pessoas. Essa cultura é mencionada da seguinte forma por Saravaia:

Meu irmão, perdoa tu a mim;  
eu tenho dor, eu estou doente.  
Eis que também minhas muitas presas  
hei de dar algumas para ti,  
para que quebres suas cabeças.

Arranca-te o nome por causa dos malditos,  
para que sejas muito famoso.<sup>70</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 49)

A morte, citada no poema, era feita por meio de uma pancada vertical imputada na cabeça do sacrificado, por meio de uma maça. Dessa forma, a pessoa morria com a “cabeça quebrada”, como mencionado por Saravaia. Assim, quando ele se refere a “levar o nome”, fala justamente da importância de se ter vários

<sup>69</sup> - Îore, t'ere-îá s-ekó./ Ta s-epy nde mondag-ûera. (p. 48)

<sup>70</sup> Xe r-ybyt, nde nhyrõ xebo;/ xe r-asy, xe mara'a./ Kó bé xe r-embiar-etá/ t'a-me'~e-ne amõ endebó,/ i akanga t'ere-îo-ká./ E-îerok moxy r'esé/ ta nde r-erapûã-ngatu. (p. 48)

nomes, principalmente de grandes e importantes inimigos, o que, para os povos, era um grande sinal de força.

O Anjo, porém, claramente não aceita a proposta e reprime o ajudante do demônio pelas ações vis contra diversos guerreiros. Devemos lembrar que Sarauaia procurava povos para lutarem contra os portugueses em mais uma grande batalha, o que dá um caráter ainda mais pejorativo para o lado do “mal”, já que insinua que as batalhas contra Portugal são uma manipulação infernal para tentar acabar com o bem do mundo. Essa perspectiva fica bastante clara quando são utilizadas as palavras relacionadas ao campo da captura. Então, mesmo que não saibam, os indígenas lutarão, já que estão sendo manipulados e presos à vontade do mal. Outro ponto relevante é a indiferença mostrada por Sarauaia, que não se importa com quem são os indivíduos presos e torturados por ele.

O Anjo, então, sentencia Sarauaia a sofrer o mesmo que o ajudante do demônio fez sofrer os indígenas. Desesperado, ele pede ajuda ao seu chefe, Aimbirê, que não pode ajudá-lo, por já estar preso. São Lourenço, São Sebastião e o Anjo, por fim, prendem todos os disseminadores do mal. Feito isso, começam a elaborar qual seria o castigo adequado para a punição dos demônios. Relevante ressaltar que, no caso, não são punidos apenas os orquestrantes do mal, mas também os seus ajudantes - e, com certeza, todos aqueles influenciados por eles, o que seria o caso dos pecadores disseminados pelo mundo. Assim, o anjo continua, agora falando diretamente com os espectadores:

- Alegraios,  
meus filhos, por minha causa.  
Eis que aqui estou para vos libertar.  
Vim do céu  
Palo interior das vossas ocas  
para vos ajudar sempre.

Por essa aldeia luzir,  
junto de vós eu estou.  
Nem por isso vou para longe;  
como guardião da aldeia  
Nosso Senhor me constituiu.

De cada um de vós o Senhor Deus  
 um anjo encarregou.  
 Ele vos encoraja;  
 ele, esses vossos inimigos,  
 de vossas almas enxota-os.<sup>71</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 53)

O Anjo aparece, aqui, para dar a mensagem final do ato e recapitular a importância da obediência divina, além de elaborar o bem maior que é a graça de Deus e a religião católica. Aborda eloquentemente, então, a presença constante dos anjos da guarda, que sempre estão a postos para auxiliar na proteção contra o mal - mas que, de uma forma ou de outra, precisam respeitar o livre arbítrio do indivíduo. Porém, se for vontade da pessoa, esse anjo, designado diretamente por Deus, poderá livrar do mal o seu protegido, assim como é assegurado pelo discurso cristão.

Igualmente,  
 este súdito de Nosso Senhor,  
 o bondoso São Loureço,  
 guarda vossa terra,  
 o diabo lançando fora completamente,  
 mas a vós, elevando-vos.<sup>72</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 55)

Além de com o Anjo, os indígenas cristãos também poderiam contar com São Lourenço, o qual é reconhecido por agir com um amor extremo capaz de qualquer coisa, inclusive de salvar, aqueles que o desejam, dos perigos infernais tão ressaltados pela região.

São Sebastião também,  
 o que cuidava das guerras,  
 os tamoios, os valentes,  
 destruiu;  
 não existem mais absolutamente suas antigas terras.<sup>73</sup>  
 (ANCHIETA, 1997, p. 55)

<sup>71</sup> - Pe-r-ory,/ xe r-a'yr-etá, xe ri./ Kó a-ikó pe pysyrõmo./ A-ïur ybaka suí/ pe r-ok-ybyíã r-upi/ ïepi dhe pe pytybõmo/ Kó taba r-eny-reme./ pe pyr-i dhe xe r-ekó-û./ Ndaroiãí mamõ xe moingó-û./ Pe ïabi'õ Pa'i Tupã/ karaí-bebé moingó-û./ A'e pe mopyatã;/ a'e kó pe sumará/ pe 'anga suí i mondó-û. (p. 52)

<sup>72</sup> Oioiã,/ kó ïandé ïara, boiã,/ São Lourenço-angaturama,/ o-s-arõ dhe pe r-etama,/ Anhangã r-ëityka pá,/ pee-te, pe mopy'ama. (p. 54)

<sup>73</sup> São Sebastião abé,/ marana r-erekó-ar-ûera,/ tamuã, kyre'ymbag-ûera,/ o-mombab erimba'e;/ n'ï tyb-angá-ï s-etã-mbûera. (p. 54)

Para finalizar, também é possível contar com o santo padroeiro do estado, que, outrora, havia queimado e vencido, sozinho, dezenas de indígenas “rebelados” na Confederação dos Tamoios, episódio em que estava envolvido Guaixará, como abordado anteriormente, na Batalha das Canoas, em Jabebiracica. É citado, também, que as antigas tabas tamoais não existem mais - foram dizimadas na Confederação -, as quais são enumeradas nas próximas estrofes:

Todas - Paranapecu,  
Jucutinga, Moroí,  
Sarigueia, Guiriri,  
Pindoba, Pariguaçu,  
Curuça, Miapéi,

a tapera de Jabebiracica -  
há tempo não contém mais muita coisa.  
Renderam-se os oponentes;  
ao lado uns dos outros seus cadáveres  
ao longo do mar estavam.<sup>74</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 55)

É importante pontuar que a Guerra da Guanabara, tão em voga no texto, ocorreu em Jabebiracica. Como pode ser percebido, há um mal estar relacionado a essa luta, já que, por pouco, os portugueses não foram vencidos. Ainda assim, mesmo tendo obtido o êxito e conseguido conquistar a terra, utilizaram esse momento como um aspecto de reafirmação do poder lusitano, principalmente ao afirmarem repetidas vezes que Deus e os santos estão com eles - até mesmo na hora da batalhas, já que foi o próprio São Sebastião quem desceu dos céus e finalizou a conquista.

É importante, aqui, ressaltar que, após essa batalha específica, os portugueses negociaram a liberdade dos franceses capturados. Nessa negociação, os gálicos deveriam dar informações sobre a disposição das tabas indígenas da região em troca da soltura. Posteriormente, os lusos perseguiram os povos relatados e diversas outras batalhas ocorreram na Baía de Guanabara, extinguindo a maior parte dos povos - o que justifica a utilização da palavra “tapera”, que significa “aldeia extinta”. O Anjo, então, continua a prática sobre o tema:

<sup>74</sup> Opá - Paranapecu,/ Îakutinga, Moro'y,/ Sarigûeîa, Gûiryry,/ Pindoba, Parigûasu,/ Kurusá., Miapé'y,/ Îabebirasyka tap-era -/ akûeîme n'i por-etá-î./ I aûté mu'am-ar-ûera;/ oîo-y-byr-i i kûá-î. (p. 54)



Seus amigos, os franceses,  
 pólvora trouxeram em vão;  
 foram terríveis contra os malditos  
 as flechas de São Sebastião,  
 junto de São Lourenço também.

Mas sempre, com certeza, a vossas almas  
 querendo bem, arrancando suas aflições,  
 sempre guiando-as,  
 aformoseando-as, embelezando-as,  
 modificando o velho modo de ser.

Sempre dos diabos atam as mãos,  
 quando querem em vós suas presas.

Não querem que vos toquem.

Por amar muito vossas almas,

como seus discípulos vos tomaram.<sup>75</sup> (ANCHIETA, 1997, p.  
 55-57)

Esses tão queridos santos, além de protegerem os povos dos demônios, também são capazes de fazer "desvanecer" os pecados das almas daqueles arrependidos, por causa da sua profunda bondade. Ou seja, catequeticamente, há dois benefícios, que se tornam unos, representados nas figuras dos santos: se você se arrepende verdadeiramente, os santos te perdoam e, se acreditar nos céus e se esforçar para viver uma vida reta, esses mesmo representantes se certificarão de que os demônios não terão influência sobre os comportamentos, que, a partir de então, serão cristãos. Porém, se esses movimentos por parte dos indígenas não forem feitos com sinceridade e vontade, o perdão será incompleto e, por isso, os indígenas ficarão à mercê de possíveis ataques de seres demoníacos. Considerando isso, apresenta o conselho:

Guardai-vos

---

<sup>75</sup> S-aûsup-ara, aîuruîuba,/ mokaba o-gû-eru tenhe;/ i abaeté muru supé/ São Sebastião r-u'uba,/ São Lourenço pyr-i bé./ Meme-te n'ipó, pe 'ango/ amotá, i poraûsub-oka,/ ko'arapukuî i pokoka,/ i moaysóbo, i momoranga,/ t-ekó-puêra r-ekoaboka./ Meme anhangá popûar-i,/ pe ri s-embíá-potá'-sá'-pe./ Pe atôîa n'o-î-potar-i./ Pe 'anga r-aûsu-katu-á'-pe,/ o boîá-ramo pe r-ar-i. (pp. 54 e 56)

de serdes maus doravante,  
 para que desapareçam vossas práticas antigas  
 - bebedeira, a velha mancebia fétida,  
 mentiras, dizer maldades,  
 ferimentos mútuos, antigas guerras. <sup>76</sup> (ANCHIETA, 1997, p.  
 57)

Dito os arrependimentos que devem ter, agora são enumeradas todas as ações que os indivíduos devem evitar a qualquer custo. É peculiar o terceiro verso, que defende que deve-se evitar as “práticas antigas”, tradicionais. Para além dos pecados óbvios para a sociedade ocidental, pontuar esse aspecto é fundamental considerando o objetivo final do texto: auxiliar na aculturação.

