

A COMPANHIA DE JESUS E OS USOS DA MEMÓRIA: FÉ, ENSINO E DOMINAÇÃO NO BRASIL COLONIAL

Ana Palmira B. S. Casimiro*
Camila Nunes Duarte Silveira**
Maria Cleidiana Oliveira de Almeida***
Luciana Canário Mendes****

RESUMO

A fim de melhor estabelecer uma relação entre a memória coletiva das comunidades ameríndias, essencialmente oralizadas, e a memória dos europeus que, além de possuírem o domínio da escrita, exerciam a dominação dos nativos, tomamos como foco de análise neste artigo distintos elementos da memória. A base teórica que contribuiu com a compreensão desses elementos adveio das considerações feitas por Jacques Le Goff (2012), que trata da memória étnica/coletiva, memória escrita, memória apagada e as relações de poder nelas imbricadas; e dos estudos de Frances Yates (2007) que apresentam um importante estudo da arte da memória. Enfocamos, mais especificamente: sua abordagem no contexto medieval e renascentista quando esta é fortemente incluída no pensamento cristão europeu. Na análise, fizemos uso das cartas elaboradas pelos jesuítas, documentos de importante valor que, embora apresentem uma visão europeia, transmitem informações sobre a memória histórica dos ameríndios sobre aspectos *sui generis* dos dominantes e dos dominados. Além destes importantes escritos, não desfavorecemos outras imagens as quais contribuíram para um melhor esclarecimento sobre a temática.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Povos Indígenas; Memória Coletiva; Memória Cristã; Arte da Memória.

THE SOCIETY OF JESUS AND THE USES OF MEMORY: FAITH, EDUCATION AND DOMINATION IN COLONIAL BRAZIL IN THE SIXTEENTH CENTURY

ABSTRACT

In this article, in order to better establish a relationship between the collective memory of the Amerindian communities that were essentially based in the oral language, and the memory of the Europeans who mastered the written word, exerted the domination of the natives, we focus on the analysis in this article distinct memory elements. The theoretical framework for the understanding of such elements came mainly from two sources: (a) the considerations made by Jacques Le Goff (2012) regarding the ethnic/collective memory, written memory, erased memory, and the power relations imbricated in them; also, (b) from the studies developed by Frances Yates (2007) concerning the art of memory, more specifically, his approach of the Medieval and Renaissance context when it is strongly incorporated in the European Christian thought. In the analysis, we used letters written by Jesuits that are documents of high importance for though presenting the European view they convey information on the historical memory of the Amerindians about *sui generis* aspects of the dominant and the dominated. Besides, we considered other images which contributed to a better clarification of the theme.

Keywords: The Society of Jesus; Indigenous Peoples; Collective Memory; Christian Memory; the Art of Memory.

As confluências da memória no estudo sobre a memória ameríndia e europeia

As discussões atribuídas à memória enveredam pelo caminho que busca definir as funções a ela confiadas, a partir da compreensão de que há uma profunda modificação do seu uso quando da passagem das culturas orais para as culturas escritas. Levaremos em consideração a designação de memória coletiva na perspectiva de Jacques Le Goff como a “memória dos povos sem escrita”, e ainda a compreensão de que “a atividade mnésica é uma atividade constante, não só nas sociedades sem escrita como nas que a possuem” (LE GOFF, 2012, p.410).

Segundo Le Goff, o primeiro domínio onde a memória coletiva dos povos sem escrita é cristalizada é aquele que lhe dá um fundamento, aparentemente histórico, à existência das etnias ou famílias, isto é, dos mitos de origem. Baseando-se nos estudos do antropólogo britânico Siegfried Frederick Nadel, quando, ao estudar os *nupes* da Nigéria, atribuiu uma distinção entre dois tipos de história: a que se estabelece com base em critérios “objetivos” universais concernentes à suas relações e sucessão, denominada por “objetiva” e, em contraparte, a “ideológica” a qual descreve e ordena os fatos conforme certas tradições estabelecidas, Le Goff acrescenta que essa “segunda história” corresponde à memória coletiva e “volta-se de preferência para os ‘primórdios do reino’”. Argumenta ainda que nessas sociedades sem escrita há especialistas da memória, ou seja, “historiadores”, guardiões dos códices reais, os quais são, simultaneamente, os depositários da história “objetiva” e “ideológica”. No entanto, os chefes de famílias, sacerdotes e anciãos também participam do importante papel de “guardarem” a memória do grupo e manter a coesão do mesmo, conforme também anunciado por Leroi-Gourhan (LE GOFF, 2012, p. 410-11).

Tomemos tais afirmações para justificar a realidade com a qual se deparavam os povos indígenas e europeus no Brasil do século XVI. As comunidades ameríndias reconheciam nos seus líderes - quase sempre representados por anciãos, presentes na literatura jesuítica como Pajés, Feiticeiros ou Xamãs - a maior capacidade de contar os fatos guardados em suas memórias e manter as tradições e culturas do grupo mediante o uso da palavra.

A memória desses grupos encontrava-se intrinsecamente ligada à religião que, ao lado da Coroa, ordenava as relações sociais e econômicas da Colônia proporcionando um complexo encontro entre sociedades ágrafas e sociedades escritas, dito de outra forma, de “gentios” colonizados e colonizadores europeus. Tal relação exigiu da vida em grupo, tanto por parte dos colonizados, quanto por parte dos colonizadores, uma modelagem das memórias por eles vivenciadas, isto porque, elas visavam atender a diferentes esferas de interesse no contexto Colonial.

Contrariamente, os europeus, cristianizados e com domínio da escrita, não reconheciam o “modo de vida indígena” e, sob a justificação de uma memória cristã amparada pelos dogmas da Igreja e adesão do Estado, apregoavam aos “gentios” a salvação de suas almas, mediante estratégias dominadoras que tinham por objetivo fazer com que abandonassem seus “maus costumes” e compartilhassem das mesmas crenças europeias. Assim sendo, a principal frente de ação adotada pelos jesuítas foi, segundo John Monteiro, a luta contra esses líderes, isto porque eles “apresentavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas” (MONTEIRO, 1992, p.134).

No entanto, é importante considerar, assim como Le Goff o fez, que “a atividade mnésica fora da escrita é uma atividade constante, não só nas sociedades sem escrita como nas que a possuem” (LE GOFF, 2012, p.410). Neste contexto, para além de precisar discutir a predominância da escrita sobre a oralidade, alçamos também a confluência entre

as memórias desses dois distintos grupos em um mesmo tempo/espaço, permeadas de conflitos, mas, *pari passu*, permeadas de simultaneidades.

Memória Étnica, Memória Escrita, Lembranças e Esquecimentos

Se, no século XVI, à luz das profundas mudanças de cunho social, político e econômico pela qual passava a sociedade europeia, a arte da memória¹ sofreu uma intensa transformação, em decorrência do acesso aos livros impressos, nas comunidades ameríndias do Brasil Colonial a realidade apresentava-se de modo bem distinto. É possível afirmar que esses indígenas quase não tinham nenhum contato com a escrita. Eram povos de cultura eminentemente oralizada.

Frente a isto, os primeiros padres da Companhia de Jesus, ao chegarem ao Brasil, depararam-se com uma realidade dessemelhante da vivida por eles na Europa e, até mesmo em partes da Índia e África, uma vez que nesses lugares já havia um trabalho de evangelização mais proeminente. Esses homens foram basicamente formados pela tradição medieval cristã escolástica, associada à formação humanista de parte dos fundadores da Ordem Inaciana. Assim, as estratégias de propagação da fé Católica quando não interpostas, sofreram “adaptações” a um contexto político-econômico e, especialmente, social que satisfizesse os interesses mercantis da Coroa Portuguesa.

