

Um auto jesuíta em Terra Brasilis*

Marcelo Ramos Saldanha**
Wilhelm Wachholz***

Resumo

Este artigo trata da relação entre teatro, missão e cultura nos primeiros momentos da evangelização nas terras que vieram a formar o Brasil. Para tanto, analisaremos a obra *Auto da Pregação Universal*, do Padre José de Anchieta, buscando encontrar nela os traços da teologia presente no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, do Padre Manuel da Nóbrega, e compreender como tal influência potencializou ou limitou a síntese elaborada por Anchieta entre elementos culturais europeus e indígenas.

Palavras-chave: Teatro; Evangelização; Indígenas; Jesuítas.

A jesuit himself in Terra Brasilis

Abstract

This article concerns the relationship between theater, mission and culture in the early days of evangelization in the area of land that would later become Brazil. To this end, we will analyze the work *Auto da Pregação Universal* by Father José de Anchieta, seeking to find in it the traces of the theology present in *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* by Father Manuel da Nóbrega and thus understanding how such an influence potentiated or limited the synthesis of European and indigenous cultural elements elaborated by Anchieta.

Keywords: Theater; Evangelization; Indigenous; Jesuits.

Un auto jesuita en Terra Brasilis

Resumen

Este artículo trata de la relación entre teatro, misión y cultura en los primeros momentos de la evangelización en las tierras que venían a formar Brasil. Para ello, analizaremos la obra “Auto da Pregação Universal”, del Padre José de Anchieta, buscando encontrar en ella las huellas de la teología presente en el Diálogo sobre la Conversión de los Gentiles,

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

** Doutor em Filosofia pela Universidade da beira Interior, Portugal.

*** Doutor em História da Igreja pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST, São Leopoldo/RS. É docente na Faculdades EST desde 2002, integrando o Departamento Histórico-Sistemático.

del Padre Manuel da Nóbrega, y comprender cómo tal influencia potenció o limitó la síntesis elaborada por Anchieta entre elementos culturales europeos e indígenas.

Palabras clave: Teatro; Evangelización; indígena; Jesuítas.

Introdução

Em 1557, aproximadamente sete anos depois da sua chegada à Bahia, Pe. Manuel da Nóbrega escreveu o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*¹, uma obra construída seguindo o gênero do diálogo² e que traz à cena dois irmãos jesuítas, o ferreiro Matheus Nogueira e o pregador e língua³ Gonçalo Alvarez⁴, ambos irmãos leigos, situados na base da hierarquia da companhia de Jesus. Nos diálogos, os interlocutores debatem os principais dilemas da evangelização que afligiam os Jesuítas: a dificuldade de assimilação da mensagem cristã, a inconstância dos indígenas convertidos e a persistência dos “maus costumes”. Se nas primeiras cartas de Nóbrega (1955, p. 54) encontramos um otimismo semelhante ao de Pero Vaz de Caminha em relação à visão do indígena como tabula rasa, no seu diálogo de 1557 nota-

¹ Atualmente o texto de Nóbrega pode ser encontrado na Biblioteca Municipal de Évora, em Portugal. Neste artigo usaremos a versão publicada pelo Padre Serafim Leite em *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil – Diálogo sobre a Conversão do Gentio do Padre Manuel da Nóbrega – Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo* (LEITE, 1954, p. 319-345). Acerca dos textos usados neste artigo, cabe registrar que durante o século XVI a normatividade da língua portuguesa estava em seu período inicial, por isso não havia ainda uma gramática que definisse a escrita, o que fazia com que a grafia estivesse diretamente ligada à oralidade, sendo muito sensível à entonação oral e à ênfase retórica, o que explica que num mesmo texto se encontre tantas variações de registro. Neste artigo, preservamos a escrita original.

² O gênero do diálogo, por ter surgido da idade clássica e tido como principais representantes Platão e Cícero, prosperou muito na renascença. Havia a ideia de que o gênero do diálogo seria uma forma de reação da Retórica frente à Dialética. A universalidade do método aristotélico já não respondia aos anseios literários e o diálogo supria a necessidade de uma expressão linguística do pensamento mais preocupado com a dimensão prática da vida humana. Jon Snyder identificou diferentes estilos de diálogos: o tipo cortês, satírico, os expositivos e os didáticos (SNYDER, 1989, p. 6). É nessa última categoria que se situa o diálogo de Nóbrega.

³ Línguas ou *truchements* eram intérpretes das línguas locais que auxiliavam os missionários em seu trabalho de evangelização. Nóbrega fala da importância dos línguas: “[...], estando com grande silêncio atentos ao que lhes pregava por um moço língua, que tinha comigo. Entre outras coisas, que lhes disse, [...] quando se deitassem a dormir e se levantassem, o nomeassem dizendo: ‘Jesus, eu te encomendo a minha alma’.” (NÓBREGA, 1955, p. 55).

⁴ Podemos notar, já na escolha das profissões dos personagens, uma introdução à teologia de Nóbrega. Matheus Nogueira, cujas iniciais correspondem aos do próprio Nóbrega, mesmo sendo ferreiro, demonstra sabedoria superior à do seu companheiro de diálogo, revelando a superioridade das obras em relação à “pura” pregação do Evangelho.

se o surgimento de outra perspectiva missionária, onde somente a pregação não é suficiente, sendo importante, então, a troca dos códigos de linguagem dos indígenas pelos dos missionários, nem que para tanto fosse necessário o uso da força. Tendo essas questões de fundo, nessa obra encontramos a versão de Nóbrega para a teoria da “conquista espiritual”⁵, na qual a palavra revelada poderia trazer os indígenas para dentro da hierarquia social lusitana, transformando-os em cristãos civilizados.

Sendo Nóbrega o primeiro provençal da ordem jesuíta da então colônia portuguesa na América, seu diálogo passou a ser usado na formação jesuíta na colônia portuguesa e **exerceu inegável influência sobre a primeira obra teatral brasileira**⁶, intitulada *Auto da Pregação Universal*, de Pe. José de Anchieta.

Esse artigo pretende analisar o *Auto da Pregação Universal*, compreendendo como a teologia de Nóbrega foi explicitada na obra e, também, como o “grande piah” (supremo pajé branco), como Anchieta era chamado pelos indígenas, percebendo a sensibilidade indígena para a dança, o canto e a representação de personagens míticos como anjos, demônios e santos, introduziu os povos indígenas em seus espetáculos, fazendo deles personagens e pessoas atuantes, mas, principalmente, extraindo de sua cultura elementos que compõem o universo lúdico de seus autos.