Sobre isso, é válida uma leitura a partir de Sigmund Freud e sua psicanálise. Para ele, a cultura e a civilização são indissociáveis. O ser humano se diferencia dos outros animais justamente por sua capacidade de reprimir ações que o superego (via normativa e crítica) limita. Assim, todas as sociedades que possuem normas que cortam os impulsos naturais geram seres neuróticos (que é, por conceito, uma posição causada pela grande repressão de sentimentos e ações). Logo, a neurose é fundamental para qualquer sociedade civilizada, já que, se todos agissem como bem entendessem, seria instaurado o caos. (FREUD. 2010, p. 22-23). Sendo assim, a cultura

[...] tira o homem de seu estado natural que é egoísta e impulsivo a fim de privá-lo de seu estágio primário e o moldar em vista à vivência social – seu maior desafio. Todos nascem com desejos como canibalismo, incesto ou desejo de matar, o que, para os neuróticos é associável e para a sociedade é repudiável. Então, já admitimos que houve um avanço moral através da cultura no sentido de preservação da vida. (Werneck, 2016)

Considerando esse aspecto, a lógica religiosa (traduzida na estrofe em questão) aponta justamente a necessidade de se negar os primeiros impulsos instintivos e, para fins de convencimento, a religião católica torna-se uma arma poderosa para a manutenção dessa “ordem” a ser instaurada, já que ela funciona, de acordo com Freud em seu artigo *Totem e Tabu* (2013), como uma simbologia da imagem paterna, psicologicamente muito forte, sendo representada por Deus-Pai e por Padres. Desta forma, baseado principalmente no Complexo de Édipo, a religião

<sup>76</sup> Peteume/ pe poxy-ramo angiré,/ t’o-kanhe pe r-ekó-pûera/ - ka’u, agûasá-ne-mbûera,/ t-emo’ema, marã ‘é,/ îo-apixaba, marand-ûera. (p. 56)

se instaura no psiquismo humano com um princípio de culpa extrema. Assim, “ele [Freud] falará do papel da religião, não como algo transcendente, mas como um meio de garantir à sociedade, no discurso de algo divino que para ele é uma grande farsa, a ordem e a vivência social.” (WERNECK, 2016). Com esse padrão em mente, as figuras paternas voltam a aparecer na prática do Anjo:

Amai vosso Criador,  
honrai o Senhor Jesus.  
Sua lei muito santa  
o guardião de vossa terra,  
São Lourenço, verdadeiramente praticou-a.

Uniram-se os homens maus  
para queimá-lo vivo, também.  
Sofreu, o fogo suportando,  
tendo alegria após sua morte,  
descansando.<sup>77</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 57)

Novamente é trazido o martírio de São Lourenço. Aqui, em especial, pode-se notar a relação explícita entre o santo e o “cativo”, o que coloca, de maneira oposta, a relação entre o “indígena” e o “assassino”. Quando afirma que Lourenço foi queimado como um cativo, faz-se referência aos cativos dos indígenas, aqueles guerreiros que eram queimados ao longo dos rituais. Também é dito que ele foi queimado pelos “maus”. Ou seja, com um simples silogismo, é possível concluir que os indígenas, quando queimam os rivais em rituais antropofágicos, tornam-se maus. Além disso, também é utilizada a relação entre sofrimento terreno e glória celestial, que os padres exploraram exaustivamente - tanto em suas pregações quanto em suas vidas.

Fazei a ele amar-vos,  
amando-o, querendo sua vida;  
acreditai um pouco mais nele,  
e em vosso guardião também,  
suas palavras cumprindo todas.

---

<sup>77</sup> Pe-s-aûsu pe monhang-ara,/ pe-î-moeté Pa'i Îesu./ S-ekó-angaturã-ngatu/ pe r-etama r-erekó-ara,/ São Lourenço, anhe o-î-puru./ I ãsear apyab-aíba/ s-ekobé abé r-apy-abo./ S-osang, t-atá porarábo,/ o manõ riré t-oryba/ r-erekóbo, o putugû-abo. (p. 56)

Vinde

para vos voltar para Deus,  
em vossos corações levando-o.

Que vades regozijar-vos  
com O Desejado,

junto Dele estando vós.<sup>78</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 59)

É feito, nessa estrofe, um pedido importante: que os ouvintes amem a São Lourenço. É interessante, porém, que esse pedido seja direcionado para o amor ao Santo, ao invés de para o amor a Deus, o que faria mais sentido considerando a finalidade: catequizar. Ainda assim, pode-se perceber o valor pedagógico deste pedido em específico: por meio de Lourenço, figura muito mais palpável e direta, com existência real e diversos atos consagrados, fazer a exposição do bem e o do mal e trazer os indígenas para o lado do bem, que é apresentado, no caso, com a Igreja - garantidora, por sua vez, da vida eterna do céu.

Presos os demônios, o Anjo convida a todos para uma cantiga. Este convite para o canto, que é a última parte do segundo ato, é democrático. O envolvimento por meio de diferentes sensações é feito neste momento. Até então o que era exposto (e, de certa forma, distante do público), torna-se deles: todos se juntam para cantar em coro, exprimindo, em palavras, a aculturação pretendida:

Que se alegrem nossos filhos  
por salvá-los Deus.

Que vá Guaixará para o fogo!

Que vá Guaixará para o fogo!

Guaixará, Aimbirê, Sarauaia,  
que vão para o fogo...

Que se alegrem, procedendo bem,  
enterrando os velhos maus hábitos,  
não perdendo a Deus,  
afastando o amor ao diabo.

---

<sup>78</sup> Pe-îe-aûsub-uká i xupé,/ s-aûsupa, s-ekó-potá;/ i pyrybé pe-robîa,/ pe r-erekó-ara abé,/ i nhe enga mopó pá./ Pe-îori/ pe-baka Tupã koty,/ pe py'a pupé s-erupa./ Ta pe-só pe-îekosupa/ i potar-y-pyra ti,/ i-î ypy-pe nhe pe-îupa. (p. 58)

Que se alegrem, descansando,

por os salvar Deus.

Que vá Guaixará para o fogo!

Que vá Guaixará para o fogo!

Guaixará, Aimbirê, Sarauaia,

que vão para o fogo... <sup>79</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 59-61)

## 2. 4 O castigo e a antropofagia

No terceiro ato, há uma mudança completa de local, tempo e paradigma. É perceptível que, no momento de enunciação do auto, o tempo da narrativa é metafísico, já que é reversível, flui com mais facilidade (MOISÉS, 2014, p. 131). Faz-se essa análise porque, no primeiro ato, a narração descreve uma ação já finalizada no ano 258. No segundo ato, por sua vez, as ações ocorrem enquanto são narradas, o que dá a entender (por causa da presença do ex-líderes indígenas, da citação contínua da vila em que estavam, das cidades vizinhas conquistadas e da presença dos católicos) que a narração é feita a partir do que está acontecendo naquele momento no litoral sudeste do Brasil, por volta de 1587. Agora, no terceiro ato, há novamente uma guinada temporal, porém dando continuidade ao que estava acontecendo no ato anterior.

O segundo ato é finalizado com a prisão dos demônios, de forma que não prejudiquem mais os indígenas. Com exatamente este cenário a narração volta ao ano de 258, com São Lourenço recém sacrificado, ainda na grelha e com o Anjo à sua guarda. O Anjo, de lá, chama por Aimbirê e diz que tem uma surpresa para ele: poderá castigar, em seus tronos, os imperadores Valeriano (real responsável pela morte de Lourenço) e Décio (que já havia morrido na época, mas que, em seu governo, anos antes, intensificou a repressão dos cristãos).

---

<sup>79</sup> Ta s-osy îandé r-a'yra/ Tupã o pysyrõ-sá'-pe!/ Gûaîxará t'o-só t'atá'pe!/ Gûaîxará t'o-só t'atá'pe!/ Gûaîxará, Aîmbiré, Saraûaîa/ t'o-só t-atá-pe.../ Ta s-orub, o-îkó-katû-abo,/ t-ekó-poxy-pûera tyma,/ Tupã mokanhem-e'yma,/ Anhangá r-aûsu-pe'abo./ Ta s-oryb, o-potugû-abo,/ Tupã o pysyrõ-sá'-pe!/ Gûaîxará t'o-só t'atá'pe!/ Gûaîxará t'o-só t'atá'pe!/ Gûaîxará, Aîmbiré, Saraûaîa/ t'o-só t-atá-pe...

Portanto, o terceiro ato inicia-se com uma troca: o Anjo oferece aos demônios duas almas para serem castigadas: as dos imperadores responsáveis pelo martírio de São Lourenço. Aqui, é retornada a mística do fogo. Os imperadores devem ser queimados, assados, com uma dupla representação: 1) queimados, literalmente, em meio a um ritual antropofágico e 2) queimados infinitamente no fogo do inferno. Além disso, percebe-se também a reviravolta relacionada à própria forma de penitência - eles serão queimados (duas vezes) porque queimaram, anteriormente, um homem santo e católico:

- Os que tu apresarás  
são reis.

Após matarem São Lourenço,  
que queimem em teu fogo,  
para que tenha reparação a maldade dos malditos. <sup>80</sup>  
(ANCHIETA, 1997, p. 63)

Aimbirê, como é de se esperar, fica muito animado pela oportunidade de fazer sofrer a alguém mau. Nesta tópica, é importante refletir o papel dos demônios e do diabo para a existência de Deus. Alberto Mussa, ao discorrer sobre o papel da antropofagia e da vingança para a mitologia Tupinambá, diz que esse mal é indispensável para a manutenção do bem. Já foi citado anteriormente, inclusive, essa interessante frase conclusiva: “O mal, assim, é indispensável para a obtenção do bem; o mal, portanto, é o próprio bem.” (MUSSA, 2009, p.73). Não obstante, podemos fazer essa mesma analogia à Igreja Católica. É comum reparar, em textos religiosos e catequéticos (inclusive na Bíblia) que o bem não se apresenta como um argumento central. No geral, na verdade, o que é mostrado é o mal e os seus prejuízos, o que traz o bem como a solução. Logo, sem o mal, não há o bem. Sem o discurso de medo e de consequências infernais, o bem, por si só, não parece forte o suficiente para se sustentar. Parafraseando Mussa, trazendo para o contexto do catolicismo, teríamos que o mal é indispensável para a escolha do caminho do bem. Sem o mal, portanto, a Igreja não conseguiria captar fiéis, o que faz do mal o próprio bem a ser explorado.

Voltando ao texto, após saber da novidade, Aimbirê aciona o seu ajudante, Sarauaia, que se prepara para o ritual:

---

<sup>80</sup> - Nde r-embiar-ama é/ o-îkobé morubixaba./ São Lourenço îuká ré,/ t'o-kaî nde r-atá pupé,/ ta s-epy muru angaîpaba. (p. 62)

- Tem muito cauim, porventura,  
meu avô Jaguaruna?  
Eia! Hei de embebedar-me!  
Ah! Quem bom é enfeitar-me,  
pintando-me de preto...<sup>81</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 63)

Em conversa com Aimbirê, Sarauaia, ao saber dos planos, começa o preparo do ritual antropofágico: pinta-se de preto, faz referência à jaguaruna, que é uma onça preta (sendo a onça o animal representativo da antropofagia), prepara o cauim e está planejando a festa, apenas esperando chegarem as vítimas. Ao longe, percebe que há alguém se aproximando, e começa a imaginar quem serão os adversários no ritual. Aimbirê o avisa, então, que todos esse movimento está sendo preparado pelo Anjo, e que é ele quem está chegando.

Sarauaia mostra-se, como de costume, muito medroso e covarde. Ainda assim, por ser servo do mal, precisa agir de determinadas formas e fazer o que manda seu chefe. Outra importante menção à antropofagia é feita aqui, quando Sarauaia afirma que mudará o seu nome. Na mitologia Tupinambá, quando um ritual é feito, aquele que matou o adversário recebe o seu nome e, quantos mais nomes tiver, mais capacitado para chegar à Terra sem Males estará:

- Aqueles velhos reis fedorentos?  
Mudarei de nome hoje, por causa deles.  
Que sejam muitos meus nomes!

Bem feito! Seus fígados  
hão de ser minha porção. <sup>82</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 67)

Com o ânimo recobrado, Sarauaia começa a chamar os seus companheiros de ritual:

- Tataurana,  
traze aqui tua muçurana!  
Urubu, Jaguaruçu,  
a ingapema também trazei!  
Caburé, vem correndo

<sup>81</sup> - I kaûi-gûasu-p'ipó,/ xe r-amuîa Îagûar-una?/ Ene'! T'a-sabeupó!/ Eri! Aûîeté p'akó,/ a-îegûak ûi-nhe-moúna... (p. 62)

<sup>82</sup> - Akó t-ubixá-ne-mbûera?/ A-îerok kori s-esé-ne./ Ta s-etá-katu xe r-era!/ Îa muru! I py'a-pûera/ xe potab-amo t'o-îkó. (p. 66)

para que comamos os inimigos!