Nesse ínterim, os jesuítas tiveram um importante papel no projeto colonizador uma vez que, pela catequização e conversão à fé Católica, os indígenas eram incorporados à cultura europeia e, por conseguinte, deixavam os seus referenciais culturais, opostos aos princípios cristãos e ao projeto colonizador. Quanto ao sucesso da empresa, no que concerne à catequização e instrução dos nativos, Mattos ressalva:

[...], pois que, somente pela aculturação sistemática e intensiva do elemento indígena aos valores espirituais e morais da civilização ocidental e cristã é que a colonização portuguesa poderia lançar raízes definitivas no solo fecundo, mas agreste e insidioso, do novo mundo (MATTOS, 1958, p.31).

As práticas “pedagógicas” realizadas pelos inacianos estavam impregnadas por uma formação humanista, mas, também, entrelaçadas por costumes e tradições que remontam ao período medieval e, ao mesmo tempo, por vivências e tradições ameríndias, de povos que desconheciam o Deus dos cristãos, os quais, se nenhum contato possuíam com a língua escrita, que dirá com as letras “F”, “L” e “R” conforme questão levantada pelo cronista Pero de Magalhães Gândavo: “Carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, nem peso, nem medido” (GÂNDAVO, 1980, p.124). Tal expressão, comum não somente nos relatos do cronista, como também nas epístolas dos padres², tende a apontar que para além da falta dessas letras na língua da terra, a ausência delas “denuncia a dificuldade em identificar instituições que fossem comparáveis às da civilização europeia” (MONTEIRO, 1992, p.121) e “sugere que os índios viviam numa espécie de anomia, e num estado de descrença em matéria de religião” (VAINFAS, 1995, p.28). Frente a isto, o esforço consistiu em instituir na organização social da comunidade nativa os valores, crenças e instituições europeias ora tipificadas nas letras que “carecia” a sua língua.

O projeto colonizador português esteve intrinsecamente associado ao apagamento e, na impossibilidade disto, na manipulação e ou adaptação da memória indígena a qual os jesuítas insistiam em negar e, no entanto, implicitamente, permanecia presente em suas

cartas. Adentraremos no mérito dessa discussão a partir da afirmação de Nóbrega, quando, em uma de suas primeiras missivas enviadas ao Dr. Navarro, em 1549, divulga a cosmogonia indígena, sobre a qual os nativos atribuem a origem de seu povo pela narrativa diluviana³:

[...] Sabem do dilúvio de Noé, bem *que não conforme a verdadeira historia*; pois dizem que todos morreram, excepto uma velha que escapou em uma arvore (NOBREGA, 1988, p.91)⁴.

Em outra carta escrita no mesmo ano, onde apresenta informações gerais sobre a terra, ao falar sobre os Índios Carijós e Guaianases prossegue afirmando a presença da memória:

Têm memoria do dilúvio, porém falsamente, porque dizem que cobrindo-se a terra d'água, uma mulher com seu marido subiram em um pinheiro e, depois de mingoadas as águas, se desceram, e destes procederam todos os homens e mulheres (NOBREGA, 1988, p.100-1)⁵.

Nóbrega reconhece a presença da memória nas comunidades indígenas, “Sabem do dilúvio” e “têm memória do dilúvio” expressam que os índios apropriaram e repassaram o mito entre as gerações. Segundo Le Goff (2012, p.320), as cosmogonias primitivas foram, por vezes, complementadas sobre cataclismos cósmicos tais como tremores de terra, desabamentos, e epidemias, porém, os mais frequentes estão relacionados aos mitos do Dilúvio, fato que também é observado entre as narrativas dos povos indígenas da América.

Apesar do seu reconhecimento, Nóbrega entende a memória indígena como falsa mesmo diante da semelhança com a narrativa cristã. Ainda que os mitos fossem preservados na memória coletiva do grupo, os padres viam a necessidade de adaptá-los aos conteúdos cristãos europeus, ou seja, de “ensiná-los” a “verdadeira história”. O padre Vicente Rodrigues ao explicar sobre o seu trabalho missionário na colônia relata:

[...] explico a criação do mundo, a incarnação do Filho de Deus, e o dilúvio, do qual têm elles noticia pela tradição de seus ascendentes e ainda fallo do dia de juízo, de que muito se admiram por ser cousa em que nunca ouviram fallar (VICENTE RODRIGUES, 1988, p.160)⁶.

Em 1584, Anchieta também descreveu o conhecimento do mito por parte dos indígenas e atribui a narrativa “confusa” ao fato de passarem de boca em boca, ou nas próprias palavras do padre, de mão em mão:

Têm alguma noticia do diluvio, mas muito confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores *e contam a história de diversas maneiras*. Também lhes ficou dos antigos noticias de uns dois homens que andavam entre elles, um bom e outro mau, ao bom chamavam Çumé, que deve ser o apóstolo S. Tomé, e este dizem que lhes fazia boas obras mas não se lembram em particular de nada (ANCHIETA, 1988, p.340)⁷.

É importante retomarmos a afirmação de Le Goff, de que a memória transmitida pelas sociedades sem escrita não implica necessariamente que ela seja comunicada palavra por palavra. A memória coletiva dessas sociedades raramente se utilizava de processos mnemotécnicos e, por isso, funcionavam segundo uma reconstrução generativa e não conforme processos mecânicos de memorização (LE GOFF, 2012, p.410-12). Os homens-

memória personificados nas figuras dos pajés tinham por compromisso manter viva a origem do seu povo, ainda que sua difusão fosse “mais criadora do que repetitiva”. Razão, para Le Goff, que emerge da vitalidade da memória entre os povos sem escrita.

Característica das sociedades ágrafas, a tradição oral é constituída pelos mitos, crenças e histórias. É, portanto, o registro da memória e instrumento de transmissão de sua cultura (SILVA E FREIRE, 2009). Até a chegada dos colonizadores, as comunidades ameríndias mantiveram-se estruturalmente organizadas pela oralidade. As relações sociais por elas estabelecidas ocorriam por meio da troca de experiências e dos saberes acumulados e preservados pelos anciãos. A palavra constituiu um importante elemento utilizado pelos ameríndios na educação de seus filhos, por meio dela, criaram seus mitos e ritos, estabeleceram as relações grupais e mantiveram a memória coletiva do grupo, repassando-a para a tradição oral.

Se a tradição oral é o elemento norteador dessas sociedades ágrafas, as crenças proferidas pelos indígenas constituem seus mais ricos frutos. No estudo que faz sobre Idolatrias e Colonialismos no Brasil, Ronaldo Vainfas apresenta uma importante discussão sobre a demonização da alteridade ameríndia. Mergulhada em elementos demoníacos, a noção judaico-cristã de idolatria encontraria na América um lugar privilegiado, direcionando os registros etnográficos e as atitudes europeias em face do outro. Para Vainfas, segundo o olhar dos colonizadores, “a idolatria, como o diabo, estaria em toda parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização das rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música [...]” (VAINFAS, 1986, p.26).

Embora com uma tradição demonológica diferente dos espanhóis, que desenvolveram campanhas de eliminação de idolatrias com inexoráveis perseguições aos indígenas por razões religiosas, a exemplo do que ocorreu no México e no Peru, os portugueses também não pouparam os povos indígenas da América Portuguesa dos massacres e imposições culturais, porém de maneira mais “velada”. A diferença entre lusitanos e espanhóis estava no fato de os primeiros não utilizarem da palavra idolatria para se referirem à religião indígena, pois negavam a existência de uma religião entre os tupi, sobretudo porque, contrariamente ao que ocorreu no México e no Peru, sociedades que possuíam templos, profusão de ídolos, máscaras e cultos correspondentes aos modelos de idolatria, no Brasil, não ocorrera nada semelhante com os tupinambá (VAINFAS, 1986, p.27-8). “Os ritos que achavam, atribuíam-nos à feitiçaria e bruxedo”, afirma Serafim Leite (LEITE, 2004, p.230).

Por esta razão foram correntes as afirmações nas cartas dos cronistas e dos jesuítas da época de que os nativos não tinham religião:

Essa gentildade nenhuma cousa adora, nem conhece o Deus, somente aos trovões chama Tupãense, que é como quem diz cousa divina. E assim nós não temos outro vocabulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe PaeTupane (NÓBREGA, 1988, p.99)⁸.