O Auto da Pregação Universal

Encenada pela primeira vez em 31 de dezembro de 1576, na Vila de São Vicente, o *Auto da Pregação Universal* foi a primeira peça dramática de José de Anchieta e a primeira obra teatral escrita em solo das terras de Pindorama⁷. Encomendado pelo Pe. Manuel da Nóbrega para ser exibido na

5 O título “Conquista Espiritual” remete à conhecida obra de Ruiz de Montoya, o qual sintetiza bem a percepção que os missionários tiveram da atuação no continente. Cabe ainda evocar a afirmação de Suess, que afirma que, para os missionários, “missão significava cruzadas em terras longínquas, conquista de territórios ocupados por inimigos da fé, libertação de almas presas nas garras do demônio.” (SUESS, 1992. p. 15).

6 Poderíamos dizer que essa não foi uma obra brasileira, mas portuguesa escrita em terras coloniais. O termo Brasil ou então Brasil colonial é um anacronismo que propositadamente usaremos nesse texto para evitar o uso muito frequente da expressão “América colonial” ou expressões correlatas a ela. Acerca dos debates sobre o tema da historiografia, recomendamos o texto *Colonização e escravidão no Brasil – Memória e historiografia* (MATTOS, 2014. p. 41-104).

7 Antes do *Auto da pregação Universal*, outras peças haviam sido encenadas em terras brasileiras, como, por exemplo, o *Auto de Santiago*, encenado na Bahia em 1564, mas o auto anchietano foi o primeiro a ser composto em solo tupiniquim.

noite de Natal, no pátio do Colégio da vila de São Paulo, o auto fez tanto sucesso que, com algumas adaptações menores ou maiores, foi representado durante anos pela costa brasileira. No intento de reforçar a universalidade de sua peça, Anchieta a escreveu nas três línguas mais faladas no Brasil⁸: em língua “brasílica”, em português e em espanhol, atingindo, por meio de uma representação rica, um público muito heterogêneo, formado por indígenas e colonos lusitanos residentes na colônia.

O fato de José de Anchieta compor seus autos indianistas também em língua indígena não era bem-visto pelos companheiros da Companhia de Jesus, já que a língua “brasílica” não possuía palavras correspondentes a *fê, lei, rei* (GÂNDAVO, 2002, p. 52) e outras fundamentais para a transmissão dos dogmas tridentinos. Esse foi um “álibi do poder imperial”, como bem salientou Gulillermo Giucci (1993, p. 209), que apontava esta ausência para afirmar a impossibilidade de traduções e a dificuldade indígena para compreender os dogmas do cristianismo. Neste sentido, a escrita, tal como outras técnicas do velho mundo, é usada como instrumento legitimador da superioridade europeia. Na dificuldade de encontrar instituições comparáveis às europeias, os Jesuítas fizeram uso de um método de contraste entre as culturas. Nesse espírito, o uso da língua nativa só foi permitido se tais palavras fossem mantidas em português ou espanhol, a fim de que não ocorressem erros teológicos na tradução.

Essa peça teve como cenário, no primeiro ato, a entrada da Vila de São Vicente, diante da imagem do menino Jesus, e nos demais atos, o adro da Igreja, diante do presépio. Foi composta seguindo uma trama linear, desenvolvendo o tema a partir de uma ordem cronológica, representando uma alegoria dos mistérios do pecado e da redenção por meio da seguinte estrutura:

Ato 1. Um moleiro (Adão) tem seu pelote domingueiro (a graça divina) roubado por um ladrão (o demônio), desgraçando sua vida e de seus

⁸ Anchieta dominava com perfeição o espanhol, sua língua de origem, assim como o Português, que aprendeu ao estudar no Colégio dos Jesuítas em Coimbra. Lá foi um dedicado estudante de latim e quando chegou à nova terra, não tardou em dominar a língua geral, falada pelos indígenas da costa, sendo inclusive o sistematizador da primeira gramática dessa língua, que muito serviu ao trabalho pedagógico dos Jesuítas.

⁹ A língua tupi era língua amplamente falada no litoral da dita América portuguesa no século XVI. Povos como os tupinambá, tupiniquim, caeté, tamoio, potiguara, temiminó, tabajara, falavam a língua tupi, de tal modo que a sua popularidade fez com que no século XIX a língua tupi fosse designada como língua brasílica.

descendentes. Ambos só reencontrarão a graça ao lhes ser restituída a veste domingueira.

Ato 2. Em língua tupi, Anchieta apresenta o diálogo travado entre os dois diabos da peça, Guaixará e Aimbirê, declarando que a maldade espalhada pelas terras coloniais era consequência do pecado.

Ato 3. Doze pecadores brancos acorrentados são conduzidos ao palco, diante do presépio, onde, na esperança de serem atendidos, narram sua miséria, recebendo no final a liberdade.

Ato 4. Doze meninos indígenas dançam e cantam exaltando a vida cristã, Jesus e Maria.

Ato 5. Retomando a alegoria do pelote domingueiro, o neto do moleiro (Jesus) tece, com a ajuda de Maria, uma nova veste para seu avô. O que possibilita o retorno da alegria e da festa.

3. O pecado necessário

O primeiro ato começa com o poema *O Pelote Domingueiro*¹⁰, quando o moleiro está sentado sobre um saco de farinha, com a cabeça baixa e sentindo-se derrotado. Ele havia sido seduzido pela primeira mulher (a “cachopa embonecada”). Enquanto isso, um diabo chamado Guaixará entra em cena, vez ou outra, mostrando em seus pormenores a veste roubada. O recitador inicia o auto com o poema:

Se lho furtaram ou não
Bem nos pesa a nós com isso!
Perdeu-se, com muito viço,
O pobre moleiro Adão
Lúcifer, um mau ladrão,
Lhe roubou todo o dinheiro,
Co’o pelote domingueiro[...]

Pareceu-lhe mui galante
a cachopa embonecada,
e que em ser sua namorada
seria a Deus semelhante.
Seu pai se lhe pôs diante
E, sem dote e sem dinheiro,
lhe rapou o domingueiro... (ANCHIETA, 1988, p. 118.)

¹⁰ Uma veste de domingo, usada para ir à missa. Um antigo casaco de mangas que se trazia por baixo da capa ou do tabardo, que nesse poema é usado como símbolo da graça, perdida pelo pecado.