Neste fragmento, dois importantes objetos utilizados nos rituais antropofágicos são utilizados. Primeiramente há a muçurana, que é uma corda de algodão enrolada ao redor do corpo para sinalizar a intenção de capturar um inimigo para a realização da cerimônia. Esse nome é dado como referência à cobra com a mesma nomenclatura, que, na mitologia tupinambá, foi uma importante figura que deu início a todo processo canibalístico seguido pelos indígenas.

Na mitologia tupinambá restaurada por Alberto Mussa (2009), é detalhadamente explicado como se explica, na história antiga do povo, o início à antropofagia. No mito, há quatro personagens centrais: Ajuru, Suaçu, Inambu e Muçurana. Ajuru era esposo de Inambu, que, por sua vez, era irmã de Suaçu, que tinha como mãe a Muçurana - senhora capaz de se transformar em cobra. Em um dia em que Ajuru estava caçando, Suaçu violou a própria irmã. O esposo jurou a morte do cunhado e ganhou de Sumé uma ibirapema - uma espécie de maça forte o bastante para romper o crânio de alguém (que é o segundo objeto importante citado no poema, lá denominado "ingapema"). (MUSSA, 2009, p. 41)

Um dia, Ajuru convidou seu cunhado para uma falsa caçada, momento no qual, no meio da selva, assassinou Suaçu com um golpe forte de ibirapema na cabeça. Para não ser descoberto, comeu o corpo do homem morto e mentiu para os seus falando que Suaçu havia se perdido no mato. (MUSSA, 2009, pp. 41 e 42)

A mãe do violentado, porém, não acreditou na história. Um dia em que os homens estavam no rio, ela os seguiu, transformada em cobra, e reconheceu, nas fezes do assassino, o cheiro de seu filho. Assim, Muçurana, ainda transformada em cobra, amarrou Ajuru e, desta forma, ele foi levado para a taba para receber a vingança: morrer com uma pancada na cabeça feita por uma ibirapema e ter a carne comida pelos integrantes da tribo, assim como ele havia comido a carne de um deles (MUSSA, 2009, pp. 42 e 43). A partir deste ponto, a vingança tornou-se cíclica, já que sempre haveria alguém para ser vingado.

Com o ritual planejado, os demônios e ajudantes saem para capturar Décio e Valeriano. Chegam silenciosamente, para não assustarem as vítimas, e as pegam conversando sobre o grande acontecimento: a morte de São Lourenço.

Décio foi imperador romano no período entre 249 e 251 dC. Um dos seus principais feitos foi a chamada "perseguição deciana" aos cristãos, realizada em via legal. Neste período, vários católicos foram mártires, inclusive São Lourenço,



homenageado neste auto. Tamanha perseguição foi momentaneamente abrandada após a morte do imperador e retornou apenas em 257 dC, com a nomeação de Valeriano.

A perseguição contra os cristãos aconteceu por meio de um decreto que exigia, em nome do imperador Décio, da religião e do Império Romano, um sacrifício e outras homenagens prestadas aos seus deuses. Neste movimento, diversos crentes de religiões monoteístas se negaram a prestar tal feito, o que os levou à prisão e à morte. Assim, com tantos sacrifícios, Décio espera um retorno divino, comemorado quando vê, ao longe, uma figura se aproximando, acreditando que, na verdade, quem chega, é o grande Júpiter. Quando Valeriano pergunta quem seria, então aquele que está chegando, Décio responde:

- É nosso grande deus e amigo  
Júpiter, sumo Senhor,  
que recebeu forte impressão  
com o horrendo castigo  
e morte deste traidor.

E quer, para agradecer  
os sofrimentos deste profano,  
nosso império acrescentar,  
com sua poderosa mão,  
pela terra e pelo mar.<sup>83</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 71)

Valeriano, ao perceber que quem se aproxima, na verdade, tem uma “má cara” (p. 73), teme que, na verdade, quem quer que esteja vindo, o fará para castigá-los - por meio de um enforcamento -, não para dar qualquer tipo de retribuição. A isso, Décio responde:

- Enforcar?  
Quem me pode matar  
ou mover meus fundamentos?  
Nem a fúria dos ventos,  
nem a bravura do mar,

---

<sup>83</sup> - Es nuestro gran Dios y amigo/ Júpiter, sumo Señor,/ que recibió gran sabor/ con el horrendo castigo/ y muerte de este traidor./ Y quiere, por regociar/ las penas de este profano,/ nuestro imperio acrescentar,/ con su poderosa mano,/ por la tierra y por la mar. (p. 70)

nem todos os elementos

Não temas, que meu poder,  
que os deus imortais  
me quiseram conceder,  
nunca se poderá vencer,  
pois não há forças iguais.

Diante de meu cetro imperial  
tremem reis e tiranos.  
Venço todos os humanos,  
quase posso ser igual  
aos deuses soberanos. (ANCHIETA, 1997, p. 73)<sup>84</sup>

Agora, no auto, é atacada outra religião considerada “pagã”. Décio, crente de seu poder conferido pelos deuses após dois anos de servidão como imperador e inúmeros sacrifícios feitos em seu nome e em nome da religião, desafia qualquer um que queira tentar destruí-lo, colocando-se como “soberano” aos demais - tanto aos humanos, quanto aos próprios deuses. Esse movimento coloca em xeque e desmoraliza não só a religião romana da época, como também a figura do seu imperador, que é pouco humilde perante qualquer cenário.

Porém, quando vêem uma figura feia e aparentemente maligna se aproximando, os dois imperadores começam a temer por suas vidas, imaginando que seus ceifadores e castigadores estão vindo à procura. Desta forma, são apresentadas figuras e concepções da mitologia romana. Há, primeiramente, a referência a Plutão, que é o deus da morte - relativo a Hades, na mitologia grega. Depois, é citado o rio Aqueronte, onde passam as almas a caminho do submundo - deixando todos os sonhos e esperanças. De lá, iriam até o Flegetonte, um rio de fogo que encaminha as almas errantes ao destino fatal. Tal colocação é posta por Décio, já, assim como Valeriano, sentindo-se queimar:

Oh, sofrimento!

---

<sup>84</sup> - ¿Ahocar?/ ¿Quién me puede a mí matar,/ o mover mis fundamentos?/ Ni la furia de los vientos,/ ni braveza de la mar,/ ni todos los elementos./ No temas, que mi poder,/ que los dioses inmortales/ me quisieron conceder,/ nunca se podrá vencer,/ pues no hay fuerzas iguales./ De mi cetro imperial/ tiemblan reyes y tiranos./ Venzo todos los humanos,/ casi puedo ser igual/ a los dioses soberanos. (p. 72)

Ai de mim! que é Plutão,  
 que vem do Aqueronte,  
 ardendo como tição  
 para levar-nos, de roldão,  
 ao fogo do Flegetonte. <sup>85</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 75)

Fica confirmado, então, o temor de Valeriano: realmente os dois imperadores sofrerão a represália pelo martírio de São Lourenço, porém ele não será pelas mãos de seus deuses, e sim de um demônio desconhecido, como fica claro em sua fala:

- Oh, Décio, cruel tirano!  
 Já pagas, e pagará  
 contigo Valeriano,  
 porque Lourenço cristão  
 assado nos assará. (ANCHIETA, 1997, p. 75)<sup>86</sup>

Aimbirê, percebendo que as presas são castelhanos, fica muito feliz. A primeira parte de sua fala é feita em tupi, até que ele afirma: “Hei de ser castelhano”<sup>87</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 77) e passa, posteriormente, a assumir a língua castelhana e a falar apenas nela, até o final do ato, na execução dos imperadores, em que faz a sua fala em tupi, novamente. Para Décio e Valeriano, quando chega perto deles, fala:

Sou mandado  
 por São Lourenço queimado  
 para levar-vos a minha casa,  
 onde seja confirmado  
 vosso imperial estado  
 em fogo que sempre abrasa.

Oh, que tronos, e que camas  
 vos tenho já aparelhado  
 em minhas escuras moradas  
 de vivas e eternas chamas,

<sup>85</sup> ¡Oh pasión!/ ¡ Ay de mi! que es el Putón/ que viene del Aqueronte,/ ardiendo como tizón,/ a llevarnos, de rondón,/ al fuego del Flegetonte. (p. 74)

<sup>86</sup> - ¡Oh Decio, cruel tirano!/ Ya pagas, y pagará/ contigo Valeriano,/ porque Lorenzo cristiani/ asado nos asará. (p. 74)

<sup>87</sup> Kasian-amo t'a-îkó (p. 76)

sem nunca serem apagadas!<sup>88</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 77)

Depois desta anúncio, Valeriano fala em carijó, pedindo socorro, pedido não atendido. Aimbirê pede, então, que Sarauaia se encarregue deste imperador, enquanto ele continua com o foco em Décio, que deixa de se ver como superior a tudo e, de certa forma, se vê sem o seu poder, principalmente ao perceber que não será flagelado pelo deus de sua crença. Neste momento, o demônio faz um interessante discurso:

- Jesus, grande Deus soberano,  
que tu, traidor, perseguiste,  
dar-te-a sorte muito triste,  
entregando-te em minha mão  
a quem, malvado, serviste.

Uma vez que me honraste,  
e sempre me contentaste  
ofendendo ao Deus eterno,  
é justo que no inferno,  
palácio que tanto amaste,  
não sintas mal o inverno...

Porque o ódio inveterado  
de teu duro coração  
não pode ser abrandado,  
se não for martelado  
com água do Flegetonte.<sup>89</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 79-81)

É válido, neste ponto específico, fazer uma análise a respeito da postura de Aimbirê, Guaixará e Sarauaia. Anteriormente eram eles os castigados por suas ações diabólicas. Agora, porém, eles estão infringindo um castigo em nome de seus “inimigos” - Jesus Cristo, Deus, Anjos, Santos e bons costumes. Esse aspecto

<sup>88</sup> Soy mandado/ por San Lorenzo quemado,/ a llevaros a mi casa,/ donde seua confirmado/ vuestro imperial estado/ en fuego, que siempre abrasa./ ¡Oh qué tronos, y qué camas/ os tengo ya aparejadas/ en mis oscuras moradas,/ de vivas y eternas llamas,/ sin nunca ser apagadas! (p. 76)

<sup>89</sup> - Jesús, gran Dios soberano,/ que tú, traidor, perseguiste,/ te dará suerte muy triste,/ entregándote en mi mano, a quien, malvado, serviste./ Pues me honraste,/ y siempre me contentaste/ ofendiendo a Dios eterno,/ es justo que en el infierno,/ palacio que tanto amaste,/ no sientas mal el invierno.../ Porque el odio inveterado/ de tu duro corazón/ no puede ser ablandado/ con agua del Flegetón.(pp. 78 e 80)

relata que todos, independentemente do local ocupado na lógica cristã, têm o seu papel divino a cumprir. Porém, mesmo agora com os demônios - com nomes indígenas - ocupando o seu lugar de direito dentro da religião católica, eles ainda são descritos de forma a não valorizar a sua cultura, já que a antropofagia, aqui, é utilizada como demarcação do processo infernal encarnado.

Em meio ao tormento, Décio continua pedindo ajuda a seus deuses, especificamente a Esculápio (deus da cura) e a Júpiter (o rei dos deuses). Porém, ele se preocupa com a possibilidade de nenhum deles interceder por sua salvação, o que o deixa ainda mais aflito.