Tal afirmação é reveladora de que os jesuítas negavam a existência de uma religião entre os tupinambá pelo fato de esses povos não conhecerem o “Deus e o Diabo” dos cristãos. Diante dessa visão etnocêntrica, os padres colonizadores submeteram todas as práticas indígenas à noção de pecado e do julgamento, do bem e do mal.

Embora insistissem em negar essas práticas religiosas por parte dos ameríndios, os jesuítas incidiam na contradição quando, em muitos de seus relatos, expunham os rituais indígenas e a influência de seus pajés que, diziam eles, falavam aos índios “possuídos por

espíritos”. Ao conceber as práticas religiosas balizadas nas concepções judaico-cristãs, os sermões católicos, as correspondências, as pregações, ao revelarem as singularidades das práticas ameríndias, simultaneamente, imprimiam o olhar e o imaginário europeu. Quando falavam sobre os ritos e magias praticadas pelos indígenas, os padres amparavam-se em concepções demonológicas mais próximas da realidade europeia. Este pensamento é expresso em diversas cartas inicianas, entretanto, por ser a pioneira, mencionaremos a carta de Nóbrega escrita em 1549 que narra uma cerimônia realizada pelos tupinambá:

Sómente entre elles se fazem uma cerimônia da maneira seguinte: de certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com dansas e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao logar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas ás outras, e pedindo perdão delas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão á roça, que o mantimento por si virá á casa, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá á casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comerese promette-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quizerem e outras cousas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina que lhes diz aquellas cousas, as quês crêm (NÓBREGA, 1988, p.99)⁹.

A carta é repleta de sinais eurocêntricos, dentre eles, ao chamar o profeta indígena de feiticeiro, por exemplo, Nóbrega não só abomina suas práticas religiosas, como tenta “enquadrá-lo” dentro de uma mentalidade europeia a fim de, posteriormente, diferenciá-lo. Além disso, ao afirmar que as mulheres são possuídas pelo demônio e a descrição da cerimônia muito semelhante ao sabá, demonstra o persistente interesse em associar os rituais indígenas aos que também condenavam na Europa.

Memória Indígena: resistências e lutas

As práticas religiosas dos ameríndios não deixavam de confirmar a resistência indígena frente ao domínio europeu. A longa missiva quadrimestral¹⁰ escrita por Nóbrega ao Pe. Loyola, em 1557¹¹, traz um cenário das mudanças e permanências vivenciadas pela comunidade indígena. A carta é uma imagem de como o trabalho missionário dos padres estava conexo à coerção e punições àqueles que insistiam em manter os “costumes gentílicos”. Ao passo que “aprendiam e aceitavam” e fé católica, os indígenas também aprendiam a negar a sua cultura sob a condição de sofrerem duras penas. O plano de fundo, ou seja, o fato utilizado por Nóbrega para justificar tais ações com os nativos encontra-se no relato ao Pe. Geral do ocorrido na aldeia do Tubarão, quando, o “Principal”¹² desta aldeia reivindicou ao Governador Geral, Duarte da Costa, o direito de vingarem as mortes dos seus. Autorizados pelo governador, sob a condição de matarem fora da aldeia, esses homens, não só mataram, como, conforme a tradição, também comeram os que lhes haviam feito o mal.

Indignados, alguns cristãos da comunidade, juntamente com os padres, representados pelo Pe. Navarro que residia na aldeia questionaram o posicionamento do Governador diante da permissão pelo ato tão execrável. “Compungido” por ter consentido a ação que ecoou nas práticas antropofágicas, o Governador tentou eximir-se da culpa mediante dominação e ameaças, seguidas de punições por parte dos padres:

Nosso Senhor, que sabe do mal tirar bem, o permitiu assim pelo bem, que disso se seguiu porque o Governador fez nisso grandes ameaças aos Índios e mandou apregoar por suas aldeãs, sob pena de morte, que niguém comesse carne humana; de maneira que os Índios ficaram atemorizados, e com tudo isto não quiseram os Padres tornar á aldeã até o Principal mostrar signaes de muito arrependimento, e os que comeram da carne fizeram penitência e não entraram na igreja por certo tempo (NÓBREGA, 1988, p.157).

Ao lado da condenação aos rituais antropofágicos, os castigos estendiam-se, notadamente, aos que comumente buscavam conselhos dos mais velhos. Julgados pelos padres por blasfemadores, os “feiticeiros” eram os homens de poderes “divinos” e também os responsáveis por tentar manter as memórias da comunidade, as quais deveriam ser esquecidas. Eram respeitados e temidos na comunidade ameríndia e por isso tornaram alvo de perseguição das lideranças da Colônia, uma vez que poderiam agenciar conflitos entre eles. Quando presos, serviam de exemplo aos demais para que não ouvissem ou obedecessem a seus conselhos.

Nos relatos epistolares, a preocupação dos inacianos residia na imposição da cultura cristã-católica/europeia-letrada sobre a cultura “pagã/oralizada”. Nisto está o cerne que move as ações pedagógicas, impostas pelos inacianos “*Ad maiorem Dei gloriam*”. Precisamente, a intenção dos jesuítas, como partícipes das estratégias de colonização, era fazer com que os indígenas abandonassem seus costumes para que, cristianizados, tornassem homens salvos e civilizados, ainda que para isso fosse necessário o uso de ações coercivas, muitas delas aplicadas sob a concessão dos Governadores Gerais.

É possível mencionar as estratégias coercitivas em distintas cartas dos padres¹³, no entanto, faremos ainda citação da mesma quadrimestral escrita por Nóbrega, uma vez que nos propicia estabelecer uma análise comparativa sobre as tradições ameríndias, presentes em suas memórias do grupo, sobreposta por uma memória forjada pelos colonizadores europeus e, sobretudo, difundida pelos inacianos.

Quanto à cultura gentílica, Nóbrega afirma:

[...] na povoação, perante o padre João Gonçalves, foram muitos ou todos da aldeã a fazer offerta das raízes de seu mantimento a um seu feiticeiro, para que lhe fizesse crescer a quem tinha plantada, dando-lhe chuva e tempo conveniente outras muitas ofertas destas haviam feito, quando partiam para guerra [...] (NÓBREGA, 1988, p.158).

A confiança nos “feiticeiros” constituía um fator preponderante diante das atitudes a serem tomadas pelo grupo. Em uma carta escrita pelo padre Balthazar Fernandes em 1567 é possível notar:

Os ritos que ha entre elles são: terem mancebas, crerem muito seus feiticeiros, de tal maneira que ainda lhes preguemos contra as mentiras dos seus pagezes quanto se póde dizer, si um pagez lhe diz uma só palavra em contrario, aquella crêm mais e seguem que quanto nós dizemos, e si vão a alguma guerra com grandíssimos trabalhos, si lhe diz

um pagez que se tornem ou hão de morrer, ou que dêem guerra ainda que todos morram nella hão de crêl-o (BALTHAZAR FERNANDES, p.510)¹⁴.

As ofertas dos mantimentos em prol do retorno de chuvas e alimentos confirmavam uma espécie de fé nesses homens cujo poder que detinham poderia até “fazer chover”. Outra tradição de igual importância refere-se ao fato de só guerrearem mediante a aprovação desses líderes.

Contudo, a “exemplar correção” aos costumes antropofágicos e da negação da doutrina Cristã é anunciada seguidamente, apontando “eficiência” do Governador auxiliado por aqueles comuns que já haviam passado pela conversão ao cristianismo:

[...] mas era em secreto [a guerra]¹⁵, posto que não faltava quem descobrisse dos mesmo seus, a que, aquillo parecia mal e haviam sua reprehensão, mas esta foi um publico perante o Padre seu mestre, e sobre isso se ajuntou blasphemarem da nossa doutrina e desprezarem-na, o que sabido pelo Governador, mandou prender o feiticeiro e a outro que contra a doutrina fallava, estiveram preso sete ou oito dias, até que pelos rogos dos padres, os soltaram, de que ficaram todos amedrontados, que dahi por deante se começaram a encher as egrejas (NÓBREGA,1988, p.159).