Como se pode notar nestes versos, Adão é apresentado no poema como um descuidado, e Eva, sua esposa, como uma mulher soberba e ambiciosa. Além de “nua e esbulhada, fez furtar ao moleiro o seu rico domingueiro[...]” (ANCHIETA, 1988, p. 119). Dando eco às errôneas tradições acerca da entrada do pecado na história da humanidade¹¹, Anchieta coloca nos ombros de Eva a culpa pela perda da graça original, compreendendo que a sua sensualidade teria permitido o roubo do pelote domingueiro. Essa ligação do feminino e da sensualidade com o pecado caminha na contramão da concepção sexual indígena, sujando o imaginário nativo com as neuroses religiosas dos missionários europeus. Ao transformar a liberdade sexual em pecado, os catequizadores aprisionam ainda mais a alma indígena aos seus dogmas e, como resolução de um problema que não havia antes deles, transmitiam o valor dos exercícios espirituais para a libertação, inculcando neles o medo das tentações de ordem sexual e fechando seus sentidos para o que os europeus do período consideravam ação diabólica.

Anchieta usou a imagem do Pelote domingueiro como alegoria para falar da graça divina, substituindo um elemento abstrato, a graça de Deus, por outro retirado do cotidiano colonial, o pelote, exemplificando, por meio do valor econômico do pelote (“Era uma peça, a mais fina de todas quantas tivera”), o valor espiritual da graça. Assim como o caro casaco, a graça é preciosa e digna de ser guardada com muito zelo. Podemos ver a ênfase no valor do casaco roubado na seguinte descrição:

Era homem muito honrado,
quando logo lho vestiram.
Mas depois que lho despiram,
ficou vil e desprezado.

Ó que seda! E que brocado
perdeste, pobre moleiro,
em perder teu domingueiro! (ANCHIETA, 1988, p. 118-119)

A desgraça de ter perdido o pelote domingueiro não atingiu somente o moleiro, mas também sua descendência. Ela sofrerá enquanto não lhe

¹¹ “[...] Eva aceitou o que disse a serpente como verdadeiro, enquanto Adão se recusou a separar-se de sua companheira, mesmo que isso significasse dividir com ela o pecado”. (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIV, 11).

for restituída a veste roubada¹², como vemos na descrição do sofrimento de seus filhos:

Os pobretes cachopinhos¹³
Ficaram mortos de frio,
Quando o pai em desvario
Deu na lama de focinhos
Cercou todos os caminhos
O ladrão com seu bicheiro¹⁴
E rapou-lhe o domingueiro [...] (ANCHIETA, 1988, p. 118-119)

A perda da graça divina é resultante do desvario do moleiro, e as consequências atingem não só a ele, mas aos seus filhos, os pobres cachopinhos, uma clara referência à teologia do pecado original exposta por Agostinho, onde toda a raça humana estava, potencial e numericamente, em Adão, de forma que, quando ele pecou, todos pecaram. É por isso que somente através do neto do moleiro a graça voltará a cobrir a humanidade, tirando dela o frio do pecado.

Sendo que os indígenas faziam parte da universalidade da pregação proposta pelo auto de Anchieta, a humanidade indígena e a possibilidade de sua conversão deveriam ser um pressuposto, o que demonstra a superação do dilema ético acerca da humanidade dos indígenas, o primeiro motivador para a escrita do *Diálogo de Nóbrega*. No *Diálogo sobre a conversão do Gentio*, encontramos um debate acerca da possibilidade ou não da conversão indígena e, se possível, qual o método que poderia ser utilizado para tal. Um dilema que tem como pano de fundo a teoria acerca da “maldição de Cã” (Gn. 9.18-29), uma narrativa bíblica que era usada para dar legitimidade à escravidão. Se fossem animais, como muitos colonos advogavam, estariam excluídos do projeto evangelizador e seriam considerados coisa passível de ser transformada em patrimônio. Mas se fossem humanos, a eles não poderia ser negado o acesso à salvação e a inclusão dentro do sistema social e moral lusitano. Tendo essas questões de fundo, nessa obra encontramos a versão de Nóbrega para a teoria da “conquista espiritual”, na qual a palavra revelada poderia trazer os indígenas para dentro da hierarquia social lusitana, transformando-os em cristãos civilizados. O esforço intelectual de Nóbrega,

¹² Aqui, certamente, pode-se ler uma contraposição entre a veste e o corpo nu dos indígenas. Um corpo que necessitava, não só pão e pano, mas catequese.

¹³ Diminutivo de filhos.

¹⁴ Cão que fareja a caça.

insere-se num amplo debate acerca do tratamento dispensado aos povos indígenas pelos conquistadores europeus. Nesse contexto, podemos destacar a bula *Sublimis Deus*, emitida em 1537 pelo Paulo III, e a *Controvérsia de Valladolid* (1550–1551), na qual os argumentos do Frei Bartolomeu de las Casas, em favor dos povos nativos, se contrapõem aos de Juan Ginés de Sepúlveda, que defendia a inferioridade indígena.

Um dos argumentos a favor da bestialidade indígena residia no ritual da antropofagia. Fruto de um equivocado imaginário europeu a respeito dos povos indígenas, estes eram vistos como seres inferiores, bestiais comedores de carne humana e, portanto, incapazes de compreender as grandezas da mensagem exposta a eles e aderir de modo constante à fé cristã. As palavras do personagem Gonçalo Alvarez introduzem o problema:

Gonçalo Álvares: Por demais é trabalhar com estes! São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar! Pregar a estes é pregar em deserto a pedras.

Mateus Nogueira: Se tiveram rei, puderam-se converter ou se adoram alguma coisa. Mas como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica nada”

E ainda:

[...] vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem (...) nem sei se há bem chamar-lhe corvo, pois vemos que os corvos, tomados nos ninhos, se criam e amam e ensinam, e estes, mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das bíboras que comem sua mãis, nenhum respeito tem ao amor e criação que nelles se faz. (LEITE, 1954, p. 320)

Para explicar tal visão, Matheus Nogueira, baseado em Gênesis 9:20-27, afirma que os indígenas são portadores da maldição de Cam¹⁵, como vemos nessa frase:

¹⁵ Segundo Frank Lestringant, o termo “canibal” apareceu pela primeira vez no diário de viagem de Cristóvão Colombo, fazendo referência à palavra “caniba”, usada pelo povo Arawak, autodenominado “cariba”, para designar de forma pejorativa aos seus inimigos. Colombo deu ao termo outro significado, usando-o para denominar povos que ele supunha serem comedores de outros seres humanos. Na visão do explorador genovês, esses povos teriam feições de cachorro, que lhes definiam como filho do cão (LESTRINGANT, 1997, p. 27-39).