Ao notar que, de fato, nenhum dos deuses - pelos quais deu a vida para venerar - o salvará, fica enraivecido. Além disso, ainda está descrente do que Aimbirê diz que ele sofrerá (o ritual antropofágico), já que se julga muito potente para isso. Sobre o rito, é interessante analisar a fala do demônio relacionada a consumir o sangue de Décio, de forma a ter, também, sangue real - premissa da antropofagia:

Muito desejo beber  
vosso sangue imperial.  
Não mo leveis a mal,  
que com isto quero ser  
homem de sangue real.<sup>90</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 83)

Valeriano, diferentemente de Décio, já apresenta uma postura covarde. Ele não quer morrer como ladrão e quer ter, prontamente, o seu sofrimento finalizado, motivo pelo qual roga por uma morte imediata.

Décio e Valeriano ficam infelizes com a morte pouco gloriosa que terão, já que achavam que seriam enforcados e que a forca, na época, era dedicada especialmente para os traidores e ladrões. No seguinte trecho também há uma referência a uma batalha ocorrida quando Décio era general do imperador antecessor, Felipe, o Árabe. Nela, o general armou uma emboscada que matou Felipe e, por causa do sucesso obtido nos outros campos da batalha, foi eleito, pelo senado, como o novo governante:

- Parece que estais pensando,  
poderoso imperador,

---

<sup>90</sup> Mucho deseo beber/ vuestra sangre imperial./ No me tengáis a mal,/ que con esto quiero ser/ hombre de sanre real. (p. 82)

em quando, com bravo furor,  
matastes, traição armando,  
Felipe, vosso senhor.

Por certo que me alegrais  
e se cumprem meus desejos,  
com as desavenças que lançais,  
porque o fogo, em que vos queimais,  
causa tais delírios.<sup>91</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 87)

Em meio ao transe, Décio confessa o mal que fez aos cristãos e, inclusive, admite que merece um fim parecido com o de tantos, pelos quais teve responsabilidade. Os dois imperadores, portanto, concordam em confessar os males feitos para terem a sua sentença desenhada e sua punição realizada.

Uma vez confessados, os imperadores são levados para o seu castigo, cada qual carregado por dois dos ajudantes do diabo. Desta forma, o ritual começa a ser realizado, dando espaço a um grande sincretismo religioso: há a mitologia grega, instaurada na representação dos imperadores, que ao longo de seus reinados agiram para venerá-la; há também a mitologia indígena, representada pela configuração do castigo, dada por meio do canibalismo e por figuras indígenas; e há, por fim, a mitologia cristã, representada com a dicotomia do bem e do mal e com a imposição da punição pelo pecado. Em sua fala final, Sarauaia declara:

- Oh, eu sou assassino,  
causa do temor aos pecados,  
mesmo dos reis.  
Arranco-me o nome por causa dos malditos;  
meu nome é “Sapo Achatado”!

Como a esses,  
matarei os que costumam pecar,  
em meu fogo fazendo-os cair comigo:  
homens, velhas, mulheres,

---

<sup>91</sup> - Parece que estáis pensando,/ poderoso emperador,/ cuando, con bravo furor,/ matásteis, traición armando,/ Felipe, vuestro señor./ Por cierto que me alegráis,/ y se cumplen mis deseos,/ con los desgarros que os quemáis,/ causa tales devaneos. (p. 86)

sempre serão minhas presas,  
lavando-os, comendo-os todos. (ANCHIETA, 1997, p. 93)<sup>92</sup>

Sarauaia, agora, troca de nome. “Sapo Achatado”, em tupi, é “Kururupeba”. Cururupeba foi um grande líder indígena na Bahia de Todos os Santos, de um povo que teve diversos conflitos contra os portugueses, em especial no governo de Mem de Sá. O terceiro ato termina, portanto, com uma nova referência a um antigo líder da época, que também lutou contra as tropas do governador e do Anchieta.

Com esse fim, a mensagem é que é passada é a de que todos os líderes que lutaram contra o governo português são, na realidade, um único diabo, que, a cada luta, muda o seu nome por causa da tradição antropofágica e vai para outra aldeia espalhar o mal.

## 2.5 Alegorias Máximas

O quarto ato narra o sepultamento de São Lourenço, que é amortalhado e posto na tumba, acompanhado do Anjo, do Temor de Deus e do Amor de Deus. Esta parte é toda feita em português, talvez por se tratar de uma moral universal pregada pela Igreja.

- Vendo nosso Deus benigno  
vossa grande devoção  
que tendes, e com razão,  
a Lourenço, mártir digno  
de toda a veneração,  
  
determina, por seus rogos  
e martírio singular,  
a todos sempre ajudar,  
para que escapeis dos fogos  
em que os maus se hão de queimar. (ANCHIETA, 1997, p. 95)

<sup>92</sup> - Té! Mor-apití-ara ixé,/ angaîpaba sykyîéba,/ morubixaba îepé./ A-îerok muru r-esé;/ xe r-era “Kururupeba”!/ Anga îá,/ angaîpá'-bora a-îuká,/ xe r-atá-pe s-ero'a-ne:/ apyaba, gûaîbi, kunhã-ne,/ ko'arapukuî xe r'embíá,/ s-erasóbo, i gû-abo pá-ne. (p. 92)

É representada, neste fragmento, a sentença que São Lourenço recebeu após seu martírio. Aqui, o Anjo relata que o mártir não precisará passar pelo fogo dos “maus”, ou seja, pelo inferno, já que já passou por um outro fogo para provar a sua fé e devoção a Deus. Porém, ele, diretamente, auxiliará a fazer com que o máximo de pessoas não passem por esse fogo, também - o que justifica a sua ação pessoal na aldeia, tentando salvar os indígenas das influências más.

Essa lógica, portanto, deixa ainda mais explícito o que já foi analisado no primeiro ato: Lourenço era detentor do fogo do amor divino, que fez com que a passagem pelo martírio fosse muito menos dolorosa. O que é acrescentado nesse fragmento, também, é o importante e imponente temor que sentia o santo em sua morte: por medo do fogo do inferno eterno, preferiu ser queimado vivo, brevemente:

Dois fogos trazia n'alma,  
com que as brasas resfriou,  
e no fogo, em que se assou,  
com tão gloriosa palma,  
dos tiranos triunfou.

Um fogo foi o Temor  
do bravo fogo infernal,  
e, como servo leal,  
por honrar a seu Senhor,  
fugiu da culpa mortal.

Outro foi o Amor fervente  
de Jesus, que tanto amava,  
que muito mais se abrasava  
com esse fervor ardente  
que co'o fogo, em que se assava. (ANCHIETA, 1997, p. 95-97)

É necessário, neste ponto, atentarmos para a escolha de Anchieta ao arquitetar, como personagem, um personificado “Temor de Deus”. Como já analisado anteriormente, os padres, em nome da Igreja, sempre optaram por uma pregação que levasse em consideração primeiro o medo, de forma a fazer com que as pessoas agissem (ou deixassem de agir) não necessariamente levadas pelo amor e pela fé, mas, antes de tudo, pelo medo da punição aplicada por Aquele que



tudo sabe. A aparição deste temor, com palavras tão medonhas, confere ainda mais ao auto esse caráter de doutrinação, já que a figura fala diretamente com o espectador, como fica claro com a utilização do vocativo “Pecador”.

- “Pecador,  
engoles, com grande gosto,  
o pecado,  
e não te vês afogado  
com teus males!  
E tuas feridas mortais  
não sentes, desventurado!

O inferno,  
com seu fogo sempiterno,  
já te espera,  
se não segues a bandeira  
da cruz,  
na qual morreu Jesus  
para que tua morte morra.<sup>93</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 99)

A comparação entre os pecados que as pessoas gostam de cometer, que são considerados “doces”, e a morte de Lourenço apresenta uma relação de silogismo: já foi dito que, sabiamente, o santo preferiu queimar vivo por alguns minutos a queimar eternamente no fogo do inferno. Relação parecida há entre a negação dos pecados: talvez o fiel não tenha a vida que gostaria, e talvez tenha que se privar de alguns momentos “doces”, mas, ainda assim, esse estilo de vida é melhor do que o castigo eterno no inferno. A personagem Temor Divino continua, então, com mais declarações e sermões como a anterior:

Espantado estou de ver,  
pecador, teu grande sossego.  
Ao fazeres tantos males,  
como vives sem temer  
aquele espantoso fogo?

---

<sup>93</sup>- “Pecador,/ egulles, con grande sabor,/ el pecado,/ ¡Y no te ves ahogado/ con tus males!/ ¡Y tus heridas mortales no sientes, desventurado!/ El infierno,/ con su fuego sempiterno,/ ya te espera,/ si no sigues la bandera/ de la cruz,/ en la cual murió Jesús/ para que tu muerte muera.” (p. 98)

Fogo que nunca descansa,  
 mas sempre causa dor,  
 e com seu bravo furor  
 tira toda a esperança ao maldito pecador<sup>94</sup> (ANCHIETA, 1997,  
 p. 99-101)

Cada vez mais o poema se torna eloquentemente amedrontador para o ouvinte, já que ele está se referindo a cada um dos espectadores. Além disso, também faz um alerta quanto ao perigo de não ser atento às ações e à palavra divina, pois muitos pecam sem ao menos perceber. Neste tom prossegue a fala do Temor divino, que contém exatas 31 estrofes de puro sobressalto.

Para impor medo, há a utilização de diversos elementos, inclusive a utilização das necessidades básicas humanas como exemplo do castigo infernal, que se torna muito pedagógica. Sabe-se que, apesar de o homem ser um ser racional, ele também é, assim como os outros animais, guiado por um instinto básico de sobrevivência e reprodução. Sendo assim, tratar desses desejos mais animais da sobrevivência (beber, comer e dormir) faz que o espectador entenda o quão profunda será o sofrimento: não só terá reprimendas terríveis, como também lhe serão negadas as satisfações mais primitivas que há no homem, não restando, assim, nenhum momento de prazer, escape ou mera satisfação biológica.

Depois do sermão do medo, proferido pela personagem “Temor Divino”, entra em cena “Amor Divino”. É perceptível que, neste momento, a intensidade do discurso muda, já que se torna mais brando e acolhedor, com imagens mais leves e um tom mais agradável. Essa virada é pedagógica: Antes, com a agressividade proferida, o intuito era inspirar o medo de não amar e seguir a Deus. Agora, com o novo tom, os espectadores percebem a solução de todo o medo que estavam sentindo, que é muito simples: basta retribuir o amor infinito de Deus, que já ama a cada um.

A cura pelo amor, provavelmente, é o melhor remédio e solução mais fácil de se digerir, naquele momento. O amor por Deus vem sendo tratado desde o primeiro ato, quando Lourenço assume o seu temor e amor por Deus e aceita, até mesmo,

---

<sup>94</sup> Espantado estoy de ver,/ pecador, tu gran sosiego./ Con tantos males hacer,/ ¿cómo vives sin temer/ aquel espantoso fuego?/ Fuego que nunca descansa,/ mas siempre causa dolor,/ u con su bravo furor/ quita toda la esperanza/ al maldito pecador. (p. 98 e 100)

morrer queimado por isso. Ao longo de toda a peça esse mesmo amor é ratificado e glorificado, já que todos os atos se organizam em torno disso. Logo, Lourenço termina como um herói - e, de forma geral, é com o herói que os espectadores se identificam e é com ele que querem se parecer. Além disso, a solução será muito menos dolorosa do que foi para o Santo. Ninguém terá que morrer queimado, basta, apenas, abdicar de atos pecaminosos e amar a Deus:

Para fazer-te todo seu,  
com seu amor te cativou,  
e, pois todo to deu,  
dá tu todo o amor teu  
a quem primeiro te amou.

Deu-te alma imortal  
e capaz de Deus imenso,  
para que fosses suspenso  
nele, aquele bem eternal,  
que é sem fim e sem começo.<sup>95</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 115)

Após a solução apresentada, o espectador é acalentado com a afirmativa de que ele já nasceu com essa capacidade de sentir o que deve sentir, já que o próprio Deus o criou assim. Dessa forma, é quebrada mais uma objeção que possa ter, uma vez que, de acordo com a personagem, basta colocar em prática o que já existe, inatamente, dentro de si.