Conforme tradição indígena, a cura de seus doentes era realizada pelos pajés, e o batismo das crianças moribundas realizado pelos jesuítas era mal visto por eles por acreditarem ser a causa de suas mortes.

[...] e d’onde antes offereciam a seus feiticeiros, trazem a offerecer á egreja; e vêm já pedir saude a egreja a Nosso Senhor para si e para os seus, si estão doentes, antes si tinham algum filho pequeno para morrer, não queriam que lhe o baptissem, por lhe dizerem seus feiticeiros, que morreriam logo, nem elles, si adoeciam, negavam estarem doentes por lhe não fallarem no batismo (NÓBREGA, 1988, p.159).

A mudança de tais comportamentos devia-se menos à aceitação das práticas cristãs do que ao temor de, assim como tratados os seus líderes, também sofressem duras penas. Contudo, o medo não os impedia de permanecerem convictos dos seus pensamentos, isto porque esses moribundos habitualmente morriam: “[...] mas já agora de boa vontade dão seus filhos, antes que morram, ao baptismo, e destes mandamos bom quinhão de innocentes regenerados com o santo baptismo aos Ceus” (NÓBREGA,1988,p.159).

O temor os impedia de manifestar suas tradições, porém, para o “dominador europeu”, era um bom fruto da conversão:

O Governador vendo que succedia tão bem á prisão do feiticeiro e que tanto fructo disso sahiu, *opossuit ut aprenhenderentur alii malefactores*, os que impediã a palavra do Evangelho do Senhor; do que resultou muito maior bem, e os Indios que se sujeitaram com isso mais, e se fizeram muito nossos obedientes; assim por experiência vemos que por amor é mui difficultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo, e posto que nos grandes por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração; os filhos creados nisto ficarão firmes christãos, porque é gente que por costume e criação com

sujeição farão d'ella o que quiserem, o que não será possível com razões nem argumentos (NÓBREGA,1988,p.159).

Os ameríndios estavam no centro das relações de poder que os dominavam, sujeitando-os à escravidão, obrigando-os a deixarem seus costumes, subjugando-os. O próprio Nóbrega era consciente da necessidade de subjugar os indígenas e concordava com as ações punitivas do governador. Compreendia a dificuldade de fazer adentrar a fé católica no coração dos adultos, isto porque, diante da dificuldade para apagar as memórias já impressas naqueles que por anos experienciaram e transmitiram aos seus, recorria aos meninos quando, afastados de seus pais e doutrinados “nos costumes e na sujeição”, permaneceriam firmes na fé.

A estratégia pedagógica dos inicianos de transplantar os costumes cristãos europeus a partir da “imposição” de uma cultura letrada associada à doutrina católica requereu práticas catequéticas e suas adaptações às condições políticas-econômicas-culturais da colônia. Junto a elas, foram vários os enfrentamentos dos padres quanto à rejeição e insubordinação de grupos ameríndios que não se mostraram apáticos. José Maria de Paiva apresenta uma definição de catequese como “toda ação pastoral da Igreja: a doutrinação expressa, a prática devocional e o próprio comportamento dos cristãos” (PAIVA, 1982, p.51). Segundo ele, a catequese pressupõe ainda a conformação dos indígenas à vontade dos colonizadores posto que não tinham entendimento crítico para perceberem o seu uso indevido.

É possível fazer outra análise ante a afirmação de Paiva. Embora o trabalho catequético fosse, por vezes, exercido com o uso de castigos, ameaças e punições, gerando nos indígenas medo e servilismo diante dos colonizadores, as cartas revelam que seus líderes possuíam consciência de que os portugueses exerciam domínio sobre eles. Esses líderes, homens mais difíceis de converter, persuadiam o grupo a não aceitar o domínio europeu.

A carta do padre Azpilcueta Navarro é reveladora de que os líderes indígenas tinham consciência da conversão como estratégia de dominação: “Não sei se isto se dá por obra de seus feiticeiros, os quaes dizem que os vou ensinando para ter menos trabalho em fazer-lhes soffrer quando forem feitos escravos nosso [...]”¹⁶ e confirma a importância em começar o trabalho com os meninos:

Só aos pequenos acho com boa inclinação, si os tirassemos de casa de seus Paes, o que não se poderá fazer sem que Sua Alteza faça edificar um collegio nesta cidade com destino a suas crianças para as educar, de maneira que com os maus costumes e malicia dos Paes se não perca o ensino que se ministra aos filhos (NAVARRO., 1988, p.77).

Sete anos após a narração da carta do Pe. Navarro, ao discorrer sobre alguns infortúnios vivenciados com ameríndios, inclusive com ameaças de morte aos padres, José de Anchieta escreveu coisa semelhante:

A maior parte dêstes (como nas cartas passadas disse) fez outras moradas não longe daqui, onde agora vivem, porque ultra de eles não se moverem nada às cousas divinas, persuadiu-se-lhes agora uma diabolica imaginação, que esta igreja é feita para sua destruição, em a qual possamos encerrar e aí ajudando-nos dos Portugueses matar aos que não são batizados e aos já batizados fazer nossos escravos, isto mesmo lhes dizem outros Indios, *scilicet* que os ensinamos para que a eles, filhos e mulheres, façamos cativos e são eles de tal natureza e condição que mais

crêem a qualquer mentira dos seus, que a quanto lhes prègamos , e se lhes diz isto algum de seus feiticeiros a que chamam pagés nenhuma cousa têm por mais verdadeira [...] (ANCHIETA,1988, p.108)¹⁷.

Embora os jesuítas mantivessem um pensamento de superioridade frente aos nativos, eles sabiam da importante influência desses líderes diante do grupo. Fato é que seus esforços consistiam em convertê-los ou afastá-los dos demais. É a memória “posta em jogo na luta das forças sociais pelo poder” (LE GOFF, 2012,p.413). Diante dele, ou melhor, em prol dele, lutam pelo esquecimento, pelo apagamento ou manipulação da memória indígena. Frente a isto, os padres elaboraram um “plano civilizador”:

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois tem muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos: fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras partidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (NÓBREGA,1955,p.277)¹⁸.

“Ao poder pela memória corresponde a destruição da memória” (LE GOFF, 2012, p.413). Neste contexto, cujas relações de poder são visíveis e acentuadas, cabe mencionarmos o posicionamento de Montesperelli quando faz uso da ideia de Berger e Luckmann (1966/1969) para explicitar a relevância da memória na “dialética social”. Esses dois autores parafrasearam uma conhecida afirmação de Marx (1932) segundo o qual “as ideias da classe dominante são em todas as épocas as ideias dominantes” e afirmam que “em certa medida, as ideias do poder dominante são a memória dominante”. Montesperelli prossegue justificando que as condições materiais e as influências da estrutura de poder interferem sobremaneira na organização de uma memória coletiva¹⁹ (MONTESPERELLI, 2004, p.44).

O sucesso do plano proposto por Nóbrega implicou uma profunda mudança na memória coletiva dos ameríndios. Inicialmente, é necessário destacar que o projeto colonizador português não correspondia apenas à propagação da fé católica, isto porque os interesses mercantis da Coroa Portuguesa sobrepuseram quaisquer interesses religiosos. A Europa vivenciava a lógica mercantilista de acúmulo de bens. Em decorrência disso, investia em navegações a fim de expandir o mercado. Nessa empreitada, os portugueses foram os pioneiros e mostraram competência em povoar novos territórios. Contudo, em terras brasílicas depararam-se com o inusitado, tendo em vista que o modo de vida indígena diferenciava-se completamente da lógica mercantil europeia: “São pobríssimos; nem têm cousa própria, nem particular, antes comem em commum o que cada dia pescam e caçam” (NAVARRO, 1988,p.176)²⁰.