[...] lhes veio por maldição de seus avoz, porque estes creemos serem descendentes de Chaam filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bebado, e em maldição, e por isso, ficarão nus e tem outras mais misérias. (LEITE, 1954, p. 336, 337)

A nudez tornou-se argumento para demonstrar essa maldição. Aqui fica claro que a imagem de inocência do indígena, numa sensualidade simpática, cedeu lugar para outra, negativa, que passa a vê-los como animal, bestas portadoras de uma maldição que legitimava as “guerras justas”¹⁶ e validava a sua sujeição cultural.

Decorrente desse argumento, já cristalizado dentre os colonos, o personagem Gonçalo pergunta: “Estes tem alma como nós?” E Nogueira lhe responde: “Isso está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que todos tem” (LEITE, 1954, p. 332). Essa resposta remonta ao clássico questionamento acerca dos atributos que diferenciam os humanos dos animais. No diálogo *Fedón*, Platão apresentou um dualismo radical entre o corpo e a alma, no qual a alma aspira a liberdade em relação ao corpo para regressar à sua origem divina: o mundo das ideias. Com base nessa tese, o filósofo compreendeu que, apesar da mutabilidade do mundo sensível, o ser humano é capaz de compreender outra realidade, própria do mundo inteligível e, portanto, ter participação nas ideias divinas. Agostinho, ao enfatizar o caráter “pensante” da alma, seguiu o caminho platônico na definição da “mens” como imagem do Deus-Trino, apresentando as três potências (memória, *intelligentia*, *uoluntas*) como comprovativo de um certo grau semelhante à Trindade. É essa referência que aparece nas palavras de Nogueira. Os indígenas, por terem alma, isto é, por possuírem os atributos da alma que permitem a participação nas ideias divinas, eram passíveis de conversão, desde que abandonassem sua cultura “depravada” e aceitassem a sujeição ao cristianismo. Comparando a alma humana ao metal, com que tanto trabalha, Nogueira explica:

Estou eu imaginando todas as almas dos homens serem huma e todas de hum metal. Feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da

¹⁶ Em 1570, uma *Carta Régia* regulamentou a obtenção de escravos por meio das chamadas “guerras justas”, que deveriam ser autorizadas pelo rei ou pelo governador. Essas guerras deveriam ser praticadas somente contra tribos inimigas, o que atemorizava as demais tribos, manifestava o poder destrutivo dos europeus e servia como legitimação da escravidão indígena, já que não havia parâmetros claros que permitissem distinguir a “guerra justa” de outra.

gloria de crisadas pera ella; e tanto val diante de Deus por natureza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo papaná. (LEITE, 1954, p. 331, 332)

No entanto, devido ao pecado de Adão, todos nós, “asi portugueses, como castelhanos, como Tamoios, como Aimurés, ficamos semelhantes a bestas” (LEITE, 1954, p. 333). Se a dificuldade da assimilação da fé não está em sua inferioridade como seres humanos, está em sua cultura, em seus “maus costumes”, numa vida sem fé, sem lei e sem Rei, enfim, sua concepção “perniciosa” do mundo e da espiritualidade. Decorrente dessa lógica, os povos indígenas, mesmo possuindo alma semelhante à do Papa, não possuem, segundo Nóbrega, razão que o capacite a receber a Fé, estando à mercê de profetas e pajés. Assim sendo, não pode haver a conversão do gentio sem que haja a interferência divina, interferência esta mediada pelos missionários.

Que diálogo? Que próximo?

Anchieta deixou-se influenciar pela ritualística indígena na construção de seus autos, conseguindo estabelecer pontos de diálogo entre as duas culturas, o que seria, ao menos em tese, um diálogo de sujeitos¹⁷. No entanto, quando entendemos a visão lusitana dos costumes indígenas, tomados como demoníacos ou bárbaros, percebemos que toda observação ou diálogo com a cultura nativa estava submetido ao *telos* da conversão. O missionário moldava-se à outra pessoa, abraçando seus costumes, para assim entrar em sua consciência, gerando nela um espaço de aceitação do discurso missionário, e posterior conversão e introdução na ordem moral da Companhia de Jesus.

Nóbrega, tendo uma visão mais etnocêntrica que a de Loyola, acreditava que, em primeiro lugar, os povos indígenas deveriam ser sujeitados, para então fazê-los viver como criaturas racionais. O terror torna-se uma forma de cristianização, como se pode ler numa de suas cartas, datada de 1558:

Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque serão os homens escravos legítimos,

¹⁷ No contexto da conquista do México, o Frei Bernardino de Sahagún, na obra “Diálogo de los Doce”, registrou o diálogo de doze franciscanos chegados ao “novo mundo” em 1524 com os principais anciãos e sacerdotes mexicas. Ainda que movido pelo espírito missionário e conversionista, essa obra significou um extraordinário registro do encontro entre o cristianismo com a cultura dos antigos mexicanos, oferecendo-nos dados sobre uma cultura eliminada pelo processo de subjugação dos povos indígenas. Ainda que seja anacronicamente aclamado como primeiro antropólogo da América, Sahagún, tal como Anchieta, não conseguiu deixar de ver a cultura indígena a partir das lentes do cristianismo que pregava. Cf. SAHAGÚN, 1992. p. 429-475.

tomados em guerra justa, e terão serviços e vassalagem dos indígenas e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e Vossa Alteza terá muita renda nessa terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos, já que não haja ouro e prata (LEITE, 1938, p. 116).

Tal ideia aparece em seu diálogo nas palavras do personagem Alvarez, que diz: “... ao menos até que esse gentio não venha a ser mui sogeito, e que com medo venha a tomar fee.” (LEITE, 1954, p. 328). Na obra de Anchieta, tal sujeição da cultura indígena fica evidente no diálogo em tupi que apresenta os dois diabos¹⁸, Guaixará e Aimbirê, representantes do mal que possuem os nomes de dois importantes guerreiros indígenas¹⁹, aliados dos franceses, derrotados e mortos durante a campanha de Guanabara, o que deixa claro ao espectador que a oposição ao processo de cristianização lusitana significa uma aliança com os demônios. O primeiro era um chefe tamoio aliado dos franceses, que tombou na luta contra outro importante chefe chamado Arariboia, líder dos Temiminó, e os soldados de Estácio e Mem de Sá durante a conquista da Baía de Guanabara. O segundo era um chefe Tamoio de Iperoig (Iperoígue), que tentou matar Anchieta em 1563 quando este lá esteve, juntamente com Manuel de Nóbrega, como refém dos indígenas. A descrição dos dois demônios aparece na fala deles mesmos, quando questionados pelo anjo:

Guaixará: Guaixará, o caucu,
Sou o grande boicininga,
O jaguar da caaringa,
Eu sou o andirá-guacu,
Canibal, demo que vinga.