A outra estratégia utilizada é a de inspirar no ouvinte um sentimento de culpa, de responsabilização e reciprocidade. Deus fez de tudo para que cada um naquela platéia pudesse existir, incluindo permitir que seu próprio filho morresse. Um amor desta proporção, segundo o ato, precisa ser recompensado de alguma forma. Se as pessoas daquele tempo não assumissem o que a verdadeira religião pregava, seria como desperdiçar, além da morte de Lourenço, Sebastião e outros mártires, a vida e sacrifício do próprio Jesus Cristo e, em especial, de Deus, o criador. Isso, claramente, apresenta-se como uma responsabilidade social muito grande:

Depois que em morte caíste,

---

<sup>95</sup> Por hacerte todo suyo,/ con su amor te cautivó,/ y, pues todo te lo dio,/ da tú todo el amor tuyo/ a quien primero te amó./ Dióte ánima imortal/ y capaz de Dios imenso,/ para que fueses suspenso/ en él, aquel bien eternal,/ que es sin fin, y sin comienzo. (p. 114)

outra vez vida te deu.  
 Porque sair não pudeste  
 da culpa, a que te deste,  
 seu próprio filho entregou.

Entregou-o por escravo,  
 quis que fosse vendido,  
 para que tu, redimido  
 do poder do leão bravo,  
 fosses sempre agradecido.

Para que tu não morras, morre  
 com amor muito singular.  
 Quanto, pois, deves amar  
 a Deus, que entregar-se quer  
 à morte, para te salvar!<sup>96</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 115-117)

O quarto ato é finalizado com uma despedida, que também é um conselho: fala sobre a importância de sempre “alçar os olhos aos céus” e fazer o bem, imaginando sempre Deus e os mártires. Quem o fizer de forma reta e cristã será recompensado, em morte, com a visão clara do Todo Poderoso e uma vida eterna de paz. Além disso, também é assegurado que há perdão para todos os males cometidos, basta orar e aceitar, de vez, uma vida com retidão.

## 2.6 Democratização da procissão

O quinto ato é composto por uma dança feita ao longo de uma procissão, estrelada por doze meninos indígenas catequizados, com a declamação em tupi, novamente. Não se sabe, com clareza, quais efeitos imediatos esse auto trouxe aos indígenas da época, porque, além de a recepção ter sido analisada apenas pelos padres, um texto apenas não teria o poder de modificar as estruturas psíquicas

---

<sup>96</sup> Después que en muerte caíste,/ otra vez vida te dio./ Porque salir no pudiste/ de la culpa, a quien te diste,/ su propio hijo entregó./ Entrególo por esclavo,/ quiso que fuese vendido,/ para que tú, redimido/ del poder des león bravo,/ fueses siempre agradecido./ Porque tú no mueras, muere/ con amor muy singular./ Pues, ¡cuánto debes amor/ a Dios, que entregarse quiere/ a muerte, por te salvar” (pp. 114 e 116)

indígenas, pelo menos não da forma como gostariam. Porém, é possível fazer uma análise de como os anos de colonização, principalmente neste início, abalaram profundamente o “ser índio”. Segundo Franz Fanon (1979), psiquiatra que estudou profundamente as psicopatologias da colonização, há um grande ponto em comum que corrobora com a profunda marca psicológica deixada pela colonização e pela agressão: o fato de o agente da violência ser, por vezes, extremamente violento e, por outras, carinhoso e dócil.

Sobre isso, comenta Jô Gondar, em seu artigo “O desmentido e a zona cinzenta”:

[...] em alguns momentos, o torturador gritava, violentava e feria o sujeito, enquanto que, em outros, tratava-lhe de forma doce, dizendo-se preocupado com suas dores e até tratando de suas feridas. Como consequência, o sujeito não era capaz de integrar o torturador em uma mesma imagem, percebendo-o como opressor. Ora, se o sujeito pudesse colocar o torturador como opressor e ele próprio como vítima, o mundo seria terrível, porém seria decifrável - ao menos haveria um sentido. Mas nessa zona cinzenta na qual o torturador se coloca, nada parece fazer sentido, e o aniquilamento é muito mais intenso.” (GONDAR, 2017, p. 94)

Algo semelhante foi descrito por Primo Levi, escritor italiano que ficou 11 meses preso no campo de concentração Auschwitz. Em sua obra *Os afogados e os sobreviventes* (1990), ele descreve que o pior, nos campos, não era a questão da violência física ou psicológica sofrida somente, mas o fato de, muitas vezes, serem os prisioneiros-funcionários, também judeus, quem desferiam os golpes.

A história nos permite afirmar que, por vezes, as missões jesuíticas eram tão violentas quanto um campo de concentração - tanto no quesito físico e psicológico quanto no cultural, já que a principal função era justamente a aculturação - e se, se isso falhasse, castigos físicos e escravidão eram uma opção razoável, chegando até mesmo a uma “guerra justa”. Da mesma forma como elaborado pelos três autores supracitados, os jesuítas também utilizavam os próprios indígenas como fonte de violência, já que aqueles que aceitavam a religião mais rapidamente auxiliavam na catequização dos demais. No ato em questão essa estratégia também foi explorada, já que a peça era encenada também por atores indígenas.

Neste ponto, é importante ter em mente que o ato foi escrito em homenagem a São Lourenço em seu dia. Este ato, portanto, é um tributo a ele, o que fica claro na primeira estrofe do quinto ato:

Aqui estamos alegrando-nos  
 por festejar teu dia.  
 Que venha, por teus pedidos,  
 Deus para nos fazer felizes,  
 ficando em nossos corações.<sup>97</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 121)

Com a mudança do discurso, direcionado agora a São Lourenço, o ato se transforma em uma oração. Neste sentido, os meninos começam a fazer os pedidos ao santo padroeiro:

[...]  
 Guarda nossa terra  
 de nossos inimigos.

Que lancemos fora nossa maldade,  
 não acreditando em pajés,  
 em danças, rodopios  
 com feitiços.

[...]  
 Que nossa alma ele [Jesus] visite,  
 seus vícios dispersando.  
 Tu também, alegrando-a,  
 com Jesus venha.<sup>98</sup> (ANCHIETA, 1997, p. 121)

Como é de se esperar, esse pedido final retorna à concepção principal do auto: a aculturação. Como pedido principal, há a importância de Jesus entrar nas almas dos indígenas para os livrarem dos desejos e vícios dos pecados normalmente cometidos, agora principalmente relacionados aos rituais religiosos dos indígenas: a crença nas palavras do pajés, as danças ritualísticas e os “feitiços”. Há, portanto, a tentativa de substituição de um rito por outro, por vezes até bastantes parecidos - o pajé sendo cambiado pelo padre, o feitiço e a antropofagia pela eucaristia e a dança pelos eventos católicos (como este representado).

<sup>97</sup> Kó oro-îkó oro-nhe-mborypa/ nde'ara momorang-á'-pe./ T'o-u, nde îeruré-sá'-pe./ Tupã oré moorypa./ o-pytábo oré py'a-pe. (p. 120)

<sup>98</sup> [...] E-se-arõ oré r-etama/ oré sumará suí./ T'oro-îtyk oré poxy,/ paie r-erobiar-e'yma,/ moraseia, mbyryryma,/ karai-monhanga ndi./[...] Oré 'anga t'o-îo-su,/ s-ekó-poxy mosasãia./ Nde abé, i moesãia. Nde abé, i moesãia,/ îesu iru-mo t-ere-îu. (p. 120)

### 3. Conclusão

O importante texto anchietano “Auto de São Lourenço” (1587) é composto por 1493 versos divididos em cinco atos, tendo como personagens principais anjos, demônios e santos. Sua maior parte está escrita em espanhol e tupi-guarani, marcando o espaço de fala ocupado por cada grupo de personagem. Como vários outros autos e obras religiosas, o texto é repleto de alegorias - neste caso, com objetivo de espalhar mensagens de caridade e confiança absoluta em Deus. Dos 1493 versos, 867 são em tupi, 595 em espanhol, 1 em guarani e 40 em português.

A história conta um momento de rivalidade entre três demônios (que querem disseminar o pecado nas tabas indígenas) - Guaixará, Saravaia e Aimbiré - e os Santos Lourenço e Sebastião, que conseguem os impedir, deixando os indígenas livres dos maus costumes. Como resume o pe. Armando Cardoso S.J. (1977, p. 16): “no diálogo, em que se desenvolve a ação principal, o enredo ordinário, simples e ingênuo, é a luta dos espíritos do mal contra o anjo da aldeia e os santos protetores, com a vitória destes”. Sobre os demônios, o padre escolheu utilizar uma referência histórica ao denominá-los, fato que diz muito sobre a intenção final da obra:

Os diabos Guaixará, Aimbiré e Saravaia têm os mesmos nomes de antigos chefes tamoios que lutaram na baía da Guanabara e foram mortos durante a guerra contra os franceses, como aliados destes. Guaixará era um índio de Cabo Frio que foi derrotado por Araribóia e pelos soldados de Mem de Sá em 1567. Aimbiré era um índio de Iperoing que tentou matar Anchieta quando lá esteve como refém em 1563. Saravaia era um espião francês que traiu os índios aliados dos portugueses. No Auto de São Lourenço, Guaixará, Aimbiré e Saravaia são acompanhados por outros demônios parecidos, com nomes de chefes tamoios vencidos pelos portugueses. São eles: Tataurana, Urubu, Jaguarapu e Caburé. (KLIER, 2014, p. 4)

A obra foi escrita em línguas diferentes: tupi, castelhano, português e guarani. Esse fato, além de demonstrar a vasta capacidade e habilidade linguística do jesuíta, também é um retrato do Brasil do século XVI, especialmente do que seriam as apresentações dos autos religiosos na época. Apesar de serem feitas especialmente para conversão e catequização dos indígenas, muitos europeus recém chegados também a assistiam, como forma de expressão de sua

religiosidade. Assim, Anchieta escrevia para vários públicos diferentes: para os indígenas e os moradores locais, para os viajantes e recém-chegados e, também, para os homens do governo. Aqui, convém lembrar que, na época, Portugal estava sob governança do Felipe II da Espanha, o que fazia com que o espanhol, que era a língua materna do padre, também fosse uma língua oficial e representativa da metrópole.

Além disso, a utilização da variedade linguística também ajuda a marcar os personagens e os momentos específicos de fala, o que era comum no teatro moralista representado por Gil Vicente. Outro ponto importante, que marca a posição pedagógica do texto, é o fato de que, provavelmente, o início foi feito para ser cantado, já que, como dito anteriormente, é a alteração de uma cantiga popular da época.

Logo no início de *Auto de São Lourenço*, escrito após a Confederação dos Tamoios (1554 - 1567), já nos deparamos com um dos personagens principais, o antagonista, Aimbirê. Ele foi um dos líderes que guerrearam na luta contra a invasão portuguesa após seu pai ser capturado e assassinado. José de Anchieta emprega essa personagem como sendo “ajudante do demônio”, que pretende espalhar pecados a outros povos. É no mínimo injusto apresentar a descrição como deturpada, já que o jesuíta o colocou assim para distanciar os outros povos de suas culturas e assegurar que quem estiver com os portugueses (e, conseqüentemente, com Deus) está a salvo de derrotas e baixas, como ocorreu com os tupinambás.

O protagonista é o diabo tanto nesse auto quanto na maioria dos que Anchieta fez. Aqui, ele é incorporado ao personagem Guaixará e os demônios são representados nas figuras de Aimbirê e Saravaia. Eles externalizam exatamente os costumes tradicionais indígenas que os jesuítas queriam erradicar: a bebedeira, a poligamia e a antropofagia.