Os empenhos econômicos dos colonizadores confrontaram-se com o modo de vida dos nativos, totalmente alheios à prática de produzir excedentes agrícolas ou obter algum tipo de lucro mediante sua comercialização. Os indígenas eram adeptos a um ritmo de produção e de trabalho que nada mais propendia do que atender às necessidades vitais, imediatas. “Entre ellos, os que são amigos vivem em grande concórdia e amor, observando bem aquillo que se diz: *Amicorum omnia sunt communi*. Se um delles mata um peixe, todos comem deste e assim de qualquer animal” (NÓBREGA, 1988,p.91)²¹. Não demonstravam interesse por acúmulo de bens, tampouco compreendiam suas divisões. Ao contrário dos europeus, extraíam da natureza apenas o que necessitavam, dividindo tudo que tinham entre si.

Eis o paradoxo com o qual o colonizador europeu e os jesuítas se depararam e, para resolvê-lo, deveria compreender o *modus* de vida indígena a fim de modificá-lo²². Com estratégias colonizadoras inicialmente voltadas para a evangelização dos nativos, torná-los monoteístas era uma tarefa substancial. No estudo que faz sobre a “gênese e estrutura do campo religioso”, Pierre Bourdieu afirma que o aparecimento do monoteísmo nas sociedades primitivas está associado à aparição de um corpo de sacerdotes bem organizado. Isto também implica, segundo ele, que o monoteísmo, “totalmente ignorado pelas sociedades cuja economia se baseia na coleta, na pesca e/ou na caça, somente se expande nas classes dominantes das sociedades fundadas em uma agricultura já desenvolvida e em uma divisão de classes” (BOURDIEU, 2009, p.37).

O plano civilizador português dependia do trabalho dos “especialistas da religião” cujo papel era destituir o colonizado da sua religião considerada “inferior” para então impor-lhe uma religião “socialmente reconhecida”. Incumbência conferida aos jesuítas cujas ações religioso-pedagógicas tinham por pretensão “ajustar” os nativos aos padrões civilizadores europeus através do que Bourdieu chamará de “domínio erudito”, ou seja, através de um conjunto de normas e conhecimentos formulados e sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição (Igreja Católica Apostólica Romana)²³ “socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa” (BOURDIEU, 2009, p.40).

Entre o falar e o escrever

No século XVI, a escrita compunha o elemento decisivo na organização social, política e econômica do Brasil Colonial e é possível analisá-la sob dois aspectos. Inicialmente, a chegada de povos letrados na Colônia fez surgir a produção de uma memória escrita, conforme visão europeia, das comunidades ameríndias, ou seja, os fatos ocorridos não ficaram só no plano narrativo, entre os índios, como passaram a ser registrados, dito de outra forma, os ocidentais cristãos, conhecedores das letras, tinham a capacidade de reter o passado por meio da escrita (FLEK, 2010, p.69). O segundo momento, e sobre o qual pretendemos dedicar uma discussão, refere-se à estratégia dos jesuítas em aprender a língua nativa e ensinar as letras aos índios, momento quando a memória coletiva desses povos é modificada pela introdução da escrita.

Se o papel da religião é cumprir funções sociais, reforçando e legitimando tudo que define socialmente um determinado grupo (BOURDIEU, 2009, p.45-6), a escrita terá, junto a ela, uma importante função colonizadora. Frente a isto, ao chegarem às novas terras, os inicianos não pouparam esforços em aprender a língua geral (tupi)²⁴, transformá-la em arte²⁵ e, por meio dela, pregar a fé católica, além do ensino da língua portuguesa e outros conteúdos escolásticos.

Comissionados a propagar o catolicismo aos indígenas, os jesuítas desde cedo perceberam que a conquista de suas almas seria mais facilmente realizada se fizessem uso da língua dos naturais (PUNTONI, 1993, p.15). Vários foram os gêneros textuais produzidos e traduzidos em língua tupi pelos missionários com fins catequéticos: o catecismo romano, sermões, cartilhas, exercícios espirituais, cantos religiosos, traduções das epístolas e evangelhos, manual dos sacramentos, autos e poemas religiosos, especialmente os produzidos por Anchieta, além das gramáticas e vocabulários. Entretanto, de todas as produções elaboradas, duas delas tiveram merecido destaque por materializarem de maneira mais proeminente o bom emprego de uma lógica letrada com fins religiosos a uma sociedade ágrafa, a saber, a gramática da língua tupi e os catecismos (DAHER, 1998).

Ao serem traduzidos para a língua tupi, os textos religiosos sofreram uma transformação, pois passaram da oralidade para a escrita, propiciando a “perpetuação da tradição religiosa”. Apesar do surgimento da imprensa no século XV é importante frisar que a dificuldade em imprimir os textos na Europa era grande e, no contexto do Brasil Colonial, dispor de um texto impresso era privilégio. Assim sendo, as gramáticas e catecismos organizados pelos padres destinavam-se essencialmente ao uso deles, sendo que muitos eram copiados à mão. O índio-catecúmeno não fazia o manuseio desses livros, cabia a ele ouvir a instrução e memorizá-la, quer dizer, diante da dificuldade em manusear os escritos, cabia aos jesuítas inculcar-lhes os textos cristãos.

Adaptadas aos costumes indígenas, as coisas da fé seriam agora compartilhadas por meio de técnicas de memorização, ou seja, por uma “*ars memoriae*”²⁶. O uso dos catecismos dialogados, produzido pelos humanistas aos moldes clássicos, foram recuperados e utilizados enquanto instrumentos de memorização entre os nativos.

Repassar a doutrina cristã aos nativos por meio da memorização era uma tarefa com a qual os padres certamente já tinham afinidade. O cristianismo e o judaísmo são religiões consagradas historicamente como “religiões da recordação” isto porque, justifica Le Goff, o conteúdo que fundamenta a fé dessas religiões está firmado em atos do passado. Além disso, as Escrituras Sagradas e a própria tradição histórica, insistem, em aspectos essenciais, na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental (LE GOFF, 2012, p.424).

A necessidade de repassar os conteúdos da fé bem como a importância em aprendê-la de cor está expressa na carta do Pe. Blasquez:

Estão estes meninos muito adiantados tanto em costumes e boa criação, como na doutrina e cousas da Fé [...] há alguns que sabem muito bem de cór a doutrina e um dialogo em sua lingua, onde está toda a substancia della, e destes se tem ordenado que *altenatim*, quando lhes chegar a sua vez, ensinem por si na sua língua e na nossa a seus companheiros a doutrina christã (BLASQUEZ, 1988, p.251)²⁷.

Villas Bôas (2011, p.123-24), em menção ao pensamento de Palomo (2003), afirma que os diálogos são propícios não apenas à doutrinação dos grupos sociais que encontram dificuldades com acesso aos manuscritos, como também são importantes estratégias para educar os “rudes” e os letrados que almejam a erudição. Ressalta ainda que Palomo compreende tais técnicas de memorização e retenção das doutrinas cristãs como possibilidades de transmissão do saber e conservação da memória típicas das sociedades com culturas oralizadas.

Diante de tal afirmação, Villas Bôas propõe um questionamento pertinente: sendo os diálogos disseminados por meio de técnicas mnemônicas, não assenta a memória diante da retórica e, portanto, ao conjunto das regras transmitidas desde a Antiguidade ao século XVI? Enquanto objeto da arte da memória, ainda calcada em preceitos retóricos, é possível então conceber a inter-relação entre escrita e oralidade. No Brasil do século XVI, essa confluência foi possível mediante as adaptações das estratégias pedagógicas utilizadas pelos jesuítas cujo trabalho de catequização dos ameríndios extrapolou os registros manuscritos e abrangeu os mecanismos de leitura, audição, repetição e esteve conexo ao teatro, procissões, coreografias (VILLAS BÔAS, 2011, p.124-25).