Aimberê: eu, grão tamoio Aimberê,
Sou jibóia, sou socó,
Sucuru taguató,
Demónio-luz, mas sem fé,
Tamanduá atirabebó! (ANCHIETA, 1977, p. 127)

¹⁸ Anchieta usa a expressão *Añangusú*, que foi traduzida por Eduardo de Almeida Navarro e Maria de Lourdes de Paula Martins como *diabão*. Como “nas cartas dos padres José de Anchieta, Manuel da Nobrega e Fernão Cardim fala-se em *Anhangá* como de um espírito malfazejo temido pelos indígenas” (CASCUDO, 1983, p. 77).

¹⁹ Diante da ação violenta dos portugueses contra os Tupinambá, entre 1554 e 1567, diversos caciques da região do litoral norte paulista e sul fluminense reuniram-se e formaram a Confederação dos Tamoios, com a finalidade de unir forças contra a tirania portuguesa. Foi para tentar dissolver essa aliança que Nóbrega e Anchieta foram para Yperuí dialogar com os indígenas.

Eles se identificam como *andirá-guacu*, espíritos maus que corriam pelas matas perseguindo os indígenas ou quem mais por elas andasse. Tal perseguição, vez ou outra, resultava em morte, o que gerava muito medo nos indígenas. Ser um *andirá-guacu* era o destino dos que haviam morrido de forma covarde, o que, na narrativa anchietana, servia para desconstruir a imagem desses guerreiros e tornar pequeno o valor das narrativas de guerra, em mais um visível ataque às bases da tradição indígena. O ritual da antropofagia é citado como ação demoníaca na fala “Canibal, demo que vinga”. Ao atacar esse ritual, Anchieta buscava desconstruir um elemento importantíssimo para a identidade dos povos que mantinham essa prática, como vemos nas palavras de Anna Kalewska:

Este ritual provinha de um veemente desejo de vingança, mas – como a maioria dos rituais sociais – tinha por função salvaguardar a coesão interna do grupo. O cativo desempenhava um papel primordial nas relações interaldeias, devendo ser exibido nas povoações vizinhas. Geralmente as tabas aliadas eram convidadas a participar no banquete canibal, transformando-se num ritual de solidariedade coletiva que consolidava as alianças entre as tribos (KALEWSKA, 2006, p. 184).

Outro mau costume combatido no auto é o consumo do cauim, uma bebida feita a partir da fermentação da mandioca ou do milho, que eram mastigados pelas virgens da tribo ou por mulheres temporariamente afastadas da vida sexual. Além de ser consumido antes das guerras, era ingerido durante alguns rituais xamânicos, o que contribui para que Anchieta a veja como uma bebida demoníaca. Nas palavras do diabo Guaixará, o consumo do cauim, a antropofagia e o xamanismo são apresentados como ações diabólicas:

É boa coisa beber,
Até vomitar, cauim.
É isto o maior prazer,
Isto sim, vamos dizer,
Isto e glória, isto sim!

Pois só se deve estimar
Moçacara beberrão.
Os capazes de esgotar
O cauim guerreiros são,
Sempre anseiam por lutar

É bom dançar, enfeitar-se.
E tingir-se de vermelho;
De negro as pernas pintar-se,
Fumar e todo emplumar-se
E ser curandeiro velho.

Enraivar, andar matando
E comendo prisioneiros,
E viver se amancebando,
E adultérios espiando,

Não o deixem meus terreiros (ANCHIETA, 1977, p. 121-122).

A referência ao “curandeiro velho” se deve ao fato de, já no início do trabalho jesuíta no Brasil, os caraíbas e pajés terem sido considerados inimigos dos missionários, como lemos na frase de Nóbrega:

Depois lhes oferecem muitas cousas e em enfermidades dos Gentios usam também estes feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias. Estes são os mores inimigos que cá nós outros temos e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhes metemos em corpo facas, tesouras, e cousas semelhantes e que com isto os matamos. Em suas guerras aconselham-se com eles, além dos agouros que têm de certas aves. (NÓBREGA, 1955, p. 101)

Essa inimizade também aparece no diálogo dos dois diabos:

Guaixará: mas onde está ele agora?

Entra Aimberê.

Aquí estava dormindo?

Aimberê: Não! Longe andava, lá fora:
Pelas tabas fiz demora,
à nossa serra subindo

Alegraram-se ao me ver,
Me abraçaram e hospedaram
E o dia inteiro passaram
A dançar, folgar, beber,
E as leis de Deus ultrajaram.

Por ser um *andirá-guacu*, temido pelos indígenas, jamais Aimberê seria recebido com festa e alegria nas tabas. Nem mesmo a identificação desses espíritos com os nomes de guerreiros tamoios justificaria tal alegria, já que o respeito a um guerreiro era proveniente do medo gerado por sua valentia e não pelas muitas amizades. Isso posto, só nos resta entender que Anchieta dá aos demônios características dos caraíbas e pajés, a fim de que os indígenas, ao assistirem o diálogo, passassem a identificar seus líderes religiosos com entidades demoníacas²⁰.

Após falar do drama do pecado original que toca toda a humanidade (portugueses, espanhóis e indígenas), Anchieta detém-se na descrição de certos aspectos da cultura indígena, num ataque direto à tradição ameríndia e numa valorização declarada da cristandade europeia, como vemos na descrição do personagem que representa o bem, que só aparece na segunda metade do segundo ato, sendo descrito pelos diabos:

Oh! O que será que vejo
 Parece azul Canindé
 ou uma arara de pé
 Guaixará: É um ano o que antevejo
 guarda dos escravos é

Aimberê: Ai! Ele me esmagará!
 É-me terrível mira-lo!
 Guaixará: Oh! Sê forte, vamos lá!
 Vem, ataque-mo-lo já,
 para logo amedeonta-lo

Dá más flechas escapar!
 pois nos prostram destruídos,
 Aimberê: Olha, vem-nos açoitar:
 Meus músculos vão ficar
 de tremos endurecidos. (ANCHIETA, 1977, p. 126-127)

²⁰ No livro *Inferno Atlântico*, Laura Mello e Souza (1993, p. 24-25) como a demonologia, entendida como ciência no século XVI, contribuindo para a atribuição de uma série de fenômenos à presença do demônio nas terras coloniais. No livro “O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial”, a autora nos mostra que a demonização da cultura indígena fez parte do processo de produção de conhecimento acerca dos povos catequizados pelos jesuítas, fazendo deles” agentes demonizadores do cotidiano colonial” (SOUZA,1994, p. 140).