No auto, foram representadas, por meio das personagens, as pessoas reais que participaram da Confederação dos Tamoios, com os líderes associados ao maligno:

Tudo quanto a fala de Guaixará vai nomeando como obras suas, o que representa senão o próprio sistema ritual dos tupis? É a ingestão de licor



fermentado, é a noite prolongada noite adentro, são os adornos, é a pintura corporal vermelha e negra, é a tatuagem, é a emplumagem, é o fumo, são as consultas ao pajé-oráculo, é a antropofagia. (BOSI, 2009, p.71)

Reconhece-se, nesse momento, o grande objetivo do jesuíta: mostrar para os indígenas que quem está do lado da Coroa (logo, de Deus), não comete uma série de pecados e, em troca, consegue permanecer vivo e protegido. Por outro lado, aqueles que sucumbirem ao demônio e aos franceses (que são representados repletos de heresia), estão à mercê da ira de Deus. O problema, nesse sentido, é que a dicotomia Deus x diabo e Portugal x França nunca foi uma escolha individual dos povos, ao contrário, ela sempre se impunha como uma ameaça.

Infelizmente para os povos nativos, a religião dos descobridores vinha municada de cavalos e soldados, arcabuzes e canhões. O reencontro não se travou apenas entre duas teodicéias, mas entre duas tecnologias portadoras de instrumentos tragicamente desiguais. O resultado foi o massacre puro e simples, ou a degradação com que o vencedor pôde selar os cultos do vencido. (BOSI, 2009, p. 72)

De forma geral, é possível perceber que a figura do diabo nos autos de Anchieta é muito significativa, porque é ele quem fará a atividade de tentar aculturar ao mostrar aos indígenas que eles estão traindo a religião e a Deus. Nesse aspecto, é perceptível que essa representação não é mascarada ou amenizada, muito pelo contrário: a descrição do demônio como ativo na representação cultural indígena não deixa margem à interpretação: faz-se, instantaneamente, didático.

Considerando esses e outros aspectos que foram debatidos, é possível perceber que Anchieta faz, constantemente, uso de alegorias ao longo do texto, técnica muito utilizada pelos pregadores e oradores desde os estudos dos gregos antigos. De acordo com Hansen (2006, p. 8-9), existem, nesse caso, dois tipos de alegoria: a construtiva ou retórica e a hermenêutica ou interpretativa. A primeira é aquela usada pelos poetas e refere-se à maneira como é construído o texto. A segunda é explorada principalmente pelos padres, já que trabalha com o jogo de ideias. Sobre isso, é válido pontuar que

A alegoria exerce um poder singular de persuasão, não raro terrível pela simplicidade das suas imagens e pela uniformidade da leitura coletiva. Daí o seu uso como ferramenta de aculturação, daí a sua presença desde a

primeira hora da nossa vida espiritual, plantada na Contra-Reforma que unia as pontas do último medievo e do primeiro Barroco. (BOSI, 2009, p.81)

Logo, considerando essa estranha relação, ora de religião, ora de interesse - massivamente discutida no trabalho -, percebe-se que mesmo quando a Igreja não agia ativamente em disputas ou violências que envolvessem os indígenas, dava respaldo, por meio das crenças espalhadas, para que os colonizadores as fizessem. Ou seja, muitas das vezes, a guerra contra a “selvageria indígena” era institucionalizada, alegando-se um bem maior. Além dos danos propriamente físicos, a Igreja violentou fortemente outro aspecto: a cultura. Nesse plano, não há dúvidas. Basta observarmos nos dias de hoje o senso comum e as influências das culturas dos povos para sabermos que o apagamento e o preconceito estão ao nosso redor.

Assim, percebe-se que a perspectiva colonialista a respeito dos indígenas se difundiu ao longo dos séculos, o que criou até hoje uma imagem deturpada do que seriam os povos e seu papel na sociedade contemporânea. Provavelmente o pensamento mais comum é o de que não existe, na realidade, nenhuma função: de que eles são marginalizados e assim devem ficar. A relação se dá desde que os colonizadores chegaram à terra do Brasil, quando “o encontro [...] se deu [...] numa única via: cristianizar o índio, nunca indianizar o cristão” (FLORES, 2003, p. 23).

O problema maior reside no fato de que, muitas vezes, os indígenas se enxergam da forma como são enxergados pelos brancos: “como pobres bichos ignorantes e desprezíveis, contra os quais tudo é permitido.” (RIBEIRO, 2017, p. 45). Dessa forma, os indígenas foram cada vez mais marginalizados, com eles próprios não se sentindo à vontade de reclamar pelo seu direito como ser humano, o de ser tratado com o mínimo de respeito. Assim foi cada vez mais se fundamentando a ideia comum do nativo como preguiçoso e selvagem, com pouquíssimas pessoas lutando em prol do seu bem-estar.

[...] com o passar dos anos, os indígenas não se acostumaram com o trabalho e começaram a ser forçados a exercer uma função que não estava escrita em seus códigos sociais. Isso lhes valeu o rótulo de preguiçosos, incapazes, inúteis, entre outros títulos que os colocaram frontalmente contra os planos do colonizador de dominar e extrair a riqueza que havia nesta terra. (MUNDURUKU, 2010, p. 27)

A imagem generalizada do indígena como vadio é muito reproduzida desde a chegada dos portugueses no Brasil. Para os forasteiros, os nativos “viviam suas

fúteis vidas fartas, como se neste mundo só lhes coubesse viver.” (RIBEIRO, 2006, p. 41). Rapidamente os cristãos fizeram com que essa situação se invertesse e os indígenas trabalhassem para eles - afinal, tanta saúde e vitalidade como possuíam os indígenas era difícil de se ver. Nesse sentido, “Esses cativos [...] eram também os provedores de suas alegrias, sobretudo as mulheres, de sexo bom de fornicar, de braço bom para trabalhar, de ventre fecundo para prenhar.” (RIBEIRO, 2006, p.43)

Houve um tempo em que pertencer a um povo indígena era quase uma maldição. Falava-se desses povos como atrasados, selvagens, inoportunos para o progresso, sem razões e sem convicções. Havia quem falasse que desapareceriam à mercê do capitalismo selvagem, já que não teriam como resistir ao impacto da “civilização”. (POTIGUARA, 2018, p. 9)

Além dessa visão, há também a da população urbana que cultiva as imagens que retratavam os indígenas como cavalheiros e símbolos do patriotismo. Essa perspectiva criou, hoje, uma visão distorcida das reais lutas que eles enfrentam. Baseando-se nas constantes representações indianistas, alguns cidadãos vêem os povos nativos como um símbolo natural e orgulho da terra, em detrimento do negro, que continuam sendo alvo de preconceito por não possuir uma representação que o glorifique.

Há, portanto, duas visões que assolam a maior parte da população brasileira. Uma delas é a repercutida desde a época da colonização, quando o indígena era um problema para a expansão exploratória dos bens naturais do Brasil. A outra é a advinda dos Romances Indianistas tão repercutidos no século XIX: os indígenas como heróis da natureza, digno de conservação em seu ambiente (desde que distante e inapropriado para utilização comercial).

Para eles [brasileiros brancos], o índio representa um ser sem civilização, sem cultura, incapaz, selvagem, preguiçoso, traiçoeiro etc. Para outros ainda, o índio é um ser romântico, protetor das florestas, símbolo da pureza, quase um ser como o das lendas e dos romances. (LUCIANO, 2006, p.30)

Além disso, também existe a crença de que o indígena deve se integrar à sociedade dominante, uma vez que os povos ainda são considerados como tendo “culturas em estágios inferiores” (LUCIANO, 2006, p. 34). Essa perspectiva, porém, é completamente pautada no etnocentrismo que rege os costumes ocidentais. Aqui não há muito espaço para demonstrações particulares e o que foge do comum é considerado estranho. A integração dos povos indígenas seria, portanto, uma forma

de se neutralizarem demonstrações culturais que são estranhas ao povo urbanizado.

Historicamente, a falta de interesse quanto à manutenção cultural dos indígenas sempre se fez presente. Desde o início da colonização exploratória, os povos se apresentavam como um obstáculo ao progresso: línguas diferentes, costumes diferentes e objetivos diferentes faziam com que houvesse um conflito de interesses entre os nativos e os colonizadores. Claramente era um obstáculo fácil de ser transpassado pelos portugueses, com uma tecnologia de armamentos muito mais poderosa do que a dos indígenas. A partir de então os direitos indígenas foram cada vez mais exilados das prioridades - visavam o progresso e, aos olhos dos brancos, os povos eram um empecilho para o alcance dele.

Esse aspecto pode ser observado no auto de São Lourenço, que possui uma proposta pedagógica e catequizadora clara, uma vez que é proclamado com a finalidade de ensinar conceitos pouco esclarecidos e conhecidos pelos indígenas, como o de pecado, por meio da dicotomização bem vs mal. Neste sentido, as personagens escolhidas para encenar a história dizem muito a respeito da aculturação pretendida pelos jesuítas e pelo projeto colonizador, o que foi amplamente analisado.

Muito foi discutido a respeito da estruturação do texto, em especial da língua escolhida para cada parte. Sobre esse assunto também elabora João Adolfo Hansen, ao tratar sobre o uso político da língua em seu artigo *A escrita da conversão*:

No *Auto de São Lourenço*, de 1587, os demônios que vêm atacar o aldeamento indígena posto sob tutela dos padres têm os mesmos nomes dos chefes Aimbirê e Guaixará, inimigos portugueses na chamada Confederação dos Tamoios. Aimbirê quis matar Anchieta em Iperuí, em 1563, e aliou-se aos franceses, tendo sido morto em 1567. Nesta data também foi morto Guaixará, que lutou ao lado dos franceses contra o governo de Mem de Sá e seu sobrinho, Estácio de Sá. Quanto a Sarauaia, nome de um terceiro diabo no auto, talvez seja outro chefe tamoio, talvez um corruptela do português antigo “salvage”, selvagem. De todo modo, os três são figurados negativamente e associados ao diabo, que sempre fala tupi. (HANSEN, 2005, p. 29)

Dessa forma, primeiramente é válido observar a apresentação dos 3 diabos. Eles representam, provavelmente, o maior símbolo da tentativa de aculturação no

auto, uma vez que foram figuras indígenas importantes para a Confederação dos Tamoios - Aimbirê e Guaixará eram líderes que chefiaram batalhas da Confederação contra os portugueses, posição que, acredita-se, também ocupou Sarauaia.

Nesse sentido, a personificação de demônios em figuras indígenas importantes traz, de forma descarada, que os costumes e ações influenciados por eles são maus, o que marca a dicotomia na qual toda a obra se baseia. Em contrapartida, representando o bem, há a figura de São Lourenço e de São Sebastião, ambos patronos da região - o primeiro, da aldeia, o segundo, do Rio de Janeiro.

Desta forma, apesar de os jesuítas não terem conseguido com sucesso implementar a palavra “pecado” com um significado suficientemente lógico para os indígenas, Anchieta consegue muito bem separar as ações em duas antagônicas, uma representando o bem, outra representando mal. O cerne do auto, portanto, é a repetitiva marcação de que existem ações incitadas pelo mal, as quais devem ser evitadas, e outras ações influenciadas pelo bem, que, por sua vez, sempre devem ser buscadas. Por ser uma obra católica, o mal é representado pelos demônios e pelo diabo (que também são, concomitantemente, importantes líderes indígenas que participaram da Confederação dos Tamoios), enquanto o bem é personificado nos santos e anjos.

Além disso, dando continuidade à tradição cristã medieval, o auto também é feito de forma a suscitar medo, principalmente com a constante menção ao sofrimento eterno ocorrido no inferno. Além disso, há também uma personagem específica para sintetizar o natural receio humano, chamada “Temor de Deus”, que, como já é de esperar com o nome, explana os pontos que devem ser temidos na vida na Terra para, se não for pelo amor, a menos catequizar pelo medo.