Embora tenham sido elaborados a fim de atrair os curumins, os recursos mnemotécnicos estendiam-se também aos mais velhos. Frente às dificuldades de serem instruídos nas primeiras letras, eles entendiam dos conteúdos da memória, embora não da maneira com a qual naquele momento apresentavam-se. Ainda que desacreditados da

possibilidade de conversão desses homens e mulheres, os padres insistiam em doutriná-los, pois sabiam dos impedimentos que eles poderiam causar, e como já foi explicitado em momento anterior, causaram. Conforme relatam os padres em carta quadrimestral enviada ao padre Inácio de Loyola:

Uma hora antes do sol se toca outra vez a campainha para que venham as velhas e velhos que em extremo são preguiçosos, aos quaes torna outra vez a ensinar a doutrina. A estes trabalha o Irmão pólos ter mais benévolos, porque as aldeias regem-se cá pelas velhas feiticeiras e com ellas se toma o conselho da guerra, e si ellas quizessem persuadir ao mais a que viessem á doutrina sem duvida que se fizera mais proveito e hovera mais numero de Indios; mas é tudo pelo contrário, que totalmente estrovam a que não ouçam a doutrina e sigam nossos costumes, e por isso se tem cá por averiguado que trabalhar com ellas é quase em vão²⁸.

Aos ensinamentos do velho foi utilizada essencialmente a “memória do dito”. Os preceitos da doutrina cristã, transmitidos por meio da narrativa era a estratégia que melhor atendia à conversão dos velhos (DAHER, 1998, p.103-4). Ao adaptar os conteúdos cristãos aos conhecimentos da cultura tupi, os jesuítas manipulavam a memória coletiva desses grupos, notadamente quando conseguiam convencer os anciãos, ou seja, os guardiões da memória coletiva, das suas verdades eurocêntricas.

Diante dessa realidade, a memória coletiva parece, não sem conflitos, ordenar-se com a escrita. Vai confirmando uma tradição mnemônica cristã centrada na arte da memória enquanto elemento norteador das crenças e tradições católicas. Realidade que exige ser analisada dentro de uma totalidade, isto implica aspectos não somente sociais e religiosos, mas também econômicos e políticos.

A arte da memória e a escrita no contexto indígena: aproximações

O pensamento formulado pelo cristianismo do Século XVI remete aos postulados dos escolásticos. Dentre muitos, merecido destaque é dado às contribuições dos eruditos dominicanos Alberto Magno e Tomás de Aquino os quais fizeram uso do pensamento aristotélico e agostiniano para preservar e defender a Igreja. Esses escolásticos esforçaram-se em incluir a ética aristotélica ao sistema de virtudes e vícios já existentes no catolicismo (YATES, 2007, p.103-4).

Parte dos estudos sobre a arte da memória provém do pensamento formulado por Alberto Magno e Tomás de Aquino os quais defenderam firmemente a memória artificial²⁹. Segundo Yates quando estes escolásticos consideraram a memória artificial, fundada na “Prudência”, referenciavam-na às “mnemotécnicas”. Eles estavam falando, dentre outras coisas, acerca de imagens de virtudes e vícios impressas na memória “tornadas vívidas e impressionantes segundo as regras clássicas, como ‘signos mnemônicos’ para ajudar-nos a alcançar o Céu e o inferno.” (YATES, 2007, p.85),

Os sistemas de memorização propostos pela arte da memória e adaptados à realidade da colônia, nos lembra Ana Luiza Smolka (2000, p.181), são utilizados para lembrar o céu e o inferno e, a partir desses lugares, emergem as ideias de purgatório, a liturgia, o memorial dos mortos. Elementos que se distanciavam da tradição indígena e que passam a comparecer em seu cotidiano, mas, sobretudo, em suas memórias sobre a forma de culpa e arrependimento.

A arte que tem por alicerce a instituição de lugares e imagens ordenadas na imaginação através da oralização e memorização, e que tem por “vantagem permitir que palavras e coisas venham à mente de forma rápida e precisa” (MARCIANO apud YATES, 2007, p.75) prossegue, nessa época, ao lado das práticas da escrita em grande ebulição. Os diálogos catequéticos, as leituras de textos sagrados, regras e memoriais, constituem elementos sustentadores dos modos de lembrar e pensar dos colonizados e colonizadores e vão, neste tempo e espaço, compondo uma memória de caráter religioso e instrucional (SMOLKA, 2000, p.181).

Ante as discussões aqui alçadas, nos convencemos de que discorrer sobre memória indígena implica abordar a relação dos índios com os elementos da natureza, com o grupo e, com o outro, ou seja, com o colonizador. É possível, dentro de uma vertente que toma como ponto de partida a religião, analisar distintos aspectos da memória a qual, compreendida como a “propriedade de conservar certas informações” (LE GOFF, 2012, p.413) seja pela tradição oral, seja pela escrita, ou diante de uma condição simultânea oral/escrita, como no contexto do Brasil no século XVI, revela-se também como legitimadora de poder.

Oratória, retórica, escrita, história. Distintos são os modos de trabalhar a memória: Como técnica que se expande ao longo do tempo; como forma de controle; o confisco e as transformações da memória coletiva; bem como o seu desaparecimento e esquecimento (SMOLKA, 2000, p.170).

Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória (LE GOFF, 2012, p.408).

A implantação do projeto cristão português no Brasil colonial, com todas as políticas de dominação, conforme podemos observar, não correspondeu ao completo aniquilamento das estruturas sociais e religiosas que aqui já existiam, muito embora tenha ocasionado um complexo desajustamento do modo de vida dos nativos.

Entretanto, mesmo diante do lugar de “dominador” é possível advertir que o pensamento cristão europeu também sofreu mudanças e adaptações. Não há como negar os processos de aculturação vivenciados por ambos os grupos. Diante disso, é possível questionar quais as estratégias e adaptações feitas pelos jesuítas para imprimir nas crianças indígenas a memória cristã europeia.

Considerações Finais

Nas terras brasílicas, o processo de colonização ocorria conjuntamente com a cristianização dos povos indígenas. O interesse da Coroa Portuguesa era impor uma nova realidade à luz das necessidades mercantis vigentes. Para tanto, era necessária uma nova organização social na qual fosse possível inserir a visão de mundo cristão para civilizar e cristianizar os povos da terra. Nesse contexto, coube à Companhia de Jesus, prevalentemente, a missão de fazer com que os nativos fossem inseridos no sistema colonial, fazendo-os conhecer a “verdade da salvação”, por meio da pregação da palavra de Deus.

Apesar de os jesuítas afirmarem que as comunidades ameríndias não possuíam memória, as próprias cartas dos padres testemunham o inverso. Os nativos não puderam registrá-la porque não tinham o conhecimento da escrita. Tudo se passava no grupo, nos

ensinamentos transmitidos oralmente de pai para filho, de ancião para jovem, de pajé para comunidade. Ao relatarem o dia-a-dia dos povos indígenas, suas guerras e conflitos, festas e ritos, nada mais faziam do que registrar, em forma de escrita, o que estava impresso em sua cultura, suas vivências, sua memória. Os costumes amplamente rejeitados pelo europeu, entendidos como “pecado mortal” eram reflexos de uma memória coletiva construída muito antes de sua chegada. A falta da escrita não implica a falta de uma memória. No contexto colonial brasileiro, tal escrita contribuiu com o esquecimento, com a transposição de uma cultura letrada para uma memória coletiva, de povos que desconheciam o seu poder. Os europeus imprimiram na alma indígena, e no papel, uma memória cristã onde a aparente “inocência” cedeu lugar à consciência do homem pecador.

Os relatos das cartas inacianas explicitam que, apesar de estarem abertos a se tornarem cristãos, os ameríndios tinham a convicção de que poderiam associar os rudimentos da fé à sua cultura, fortemente influenciada pelos pajés e anciãos que tentavam, com muita resistência e luta, manter a memória do seu povo. A confiança nos anciãos provém de uma aprendizagem que não necessitou de rudimentos escolares, foi aprendida com a convivência no grupo, o fato de retornarem às suas práticas pressupõem a necessidade de manter a sua memória impressa na alma.

O projeto colonizador português esteve intrinsecamente associado ao “apagamento” e, na impossibilidade disto, na manipulação e ou adaptação da memória indígena a qual os jesuítas insistiam em negar e, no entanto, implicitamente, permanecia presente em suas cartas. Entretanto, é importante considerarmos que os ensinamentos dos padres eram abalizados por um trabalho de memória, tanto para fazê-los lembrar dos ensinamentos cristãos, por meio de métodos mnemônicos, quanto para também conduzi-los, para não dizer “forçá-los”, ao esquecimento das suas memórias pelos diferentes usos do poder.