Após a derrota dos dois diabos, o anjo fala à plateia:

Alegrai-vos,
filhos meus, e levantai-vos!
Para proteger-vos, eu
aqui estou; vim do céu!
Ao pé de mim ajuntai-vos
dou-vos todo auxílio meu!

[...]

Aquí estou eu guardando
vossa alma que me é querida
e nesta festa guisando
com a graça a embelezando
afasto-a da velha vida

[...]

Já, enfim,
evitai o que é ruim:
desterrai a velha vida,
feio adultério, bebida,
mentira, briga, motim,
vil assassinio, ferida.

Confiai no Criador,
aceitando sua lei,
com sujeição, com amor
Do padre, vosso instrutor
à doutrina obedecei.

Vinde, amados,
para Deus, bem a seus lados
Trazendo-o no coração
ireis gozar na amplidão,
junto aos bem-aventurados
em sua própria mansão! (ANCHIETA, 1977, p. 132-133)

As palavras do anjo são, na verdade, a defesa da ideologia missionária posta em prática pela Companhia de Jesus. Nela, o indígena é convidado a uma nova vida, aceitando outra lei, que o levava a viver em sujeição ao

padre, seu instrutor e portador da nova doutrina que o levaria para a alegria de uma morada celestial. Ao negar a velha vida, representada pelos pecados do feio adultério, bebida, mentira, briga, motim, vil assassinio, ferida, o índio é estimulado a confiar no Senhor e na Lei apresentada pelos padres. Nessa progressão de ideias, percebemos a formação de um contraponto entre as tradições da velha vida e a pregação moral dos missionários, entre o viver dominado pelos demônios e a proposta da nova vida oferecida pela pregação missionária.

No diálogo sobre a conversão do gentio, o personagem Alvarez pergunta: “Dizei-me, Irmão Nogueira, essa gente são próximos?” (NÓBREGA, 1955, p. 233). Em resposta, o ferreiro fala de sua relação com os indígenas, que se achegam a ele como humanos e não como animais, para afirmar que estes são, sim, seus próximos. Na obra de Anchieta, essa relação de alteridade sempre se dá pela via da apropriação simbólica. Os elementos culturais do indígena retratados no seu auto possuem dupla função: em primeiro lugar formatavam a mensagem evangelística às liturgias ameríndias, diminuindo a rejeição à mensagem e, em segundo, ilustravam quais elementos de sua cultura deveriam ser abandonados. Embora os dois autores reconheçam o indígena como próximo, suas obras não demonstram toda extensão de tal relação, pois, em ambos, o indígena sempre será alguém a ser civilizado, afastado da via do mal, um objeto, e não uma pessoa capaz de contribuir para o diálogo.

5. O poder da confissão

No terceiro ato, temos o desfile dos doze pecadores brancos, que entram em cena presos por uma longa corda, puxada na frente por Guaixará e segurada atrás por Aimberê. Cada pecador recita seus pecados e quando todos concluem as suas confissões, a corda que os prendia cai por terra, deixando-os livres e fazendo brotar o ódio dos diabos, que fogem derrotados pelo poder do arrependimento.

Era importante para Anchieta tratar dos pecados dos colonos europeus, para isso ele apresenta os principais vícios dos brancos, ao passo que fortalece no coração dos indígenas o poder da confissão, introduzindo a figura de Maria como intercessora. Ele luta contra a inconstância dos indígenas, demonstrando que não basta somente a conversão, mas é necessário manter-se distante do antigo modo de vida por meio da confissão dos pecados a fim de manter a saúde espiritual.

6. A dança de um novo nome

Nos dois últimos atos ocorrem as celebrações, com dança e música, geralmente feita por meninos, com a finalidade de promover nos pais das crianças uma catarse que possibilitasse a conversão. Nesse momento, como vemos no comentário de Pishnitchenk, “os meninos, vestindo as roupas típicas das tribos e cantando na sua língua nativa, comoviam os próprios pais, estimulando-os a levar a vida de acordo com as leis cristãs.”²¹ Em alguns autos, o quarto ato é reservado para uma conclusão moral, com a entrada do *Temor* e *Amor de Deus*. É assim que, no ato quatro, temos a apresentação dos doze meninos indígenas que dançam e cantam exaltando a vida cristã, Jesus e Maria. Essa dança reflete no plano terreno a vitória ocorrida no plano espiritual. A vitória de Cristo é a vitória dos missionários. Uma vitória construída no momento em que as crianças eram retiradas de sua aldeia, sendo submetidas à ruptura com a sua cultura, de modo que não participavam dos ritos de passagem e demais momentos culturais constituintes de cultura. Isso significava uma destribalização, gerando na criança um estado de não ser indígena e não ser europeu. Nesse contexto, os jesuítas fizeram uso da mediação de meninos órfãos de Lisboa, que foram trazidos ao Brasil a pedido de Nóbrega quando da constituição do *Colégio dos Meninos de Jesus da Bahia* e do *Colégio dos Meninos de Jesus de São Vicente*.

A escolha de crianças indígenas para atuarem nesse ato revela uma postura teológica que dá a elas um *status* espiritual superior ao de seus pais, pois, na concepção missionária, essas crianças não foram contaminadas pelos “maus costumes” de seu povo e, mesmo sendo ignorantes sobre Deus, ainda mantêm aspectos da pureza edêmica.²² Eles eram meninos batizados, “bem-educados” e integrados às atividades apostólicas. Nesse processo, o batismo tem um papel fundamental na cristianização desses meninos, pois, ao serem

²¹ PISNITCHENKO, Olga. *Arte de persuadir*. Nos autos religiosos de José de Anchieta. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004. p. 51.