Outro ponto que chama muita atenção no texto é a grande repetição de que os costumes tradicionais dos povos são instaurados pelos próprios demônios, que regozijam-se ao ver os indígenas os praticando. Dessa forma, constantemente são citados no texto a dança, a pintura, o cauim, a antropofagia e o sexo.

No terceiro ato, é mostrada a ação dos demônios como executores da justiça divina, já que eles são chamados para levarem Décio e Valeriano, imperadores romanos responsáveis pela morte de São Lourenço, para o inferno. Neste momento, é feita uma importante relação entre o ritual antropofágico e o inferno em si, já que essas duas representações se misturam, tornando-se, basicamente, uma só: como

se o inferno fosse sofrer infinitamente o ritual - entre ser queimado e comido pelo inimigos.

Outro ponto a ser observado é a relação implícita entre o martírio de São Lourenço e a tentativa de se catequizar os indígenas, mesmo sem a vontade destes. A relação é bastante nítida, observando o texto como um todo, em especial as alegorias que ele traz: comparar os ataques que a Igreja sofreu outrora com os ataques atuais, advindo dos demônio-indígenas. Desta forma, a obra se apresenta particularmente apaziguadora ao se basear no fato de que, diferentemente dos algozes, os indígenas, se se arreperderem, conseguirão o seu perdão e poderão ser redimidos.

Considerando estes pontos, é fundamental analisar todo o auto e, principalmente, os seus personagens, com base na alegoria desenhada tradicionalmente pelo jesuíta. Inicialmente, é cabal pontuar que a alegoria é a concretização, em uma personagem, de algum aspecto abstrato - em especial algum valor moral. Dito isso, há, no texto, duas alegorias principais, mesmo que não óbvias: Guaixará, personificando o mal, e São Lourenço, personificando o bem. Para além disso, porém, outras representações alegóricas presentes no texto também são fundamentais.

Antes de entrar especificamente nas representações alegóricas presentes no texto, é necessária uma pontuação a respeito do que é a alegoria. Segundo Hansen, “A alegoria (grego *allós* = outro; *agourein* = falar) diz b para significar a” (HANSEN, 2006, p. 8). É, portanto, um adereço para deixar o texto mais concreto e, no caso específico do contexto da colonização, mais pedagógico - já que, por vezes, os conceitos que os jesuítas tentavam passar para os indígenas eram muito distantes de sua realidade social e de sua crença. Também sobre esse conceito discorre Patrice Pavis, dizendo que a alegoria é a “Personificação de um princípio ou de uma ideia abstrata que, no teatro, é realizada por uma personagem revestida de atributos e de propriedades bem definidos”, pontuando também que “A alegoria é usada sobretudo nas moralidades e nos mistérios medievais e na dramaturgia barroca.” (PAVIS, 2005, p. 11). Para o início da discussão sobre a alegoria, deve-se lembrar o valor moral que ela suscita:

Anchieta, jesuíta de primeira hora, empregou em seu teatro muitos recursos disponíveis em sua época para alcançar os fins que sua missão requeria, a

educação na moral e fé cristã de seu espectador. A figura híbrida do Anjo, meio anjo cristão, meio caraíba voador, convocando os personagens híbridos diabos, meio diabos, meio chefes indígenas, Aimbirê e Sarauaia, para capturar os híbridos romanos, Décio e Valeriano, meio imperadores, meio morubixabas, e tudo isso ocorrendo em um terreiro no meio de uma aldeia híbrida, meio aldeia, meio confinamento cristão, é sintomático dessa liberdade meio maquiavélica educativa religiosa de Anchieta para compor seu teatro. No final, em todos os atos, a vitória é dos padres, mesmo empregando meios nada cristãos. (HERNANDES, 2016, p. 13)

Considerando, então, que a Alegoria é uma figura de linguagem utilizada principalmente na dramaturgia medieval e barroca com intuito didático (fazer entender, ou deixar explícito, algum conceito abstrato de cunho moral), conseguimos perceber a sua função e sua força no auto apresentado. Primeiramente, cabe uma análise detida à figura do santo que dá nome à obra. São Lourenço é colocado como um santo, da forma que um santo deve ser: possui todas as características que a Igreja considera necessárias para um praticante exemplar do catolicismo. Analisando apenas esse aspecto, portanto, a personagem não poderia configurar uma alegoria, já que não personifica nenhum tipo de conceito abstrato: ele é, por si, um conceito já pronto de beatitude. Porém, ao mesmo tempo, o conceito geral de santo já poderia ser uma alegoria, ao ser trazido para um conceito de dramaturgia, já que personifica, em um humano, o bem e a moral católica. Então, neste raciocínio, Lourenço seria uma alegoria, mas não por via direta.

Na representação de Guaixará, por sua vez, temos a presença da “alegoria teológica”, classificada por Hansen, que “não é um modo de expressão verbal retórico-poética, mas de interpretação religiosa de coisas, homens e eventos figurados em textos sagradas.” (HANSEN, 2006, p. 7). Neste sentido, a alegoria, ainda de acordo com Hansen, pode ser considerada retórica ou hermenêutica. Como, nas obras de Anchieta, a representação alegórica é feita com o objetivo de se decifrar e, no caso dos didáticos, fazer entender, considerar-se-á a preponderância do segundo tipo para a interpretação e para a análise alegórica de Guaixará. Neste sentido, é necessário ter em perspectiva que esse tipo de alegoria “é uma técnica de interpretação que decifra significações tidas como verdades sagradas em coisas, homens, ações e eventos das *Escrituras*. (HANSEN, 2006, p. 91). Nessa lógica, a semântica sempre está atrelada à significação moral dos preceitos cristãos, com uma clara particularização e separação em dois pólos: o do

bem e o do mal, sempre trazendo consigo a vertente da salvação ou danação, cada uma atrelada a seu respectivo valor religioso.

Considerando este aspecto, Guaixará pode ser classificado como alegoria porque é a personificação do mal - da ideia do inferno, do pecado, do sofrimento eterno. Porém, o que surpreende, é a escolha alegórica: personificar todos esses valores cristãos em uma figura indígena, conhecida pela história como um líder indígena que lutou contra os portugueses. Esse movimento, em particular, deixa descarado o objetivo pretendido com esse auto e coloca em pauta a soberania cristã:

[...] visava a inculcar na mente dos indígenas a certeza de que os chefes tamoios que haviam resistido aos portugueses não eram heróis a serem reverenciados, mas agentes demoníacos a serem exorcizados. E não é impróprio atribuir-se comportamento tão pouco cristão a Anchieta, pois esses autos são representados duas ou três décadas depois dos acontecimentos históricos, quando os chefes tamoios estão mortos há muito tempo, não constituindo mais perigo à segurança portuguesa. Se Anchieta usou de seus nomes para melhor caracterização dos diabos postos em cena, fê-lo intencionalmente, para estigmatizar a reação nativa ao projeto colonizador. (BASTOS, 2011, p. 61)

Outras duas alegorias presentes no texto - estas bem óbvias - são o “Amor Divino” e o “Temor Divino”. Pelo contexto apresentado por Pavis (2005), essas duas personagens seriam alegóricas porque concretizam um conceito muito abstrato. Na obra, colocadas como personagem, possuem caráter muito específico e um tom bastante distinto uma da outra, como já foi apresentado anteriormente. O que é peculiar, porém, na apresentação das duas personagens, não é o fato de serem sentimentos que as pessoas ou santos têm por Deus. Na verdade, elas representam os sentimentos que devem ser sentidos por Deus: amor e temor. Isso torna o conceito ainda mais abstrato, pois, sendo uma indicação, não é um valor necessariamente conhecido pelos espectadores.

Dessa forma, percebe-se que o padre jesuíta, na obra *Auto de São Lourenço*, faz um detido trabalho que tem como objetivo aculturar os povos indígenas por meio da catequização, com a finalidade de instaurar a autoridade cristã e estruturar uma nova sociedade brasileira fundamentado em valores religiosos. Esse projeto colonizador e catequizador consolidou-se como uma prioridade porque os povos indígenas eram indispensáveis para a formação desta nova potência - já que eram a



maioria na época e eram necessários para os serviços braçais e reconhecimento de terra.

Sendo assim, a obra se apresenta como uma possibilidade didática de esclarecer, na prática, por meio de alegorias, os valores que devem ser incorporados, em detrimento daqueles que precisam, urgentemente, ser eliminados do cotidiano dos indígenas. Nesse sentido, é formulado um sincretismo religioso: há a hibridização de costumes, pessoas, valores e ações individuais das duas culturas que conviviam naquela região do Rio de Janeiro.

Essa terceira teologia, nascida da interpretação indígena dos valores católicos impostos pelos jesuítas, consolida a chamada transculturação. Foi visto longamente, até então, que o objetivo principal dos padres da época era a aculturação dos povos, isto é, a substituição de seus valores e costumes pelos católicos, constantemente passados a eles pela catequização. Porém, devido a inúmeros fatores, os jesuítas não conseguiram atingir esse objetivo da forma como gostariam, talvez principalmente pela velocidade e violência com que agiram.

Sobre essa mudança de costumes bárbaros falou o Papa Gregório I, em 601 - ou seja, quase 1000 anos antes da ação jesuítica no Brasil. Para o religioso, a mudança de cultura de povos não católicos deveria ocorrer de forma gradual, sem nenhum tipo de ato violento. As alterações deveriam ser feitas de forma gradativa, até que os novos valores estivessem sido incorporados. Ele fala sobre a catequização dos pagãos ingleses da época, citando apenas um exemplo, que os padres deveriam, ao invés de proibir que matassem um boi como forma de sacrifício, mudassem a mentalidade do povo para matarem um boi para celebrarem e se alimentarem em dia de festa católica. A ação permanece a mesma, mas altera-se a motivação. (AZEVEDO, 1976, p. 367)

Os jesuítas não foram tão sutis ou pacientes com a alteração. Eles precisavam, urgentemente, mudar os costumes dos indígenas, mesmo sem necessariamente mudar a motivação e a real crença. Esse fato pode ter dado origem, ao invés de a uma aculturação (que seria a mudança de cultura), a uma transculturação. Esse conceito, elaborado por Fernando Ortiz (1987), apesar de fazer referência ao que ocorreu em Cuba, também tem um paralelo na colonização brasileira.

Diferente da “aculturação”, definida por Alfredo Bosi em *Dialética da Colonização* (1992) como um processo de subjugação cultural, e da ideia de

“desculturação”, levantada por Darcy Ribeiro em *As Américas e a Civilização* (1970) como um evento de completa modificação de uma cultura por outra, a transculturação de Ortiz defende que, em contatos culturais, o que ocorre é a possibilidade de fusão entre as culturas diferentes, relação na qual alguns traços de cada uma delas são perdidos, outros são mantidos, e outros são criados, a partir das situações específicas do novo grupo que surgiu. Para ele,

o processo de transculturação dar-se-ia em três momentos: na ‘desculturação’, na qual há a perda dos componentes culturais do povo dominado; por conseguinte, na ‘incorporação’ de uma cultura externa imposta e, ao fim, em uma ‘neoculturação’, entrelaçamento dos elementos culturais tradicionais aos externos adquiridos gerando novas configurações culturais. (ROMEIRO MARÇAL; VIEIRA, 2019, p. 4)

Desta forma, percebe-se que José de Anchieta não obteve sucesso na sua tentativa de aculturação por meio de seus autos, em especial o Auto de São Lourenço. Na realidade, o que aconteceu foi uma nova possibilidade de representação cultural, fruto do contato de duas expressões tão diferentes. Apesar da neoculturação, a tentativa persistente, de qualquer forma, trouxe diversos aspectos negativos, em especial a constante subjogação e, de forma gritante, o genocídio ocorrido na época.

Logo, conclui-se que muito ainda precisa ser debatido e analisado, principalmente no que diz respeito à pedagogia da aculturação e suas consequências, tanto para os povos indígenas quanto para a cultura nascente na época. Além disso, percebe-se a necessidade de uma análise detida relacionada aos impactos da problemática na época e nos anos posteriores, como forma de entender, também, como essa relação ocorre ainda hoje.