Referências

- BORDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CARTAS JESUÍTICAS I. **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- CARTAS JESUÍTICAS II. **Cartas Avulsas, 1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- CARTAS JESUÍTICAS III. **Informações, fragmentos históricos e sermões / José de Anchieta**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 1988.
- DAHER, Andréa. **Escrita e Conversão**. A gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*, mai/jun/jul/ago, 1998, nº18. Disponível em: http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/rbde08/rbde08_05_andrea_daher.pdf. Acesso em: 15 de Jul. de 2013.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Em memória de São Tomé**: pegadas e promessas a serviço da conversão do gentio (séculos XVI e XVII). *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. 36, n. 1, p. 67-86, jan./jun. 2010.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães, **Tratado da Terra do Brasil**: História da Província de Santa Cruz. Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, 2004, Tomo I.

_____. **Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manoel da Nóbrega (opera omnia)**. Introd. e notas de Serafim Leite. Coimbra. Universidade de Coimbra. 1955.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 6ª Ed. Campinas, SP: Unicamp, 2012.

MATTOS, Luiz Alves de. **Primórdios da Educação no Brasil**. O período Heróico. (1549-1570). Rio de Janeiro: Aurora, 1958.

MONTEIRO, John Manuel. As Populações Indígenas do Litoral Brasileiro no Século XVI: Transformação e Resistência. In: **Brasil nas vésperas do Mundo Moderno**. Portugal: Comissão Organizadora para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1992.

MONTESPERELLI, Paolo. **Sociologia de La Memoria**. 1ed. Buenos Aires: Nueva Vision, 2004.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese**. São Paulo: Cortez, 1982.

PUNTONI, Pedro. **Tupi e Tapuias**: contribuição a etno-história dos povos indígenas no Brasil. XVIII Encontro Nacional da ANPOCS. Caxambu, MG. Out/1993. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?> Acesso em: 19 de Jul. de 2013.

SILVA, Ana Paula da. e FREIRE, José R. Bessa. **Memória Oral e patrimônio indígena no Brasil nas crônicas do século XVI**. Trabalho apresentado no XXV Simpósio Nacional de História. 13-17 de Julho de 2009. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/?p=15042>. Acesso em: 20 de Mai. de 2013.

SMOLKA, Ana Luiza Bustamante. **A memória em questão**: uma perspectiva histórico-cultural. Educação & Sociedade, ano XXI, nº 71, Julho/00. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v21n71/a08v2171.pdf>. Acesso em: 05 de Fev. de 2013.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e Escravidão**: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

VILLAS BÔAS, Luciana. Arte da memória e escrita dos primeiros jesuítas no Brasil. **Estudios Portugueses y Brasileños**, v. 11, 2011.

YATES, Frances Amelia. **A arte da Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

Notas

* Professora do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. Doutora em Educação pela UFBA e Pós-Doutora em Educação pela UNICAMP. É pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudos e Pesquisas História, Educação e Sociedade no Brasil – HISTEDBR e ao Museu Pedagógico, no qual coordena o Grupo de Pesquisa Fundamentos em Memória, Religião, Imagem e Educação. É autora de publicações na área de História da Arte e História da Educação, com ênfase em barroco e Brasil Colonial. E-mail: apcasimiro@oi.com.br

** Pedagoga e Historiadora pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB; Doutoranda em Memória: Linguagem e Sociedade pela UESB. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB. Membro do Grupo de Pesquisa Fundamentos em Memória, Religião, Imagem e Educação -Museu Pedagógico- UESB, coordenado pela Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro. E-mail: mila-ped@hotmail.com

*** Historiadora pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB; Mestranda em Memória, Linguagem e Sociedade, pela UESB; Professora do Instituto de Ciências e Tecnologia da Bahia – IFBA.

Membro do Grupo de Pesquisa Fundamentos em Memória, Religião, Imagem e Educação - Museu Pedagógico-UESB. E-mail: cleidinha.prof@yahoo.com.br

**** Pedagoga pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB; Doutoranda em Memória: Linguagem e Sociedade pela UESB. Bolsista pela Capes. Membro do Grupo de Pesquisa Fundamentos em Memória, Religião, Imagem e Educação -Museu Pedagógico-UESB. E-mail: lucianacanario@gmail.com

¹Atribui-se a invenção da “arte da memória” ao poeta Simônides de Céos (556-468 a.C.). Cícero, no *De oratore* relata tal invenção: Em um banquete oferecido por Scopas, nobre homem da Tessália, Simônides cantou um poema em homenagem ao anfitrião, entretanto, em uma das passagens do poema remeteu louvores a Castor e Pólux. Aborrecido, Scopas disse ao poeta que pagaria somente a metade do preço acordado e que a diferença fosse cobrada dos deuses gêmeos. Pouco tempo depois, vieram comunicá-lo que dois jovens o chamavam do lado de fora. Embora tenha ido ao encontro dos jovens, não encontrou ninguém. No tempo em que esteve fora, o teto do salão desabou matando Scopas e todos os demais convidados que ficaram tão deformados a ponto de não ser possível o reconhecimento por parte de seus parentes. Simônides, contudo, lembrava-se do lugar de cada um deles à mesa e pode então indicá-los aos seus respectivos parentes. A arte clássica da memória fundamenta-se na retórica, enquanto técnica que permitia ao orador aperfeiçoar a sua memória permitindo-lhe proferir longos discursos de cor. Foi como parte da retórica que a arte da memória percorreu pela tradição europeia. Cf. YATES, 2007, p.17-18. O trabalho da Companhia de Jesus sofreu influências da arte da memória.

²Nas cartas inicianas é possível notar referências comuns à de Gândavo. Anchieta, em carta escrita em 1554 escreve: “porquanto êstes [índios] a nenhuma lei, a nenhuma autoridade se submete, nem ao império de ninguém obedecem”. In: **Cartas Jesuíticas III**. Informações, fragmentos históricos e sermões / José de Anchieta. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 1988. p.51; Nóbrega também faz menção sobre o assunto no diálogo sobre a conversão do Gentio onde relata: “Se tiverem rei, poderão se converter, ou se adorarão alguma cousa; mas como não sabem, que cousa é crer, e nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois Ella se funda em fazer crer, e adorar a um só Deus, e a este só servir, e como este gentio não adora a cousa alguma, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada”. In: **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega**, 1988. p.229.

³Segundo Leite a narração do Dilúvio aparece de distintas formas na Etnologia indígena brasileira: “Há pelo menos cinco: a dos Tupis, a dos Caxinuas, a dos Padauris, a dos Bororós e a dos Pamarís”. Junto a esta tradição associa-se a lenda de Zumé (Thomé): “Nóbrega assinala essa crença, o que levou erradamente alguns a supor que foram os Padres os autores da lenda. Está provado que a tradição de Zumé é anterior à chegada dos jesuítas”. Cf. LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, 2004, p.231. Tomo II.

⁴NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra. Salvador, 10 de Agosto de 1549. [Grifo nosso]. **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega**, 1988.

⁵NÓBREGA, Manoel da. Informações da Terra do Brasil. 1549.[Grifo nosso]. **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega**, 1988.

⁶RODRIGUES, Vicente. Cópia de uma carta de Vicente Rodrigues, que está no Brasil na Cidade de S. Salvador aos 17 de Setembro de 1552. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

⁷ANCHIETA, José de. Informações do Brasil e de suas capitânias- 1584. Dos costumes dos Brasis. **Cartas Jesuíticas III**. Informações, fragmentos históricos e sermões / José de Anchieta. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 1988. [Grifo nosso]

⁸NÓBREGA, Manoel da. Informação das Terras do Brasil. **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega**, 1988.

⁹NÓBREGA, Manoel da. Informações das Terras do Brasil, s/d. In: **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega**, 1988. A santidade descrita na carta é aqui analisada enquanto ritual. No entanto, Ronaldo Vainfas (1995) apresenta um estudo dessa santidade enquanto ritual e, posteriormente, enquanto movimento. Sobre tal abordagem Cf. VAINFAS, Ronaldo. Santidades Ameríndias. In: **A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 41-69.