²² Para aprofundamento sobre estratégias de divisão pedagógica entre adultos e crianças, veja CASTRO; SILVEIRA, 2016. p. 31-31; CAVALCANTE, 2016. p. 180-184. Eduardo Hoornaert descreve a estratégia pedagógica de transformar “os jovens em seus colaboradores, para conseguirem vencer a resistência das pessoas mais velhas”. Os religiosos, tentavam assim enquadrar seus pais e parentes, “a tática consistia em afastar os jovens [crianças] de suas famílias em colégios e internatos, doutriná-los e até fanatizá-los, destruindo neles o mundo cultural de seus pais; depois enviá-los como espiões e delatores para suas comunidades de origem, a fim de que as autoridades fossem informadas sobre quem se opunha à recepção do batismo” (HOORNAERT, 1994, p. 337-339).

batizados, recebiam um novo nome, um nome cristão, que servia para quebrar o vínculo com as tradições ancestrais de seu povo. Ao arrancar o nome indígena e implantar um novo, os missionários impunham ao menino um novo destino, já que na onomástica indígena, em específico a Tupi-Guarani típica, “os nomes têm uma função essencialmente individualizadora” (DE CASTRO, 1986, p. 388). O batismo cristão, neste contexto, cumpria muito bem o objetivo de distanciar o menino de sua cultura, sendo o primeiro passo para doutriná-lo na fé, na obediência à lei e ao Rei de Portugal ou Espanha.

É como batizado que, na ótica europeia, o indígena conhece seu papel de sujeito, no sentido de ser o sujeito da ação, isto é, de ter livre arbítrio que lhe caracteriza como humano, mas, enquanto consequência, de ser sujeito no sentido de estar sujeitado à *Res publica*. Nesse momento, as “almas” batizadas adentram a hierarquia da igreja, compondo a base do enorme corpo da Igreja, sujeitados enquanto súditos do sistema do padroado.

7. O retorno do Pelote

No último ato da peça, encontramos a segunda parte do poema *O Pelote domingueiro*, onde a veste domingueira foi restituída ao moleiro. Nessa parábola, encontramos a segunda figura feminina da peça, Maria, a filha do Moleiro. Se nos atos anteriores não faltaram referências negativas aos costumes indígenas, nesse ato o predomínio é da apresentação de Cristo como aquele que traz a graça à humanidade e Maria como medianeira, uma tecedeira celeste, responsável pela fabricação do lindo casaco domingueiro. Fazendo referência às dores de Cristo na cruz e revelando o alto preço pago para que a graça cobrisse novamente a humanidade, Anchieta escreveu:

Se tinha muitos botões
o saio na dianteira,
tem agora na traseira
mais de cinco mil cordões,
os açoites e vergões,
com que o neto do moleiro
fez tornar do domingueiro.

Traz cinco botões somente,
Mais formosos que os primeiros,
Que são os cinco agulheiros
Que fez a maldita gente
Em o corpo do inocente

Para tornar ao moleiro
Tão galante domingueiro. (ANCHIETA, 1977, p. 139)

A descrição dos sofrimentos de Cristo em seu martírio por amor ao moleiro, após tantos apelos para que o indígena abandonasse a antiga vida, servia como um selo no processo de conversão, gerando contrição, num processo catártico em que os indígenas se compadecem do moleiro e nele se reconhecem como pecadores, percebendo, no ato da devolução do caro capote, a necessidade de mudança²³.

Após a contrição, nasce o júbilo, sendo com esse sentimento que Anchieta conclui a sua peça, numa atitude de louvor ao neto do moleiro, Jesus:

As moças já podem ter
amores de teu pelote,
e vestir-se tal chioite,
se formosas querem ser.
Já podem todas dizer:
“Viva o neto do moleiro,
que nos deu tal domingueiro!”

“Viva o segundo Adão,
que Jesus por nome tem!
Viva Jesus, nosso bem!
Jesus, nosso capitão!”
Hoje, na circuncisão,
se tornou Jesus moleiro
Por tornar o domingueiro. (ANCHIETA, 1977, p. 140)

Após esse panorama do auto anchietano, pode-se compreender que houve a adesão, ao menos em parte, aos símbolos e valores morais dos povos nativos do Brasil. Na empreitada missionária dos Jesuítas, a proposta consistia em conhecer a cultura e a língua dos povos para então catequizá-los, num ato claro de introduzir no catequizado valores morais em substituição aos códigos éticos e culturais nativos. Daí a importância do exercício da arte de identificar semelhanças e diferenças entre as culturas, para, assim, definir o que deveria ser substituído no processo de imposição da “verdade suprema” do cristianismo. Para os missionários europeus, havia uma cultura dominante,

²³ Acerca da *catarse* e seu papel na obra teatral, recomendamos o artigo *Um teatro “não espetacular”: para além da catarse colonial* (SALDANHA, 2018, p. 356-369).

com legitimidade dada por Deus, e a sujeição moral era um modo natural de cumprir o *telos* dessa cultura que se impunha com o direito de criar novas formas de organização dos valores.

8. Considerações finais

As peças anchietanas tinham dois cenários distintos: as matas e o átrio das igrejas. Esses cenários, para além de serem físicos, eram ideológicos. Isso porque Anchieta, como um dos mais importantes agentes da “Civilização da palavra”²⁴ em terras coloniais portuguesas, ajudou a defender, no espírito da Igreja católica conciliar e pós-tridentina, a transmissão oral das duas fontes da Revelação: a tradição e as escrituras (HANSEN, 2003, p. 21). Isso fez com que a palavra fosse o elemento central de seus autos missionários. O que se pode notar na estrutura narrativa que conduz a pessoa espectadora a sair das matas dirigindo-se em procissão até o adro da igreja, demonstrando que a beleza das matas encheu seus olhos e, certamente, deixou na alma desse jesuíta marcas profundas, mas não tocou sua teologia.

Moldados pelo espírito militar da Companhia de Jesus, os jesuítas interpretavam a evangelização a partir dos reflexos da ideologia da época das Cruzadas. É nesse sentido que Rinaldo Azzi afirma que “a mentalidade de conquista gerava no missionário uma atitude de monólogo e não de diálogo com relação às outras culturas e religiões. Daí a pouca percepção dos valores indígenas” (AZZI, 1988, p. 91). Um monólogo cheio de intencionalidade, sendo, ao mesmo tempo, universalista, doutrinário e guerreiro (SILVA, 2006, p. 51).