## Bibliografia

- ALENCAR, José. **Antiguidade da América e A raça primogênita**. Fortaleza: Edições UFC, 2010.
- ANCHIETA, José de. **Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- ANCHIETA, José de. **Auto representado na Festa de São Lourenço**. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro - Ministério da Educação e Cultura, 1973
- ANCHIETA, José de. **O Auto de São Lourenço**. In: **Teatro**. ANCHIETA, José de. 8 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- AQUINO, Tomás. **Sobre o Ensino (De Magistro) & Os Sete Pecados Capitais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- AYALA, Walmir. **Introdução**. In: **O Auto de São Lourenço**. 8 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- ANTONIO, Vieira. **Sermão da Sexagésima**. in **Sermões Escolhidos**. São Paulo: Edameris, 1965.
- ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença**. Brasília: Unesco, 2006.
- ASSIS, Machado. **Instinto de Nacionalidade**. Rio de Janeiro, 1873.
- AZEVEDO, Thales de. **Catequese e aculturação**. In: SCHADEN, Egon (org.) **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 365-384, 1976.
- BARBIERI, Ivo. **Iracema: Contemporânea da Posteridade?**. São paulo: Realizações Editora. 2013.
- BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. **As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I. (1534 - 1597)**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006.
- BASTOS, Alcmeno. **O Índio antes do Indianismo**. Rio de Janeiro: 7letras: FAPERJ, 2011.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura Brasileira**. 51. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- BRASIL. **Brasil indígena**. Brasília: Imprensa nacional, 1992.
- BRASIL. **Plano setorial para as culturas indígenas**. 3. ed. Brasília: Ministério da Cultura, 2015.
- BRUMMETT, Barry. **Techniques of close reading**. Sage Publications, 2018.
- CAMINHA, Pero Vaz. **Carta de Pero Vaz de Caminha**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos**. 9. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 2000.

CARDOSO, S.J., Pe. Armando. **Introdução histórico-literária**. In: ANCHIETA, S.J., Joseph de. **Teatro de Anchieta**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

CARPEAUX, Otto Maria. **Tendências Contemporâneas por Carpeaux**. Rio de Janeiro: Leya, 2012.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Ubu Editor, 2017.

CHICANGANA-BAYONA. Yobenj Aucardo. **Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da Descoberta da América**. Rio Grande do Sul: L&PM, 1984.

CONFEDERAÇÃO dos Tamoios: a última batalha. Direção de Carlos Pronzato. Rio de Janeiro: Produção Carlos Pronzato. 1 dvd. 2020.

CORDEIRO, Tiago. **A grande aventura dos jesuítas no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Planeta, 2016.

COUTINHO, Afrânio. **A literatura no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Global Editora, 2003.

COUTINHO, Afrânio. **Conceito de Literatura Brasileira**. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

COUTINHO, Afrânio. **A tradição afortunada (o espírito de nacionalidade na crítica brasileira)**. São Paulo: José Olympio, 1968.

DAHER, Andrea. **A oralidade perdida**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DESCOLA, Philippe. **Outras Naturezas, Outras Culturas**. 1. ed. São Paulo: EDITORA 34, 2016.

DIAS, Gonçalves. **I-Juca-Pirama, Os timbiras e outros poemas**. 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

FANON, Franz. **O Condenado da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1979.

FILHO, Paulo Edson Alves. **Tradução e sincretismo nas obras de José de Anchieta**. Orientador: John Milton. 205 f. Tese de doutorado - Departamento de Línguas inglesa e Literatura inglesa e Norte-Americana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-06112007-112448/publico/TESE\\_PAULO\\_EDS\\_ON\\_ALVES\\_FILHO.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-06112007-112448/publico/TESE_PAULO_EDS_ON_ALVES_FILHO.pdf). Acesso em: 07 de jul. de 2022.

FLORES, Lucio Paiva. **Adoradores do Sol: Reflexões sobre a religiosidade indígena**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: LePM Editores, 2010.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz**. São Paulo: Hedra 2008.

GRAÇA, Antônio Paulo. **Uma poética do genocídio**. 1. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

GRAUOVÁ, Šárka. **Os mesmos e os outros de José de Anchieta**. *ITINERÁRIOS*, n. 38, p.193-209, jan./jun, 2014. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/7222/5146>. Acesso em: 4 de ago. de 2022.

GENTIL, José da Frota. **Vida ilustrada do V. P. Anchieta, S. J., Apóstolo do Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Educação, 1975

GONDAR, Jô. **O desmentido e a zona cinzenta**. In Reis, Eliana Scheler; Gondar, Jô (Orgs.), **Com Ferenczi: clínica, subjetivação, política** (p. 89-100). Rio de Janeiro: 7Letras, 2017

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. **A Confederação dos Tamoios**. Curitiba: Editora UFPR, 2007.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. **Discurso sobre a história da literatura do Brasil**. Rio de Janeiro: Casa Fundação Rui Barbosa, 1994.

HANSEN, João Adolfo. **Alegoria: construção e interpretação da metáfora**. Campinas: Hedra, 2006.

HANSEN, João Adolfo. **A escrita da conversão**. In: HANSEN, João Adolfo. **Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco**. Campinas: Editora da Unicamp, p. 15-43, 2005.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **Leitura do Auto de São Lourenço de José de Anchieta: teatro e pedagogia no aldeamento**. *HISPANISTA*, v. XVII, n. 65, p. 1-15, Abril-Mayo-Junio de 2016. Disponível em: <http://www.hispanista.com.br/artigos%20autores%20e%20pdfs/523.pdf>. Acesso em 12 de ago. de 2022.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Visão do Paraíso**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 2017.

KLIER, Ivanete Maria. **A produção de memória no Auto de São Lourenço, de José de Anchieta**. Orientador: Valdir Prigol. 20 f. Trabalho de Conclusão de Curso - Licenciatura em Letras Português e Espanhol, Universidade Federal da Fronteira Sul, Santa Catarina, 2014. Disponível em: <https://rd.uffs.edu.br/bitstream/prefix/679/1/KLIER.pdf>. Acesso em: 18 de ago. de 2022.

- LARAIA, Roque. **Cultura: um conceito antropológico**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo, Companhia das Letras, 2017.
- LIMA, Samuel Anderson de Oliveira. **O processo antropofágico no “Auto de São Lourenço” de José de Anchieta**. *GELNE*, v. 22, n. 1, p. 1-19. 2020. Disponível em [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/53483/1/2020\\_art\\_saolima.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/53483/1/2020_art_saolima.pdf). Acesso em: 26 de mai. de 2022.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Unesco, 2006.
- MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MASSIMI, Marina. **Persuasão e dinamismo psíquico: uma perspectiva multidisciplinar e histórica**. *Psicologia Usp*, p 467-476. outubro/dezembro 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psicousp/v19n4/v19n4a05.pdf>. Acesso em: 16 de ago. de 2022.
- MASSIMI, Marina. *Palavra e saberes psicológicos na história da cultura brasileira*. In JACÓ-VILELA, Ana Maria; SATO, Leny (orgs). **Diálogos em psicologia social**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 201-216. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/vfqfh/pdf/jaco-9788579820601-14.pdf>. Acesso em: 16 de ago. de 2022.
- MELATTI, Juilo Cezar. **Índios do Brasil**. 4. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.
- MOISÉS, Massaud. **A Análise Literária**. 19a ed. São Paulo: Cultrix, 2014
- MOISÉS, Massaud. **História da Literatura Brasileira. Volume I: origens, barroco, arcadismo**. São Paulo: Cultrix, 1983
- MONDONI, Danilo. **Os expulsos voltaram: os jesuítas novamente no Brasil (1842-1874)**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MUNDURUKU, Daniel. **Crônicas de São Paulo: um olhar indígena**. 2. ed. São Paulo: Callis, 2010.
- MUSSA, Alberto. **Meu Destino é ser Onça: mito tupinambá resta/urado**. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- NISKIER, Arnaldo. **História da Educação Brasileira: de José de Anchieta aos dias de hoje, 1500-2010**. 3. ed. São Paulo: Europa, 2011.
- O'MALLEY, John. **Uma história dos Jesuítas: de Inácio de Loyola a nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)**. Prólogo e cronología Julio Le Riverend, introdução Bronislaw Malinowski. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.

PAVIS, Patrice. **Dicionário de teatro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

PEREIRA, Rosemeire França de Assis Rodrigues. **A literatura de José de Anchieta e a gênese da educação brasileira**. Orientador: Eduardo de Almeida Navarro. 2006. 181 f. Dissertação (Mestrado) - Letras, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-24082007-143944/publico/TESE\\_ROSEMEIRE\\_FRANCA\\_ASSIS\\_RODRIGUES\\_PEREIRA.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-24082007-143944/publico/TESE_ROSEMEIRE_FRANCA_ASSIS_RODRIGUES_PEREIRA.pdf). Acesso em: 12 de fev. de 2022.

PORTELLA, Eduardo; DE ANCHIETA, José. **José de Anchieta**. 1. ed. São Paulo: Agir, 2005.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 2. ed. São Paulo: UK'A, 2018.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização: Processo de Formação e Cassas do Desenvolvimento Desigual dos Povos Americanos**. São Paulo: Global Editora, 2021.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 7. ed. São Paulo: Global Editora, 2017.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROMEIRO MARÇAL, Márcia; VIEIRA, Maria Christina. **Reflexões sobre o conceito de transculturação**. *Revista Virtual de Letras*, v. 11, n. 01, jan/jul, 2019. Disponível em: <http://www.revlet.com.br/artigos/513.pdf>. Acesso em: 02 de ago. de 2022.

ROMÉRO, Sylvio. **Historia da litteratura brasileira**. Rio de Janeiro: Garnier, 1902.

SABEH, Luiz Antonio. **Colonização salvífica: os jesuítas e as coroas ibéricas na construção do Brasil (1549 - 1640)**. 1 ed. Curitiba: Editora Appris, 2019.

SILVA, Aracy Lopes. **Índios**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

SILVA, Janice Theodoro. **Descobrimientos e Colonização**. São Paulo: Ática, 1987.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Hedra, 2010.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre: L&PM, 2017.

THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, Pele sonora**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

THOMAS, Rosalind. **Letramento e oralidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2005.

TOLEDO, César Arnaut; RUCKSTADTER, Flávio. **A filosofia educacional dos jesuítas nas Cartas do Pe. José de Anchieta**. Maringá, v. 25, n. 2, p. 257-265, 2003. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2179/1359>. Acesso em: 02 de fev. de 2022.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

TREECE, David. **Exilados, Aliados, Rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o estado-nação imperial**. São Paulo: Nankin: Edusp, 2008.

TUKANO, Álvaro. **O Mundo Tukano Antes dos Brancos**. Brasília: AYÓ, 2017.

SIMÕES, André. **Fogo, lágrimas, Graal: algumas notas sobre a tradição hagiográfica de são Lourenço**. In: SILVA, Carlos Guarda (org.). **O imaginário medieval**. Lisboa: Colibri, 2012.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Literatura Brasileira**. 2 ed. São Paulo: Edições Cultura Brasileira, 1940.

VALLE, Ricardo M.; SANTOS, Clara C. Souza. **Introdução**. In: GANDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz**. São Paulo: Hedra 2008.

VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**. Tomo II, Volume II: **Sermão da sexagésima e Sermões da quaresma**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VERÍSSIMO, José. **História da literatura brasileira: de Bento Teixeira, 1601 a Machado de Assis, 1908**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1916.

WERNECK, Hércules Amorim. **A religião em Sigmund Freud**. *Pensamento Extemporâneo*. Disponível em: <https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2654>. Acesso em 17 de ago. de 2022.