¹⁰Quadrimestral de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignacio.

¹¹Ao escrever a carta, Nóbrega ainda não tinha conhecimento da morte de Inácio de Loyola em julho de 1556.

¹²Os europeus utilizavam a designação “Principal” aos referirem-se a três níveis de liderança política: aos chefes das malocas, das aldeias e a liderança a nível supra-aldeia. A maior fonte de autoridade desses chefes consistia na habilidade de mobilizar guerreiros. Contudo, outros atributos lhe eram reconhecidos a exemplo da habilidade oratória que o designava um grande líder indígena. Cf. MONTEIRO, John M. As Populações indígenas do Litoral Brasileiro no Século XVI: Transformação e Resistência. In: **Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno**. Portugal: Comissão Organizadora para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. 1992.p.127.

¹³Sobre políticas de castigos e coerção aos índios quanto às práticas antropofágicas e exercício da guerra é possível também conferir as cartas do Pe. Antonio Pires, de 19 de Julho de 1558 (p.224-228) e carta dos padres de 12 de setembro de 1558 (p.229-232). In: **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

¹⁴Carta do Pe. Balthazar Fernandes, do Brasil, da Capitania de S. Vicente de Piratininga aos 5 de Dezembro de 1567. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas,1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

¹⁵Grifo nosso

¹⁶NAVARRO, João de Azpilcueta. Extracto de uma carta do Padre João de Azpilcueta Navarro da India do Brasil a 28 de Março de 1550. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

¹⁷ANCHIETA, José de. **Quadrimestre** de Setembro até o fim de Dezembro de 1556, de Piratininga, Abril de 1557. **Cartas Jesuíticas III**. Informações, fragmentos históricos e sermões / José de Anchieta. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 1988.

¹⁸NOBREGA, Manoel da. Plano Civilizador. Carta do Padre Manoel da Nóbrega ao Padre Miguel Torres, Lisboa (1558). **Cartas do Brasil e mais escritos (opera omnia)**. Introd. e notas de Serafim Leite. Coimbra. Universidade de Coimbra. 1955.

¹⁹No contexto em que aborda a “Legitimação da Memória”, Montesperelli, considera memória coletiva segundo o pensamento de Ernest Renan (1882/1993) sobre o qual afirma que: Para Renan, “a memória coletiva, entendida como a consciência da tradição histórica compartilhada numa comunidade e como vontade de continuar essa herança, é um recurso indispensável para que exista uma nação. Nesse sentido, esta é, em primeiro lugar, “uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento dos sacrifícios realizados e aquilo que todavia se está disposto a realizar. “Pressupõe um passado, mas se resume no presente através de um fato tangível: o consenso, o desejo claramente expresso de continuar vivendo juntos” Cf. MONTESPERELLI, Paolo. **Sociologia de La Memoria**. 1ed. Buenos Aires: Nueva Vision, 2004.p.29. Tradução nossa.

²⁰Carta do Padre João de Azpilcueta Navarro escrita de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

²¹NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro seu mestre em Coimbra, Salvador, 10 de Agosto de 1549. **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega**, 1988.

²²Sobre tal aspecto o trabalho dos inacianos foi primordial. Ao que afirma Leite (2004) a ação missionária dos jesuítas tinha um “fim prático”, nisto consistia: “luta contra antropofagia, luta contra a superstição, luta contra a mancebia e todos os abusos. Fomentava-se a união do povo e das famílias, aprimorava-se o culto, ensinavam-se cânticos, organizavam-se associações. O jesuíta servia-se de métodos diretos; aprendiam a língua brasílica e sistematizavam-na em moldes científicos; ensinava a indústria os primeiros passos, em especial à agrícola e pastoril; utilizavam os recursos da terra, aclimatando plantas de outros continentes; e faziam de tudo isto elemento ou pretexto para a catequese. Cf. S. LEITE. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, 2004, Tomo I, p.108. Neste sentido, o trabalho representou um importante instrumento para inserir o indígena à sociedade mercantilista, impondo-lhes aos padrões de civilidade conhecidos pelos europeus.

²³Incluimos “Igreja Católica Apostólica Romana” a fim de melhor sistematização do pensamento, posto que Bourdieu considera em sua afirmação qualquer religião de pretensão universal.

²⁴Utilizado como estratégia de comunicação e propagação da fé, o tupi não foi estudado pelos jesuítas de maneira imparcial. A sua sistematização objetivava um fim utilitário. Os jesuítas utilizaram ritos, mitos, referências e nomes próprios desta língua nativa a fim de alcançarem seus objetivos. Ao passo que aprofundavam seus conhecimentos na língua tupi, aproximavam da cultura e cosmologia destes povos, mas, contudo, passaram a “desprezar as demais línguas, tal como faziam os portugueses e os próprios tupis”. “Distante dos propósitos da catequese e da colonização, as outras línguas nativas foram abarcadas num todo Genérico”, a que, tal qual os tupi, os jesuítas também imprimiram a nomenclatura “tapuia” que quer dizer, “aqueles que falam a língua travada”: a barbaria. Sobre tal assunto, Cf. PUNTONI, Pedro. **Tupi e Tapuias: contribuição a etno-história dos povos indígenas no Brasil**. XVIII Encontro Nacional da ANPOCS. Caxambu, MG. Out/1993. Disponível em: www.anpocs.org/portal/index.php? Acesso em Julho de 2013. p.01-22.

²⁵A *Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil* foi escrita por José de Anchieta. Embora tenha sido impressa somente em 1595, nos relatos dos padres é possível evidenciar a sua utilização desde os anos 60. “Logo que o padre [Luiz da Grã] aqui chegou, ordenou que em casa se lesse a arte da língua brasilica que compoz o irmão Joseph”. Escreve o padre João de Melo na carta que envia do Collegio da Bahia em Setembro de 1560. Sobre o mesmo assunto o Pe. Rui Pereira, também da Bahia e no mesmo ano, escreve: “[...] ordenou em casa que houvesse cada dia uma hora de lição da lingua brasilica, que cá chamamos grego”. In: **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p. 279 e 296. [Grifo nosso]

²⁶Cícero em seu *De Oratore*, discute a memória como uma das cinco partes da retórica e introduz uma breve descrição do sistema mnemônico de lugares e imagens (*loci e imagines*). Ao seu lado, duas outras descrições da mnemônica clássica chegaram a nós, ambas em tratados de retórica em que a memória é tratada como parte deste. A primeira encontra-se no anônimo *Ad C. Herennium libri IV (86 e 82 a.C)*, a outra está na obra *Institutio oratória*, de Quintiliano. (YATES, 2007, p.18); O desconhecido professor do *Ad Herennium* considera as cinco partes da retórica: *inventio, dispositio, elocutio, memoria e pronuntiatio*. Cf. YATES, 2007, op. cit., p.21. A arte clássica da memória fundamenta-se na retórica, enquanto técnica que permitia ao orador aperfeiçoar a sua memória permitindo-lhe proferir longos discursos de cor. Foi como parte da retórica que a arte da memória percorreu pela tradição europeia. Cf. YATES, 2007, p.18.

²⁷BLASQUEZ. Antonio. Cópia de uma do Padre Antonio Blasquez que escreveu da Bahia do Salvador a 10 de setembro de 1559 para o Padre Geral. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

²⁸Quadrimestre de Setembro de 1556 a Janeiro, do Brasil, da Bahia do Salvador, para o nosso padre Ignácio. Cartas dos Padres da Companhia de Jesus sobre o Brasil... cit. incompleta. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568/Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

²⁹Há dois tipos de memória [...] uma natural e outra artificial. A natural é aquela inserida em nossas mentes, que nasce ao mesmo tempo em que o pensamento. A memória artificial é aquela reforçada e consolidada pelo treinamento. Uma boa memória natural pode ser aprimorada por essa disciplina, e pessoas menos dotadas podem ter memórias fracas melhoradas por tal arte. CAPELLA apud YATES, 2007, p.74.