Nesse contexto, a inclusão de elementos indígenas na obra de Anchieta ajudou a preservar a cultura nativa, tanto quanto deformá-la. Preservou ao cristalizar em sua obra as cerimônias e as visões religiosas dos nativos da época. No entanto, deformou quando demonizou-a, contribuindo para a domesticação das almas e a assimilação da cultura exógena. Assim, é comum o uso de figuras indígenas para representar demônios, normalmente com nomes tamoios, clara referência à aliança destes com os franceses na conquista da Bahia de Guanabara, denunciando que o debate acerca da “natureza” dos nativos facilmente era suplantado pela questão política.

²⁴ Acerca da “civilização pela palavra”, João Adolfo Hansen explica que “correspondia, no caso, à divulgação católica da Retórica antiga em duas frentes: de um lado, o ensino específico das técnicas e, ainda, das artes e das letras em geral, segundo o modelo generalizado da Retórica aristotélica e das suas versões latinas, nos colégios jesuíticos; de outro, o uso particular de seus preceitos, estilos e erudição pelos pregadores nas variadíssimas circunstâncias do magistério da fé” (HANSEN, 2003, p. 31).

Elementos fundamentais da identidade indígena, como pintar o corpo e o xamanismo, são apresentados como pecados incitados pelos demônios, seres sátiros, vestidos com plumas indígenas. Tais demônios são sempre vencidos pelas forças do cristianismo, o que demonstra a clara intenção de subjugar ao cristianismo todo elemento da cultura local que ficasse retido na peneira da cultura religiosa lusitana.

É assim que o teatro anchietano deu forma estética à ética colonial de Nóbrega. Uma ética evidente na carta de Nóbrega a Tomé de Sousa, quando diz que era “bem que os índios ficassem sujeitos e medrosos e dispostos para agora receber o Evangelho”, (SAVIANI, 2007, p. 44) a sujeição que precedia a conversão, sendo a primeira condição para a eficácia da segunda, numa confusão de poderes muito bem denunciada na frase de Antônio Vieira: “nas outras terras uns são ministros do evangelho e outros não; nas conquistas de Portugal, todos são ministros do evangelho” (VIEIRA, 1951, p. 419).

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- ANCHIETA, José de. **Diálogo da fé**: José de Anchieta introdução histórico-literária e notas de Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1988.
- ANCHIETA, José de. **Teatro de Anchieta**: Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S. J. São Paulo: Loyola, v. 3, 1977.
- AZZI, Riolando. Método missionário e prática da convenção. In: SUESS, Paulo. **Queimada e sementeira**: Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 89-105.
- CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Brasília: Editora Gráfica Brasileira, 1939.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. Belo Horizonte: Rd. Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1983.
- CASTRO, César Augusto; SILVEIRA, Arlindyane Santos da. Civilidade, educação e a Companhia de Jesus (Séc. XVI-XVIII). In: SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses; CAVALCANTE, Maria Juraci Maia (Orgs.). **Os jesuítas no Brasil: entre a Colônia e a República**. Brasília: Liber Livro, 2016. p. 21-44.
- CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. Da missão da Zambézia ao nordeste do Brasil: o método missionário dos jesuítas da província portuguesa para internato e a escola apostólica de Baturité. In: SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses; CAVALCANTE, Maria Juraci Maia (Orgs.). **Os jesuítas no Brasil: entre a Colônia e a República**. Brasília: Liber Livro, 2016. p. 177-191.
- CLASTRES, Pierre. **A Fala Sagrada Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guarani**. Trad:

Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990.

DE CASTRO, Eduardo Viveiro. **Araweté**: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1986.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). O Brasil Colonial, 1430 – 1580. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. Tratado da Terra do Brasil. In: RONCARI, Luiz.

Literatura brasileira: dos primeiros cronistas aos últimos românticos. São Paulo: EdUSP, 2002. p. 52-56.

GIUCCI, Guillermo. Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500-1532. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.

HANSEN, João Adolfo. A civilização pela Palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FILHO, L. M. D. F.; VEIGA, Cynthia Greive. **500 anos de educação no Brasil**. 3ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. p. 19-41.

HOORNAERT, Eduardo. História do cristianismo na América Latina e no Caribe. São Paulo: Paulus, 1994.

KALEWSKA, Anna. Os autos indianistas de José de Anchieta e a iniciação do teatro luso-brasileiro. **Itinerários**. Revista de estudos lingüísticos, literários, históricos y antropológicos, v. 6, 2006. 175-193.

LEITE, S. S. J. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa / Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, v. 2, 1938.

LEITE, Serafim. **CARTAS dos Primeiros Jesuítas do Brasil**: Diálogo sobre a Conversão do Gentio do Padre Manuel da Nóbrega. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. ed. São Paulo: [s.n.], v. 2, 1954.

LESTRINGANT, Frank. **O canibal**: grandeza e decadência. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

MATTOS, Hebe. Colonização e escravidão no Brasil – Memória e historiografia. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Brasil Colonial, 1430 – 1580**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 41-104.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil e Mais Escritos do P. Manuel da Nóbrega** (opera omnia). Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. ed. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1955.

PISNITCHENKO, Olga. **Arte de persuadir**. Nos autos religiosos de José de Anchieta. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004.

SAHAGÚN, Bernardo de. “Colóquios” de 1524, colecionados por Bernardino de Sahagún em 1524, nos quais os doze franciscanos expõem aos líderes político-religiosos e sábios, sobreviventes da conquista do México, a nova ordem cristã. In: SUESS, Paulo. (org.). **A conquista espiritual da América Espanhola**: 200 documentos - século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 429-475.

SALDANHA, Marcelo. Um teatro “não espetacular”: para além da catarse colonial. **Estudos Teológicos**, v. 58, n. 2, p. 356- 369, 2018.

- SAVIANI, Dermeval. **História das idéias pedagógicas no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2007.
- SILVA, Gilberto da. **Encontro de Mundos**: o imaginário colonial brasileiro refletido nos sermões do Padre Antônio Vieira. Canoas: Condórdia, 2006.
- SNYDER, Jon. **Writing the Scene of Speaking**: theories of dialogue in the late Italian Renaissance. California: Standford UP, 1989.
- SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- SUESS, Paulo. Introdução. In: SUESS, Paulo. (org.). *A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos - século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 7-16.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIEIRA, Antônio. **Obras Completas do Padre Antônio Vieira**. Porto, Lello & Irmão, 1951. v. II.

Submetido em: 28-4-2021

Acceto em: 5-8-2022