

ENTRE O FALAR E O ESCREVER: A MEMÓRIA AMERÍNDIA NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULO XVI)

Camila Nunes Duarte Silveira¹
Maria Cleidiana Oliveira de Almeida²
Gilneide Oliveira Padre³
Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro⁴

RESUMO:

A fim de melhor estabelecer uma relação entre a memória coletiva das comunidades ameríndias da América Portuguesa no século XVI, essencialmente oralizadas, e a memória dos europeus os quais possuíam o domínio da memória escrita, esta pesquisa, de natureza histórico-documental, buscou analisar as concepções de Memória presentes no contexto Colonial do Século XVI e a forma pela qual a Companhia de Jesus delas fez uso para manter seu projeto colonizador. Para tanto, a base teórica que contribuiu com a compreensão desses conceitos advém dos estudos sobre a memória desenvolvidos por Jacques Le Goff (2012); e das cartas jesuíticas, documentos de importante valor os quais, transmitem informações sobre a memória histórica dos ameríndios. Como método de abordagem, utilizamos as categorias dialéticas, uma vez que, ao analisar o contexto colonial da América Portuguesa no período em questão, é imprescindível considerar as relações das partes com a totalidade. Os estudos apontaram que a Memória, enquanto propriedade de conservar certas informações, é legitimadora de poder e, no contexto colonial da América Portuguesa, revelou-se como instrumento de imposição de uma cultura letrada em detrimento da cultura predominantemente oralizada, vivenciada pelos nativos.

Palavras-chave: Memória , Grupos Indígenas, Companhia de Jesus, Oralidade, Escrita.

INTRODUÇÃO

Iniciamos esta discussão afirmando, conforme Le Goff, que “o conceito de memória é crucial” (LE GOFF, 2012, p. 405) e vamos adiante: o conceito e a vivência de memória são cruciais não só para as sociedades que dominam a escrita, mas, sobretudo, para as sociedades ágrafas. Diferentemente dos filósofos e retóricos do Velho Mundo, os quais, há muito, vinham desenvolvendo conceitos sobre a memória e suas diferentes técnicas (a *ars memoriae*), os indígenas da América Portuguesa, nos primórdios da colonização das terras brasileiras, não construíram um conceito de memória para si. A memória concentrava-se no viver e no fazer do homem indígena, vinculava-se à sobrevivência do grupo e tinha por

¹ Doutora pelo curso de Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB, camila.silveira@ifbaiano.edu.br

² Doutora pelo curso de Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB, cleidinha.prof@yahoo.com.br

³ Doutora pelo curso de Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB, gilneide.padre@hotmail.com

⁴ Doutora pelo curso de Educação da Universidade Federal da Bahia-UFBA, anapalmira32@gmail.com

finalidade rememorar o passado, uni-lo ao presente como forma de resistir à condição humana de finitude.

A fim de melhor estabelecer uma relação entre a memória coletiva das comunidades ameríndias, essencialmente oralizadas, e a memória dos europeus que possuíam o domínio da memória escrita, esta pesquisa, de natureza histórico-documental, buscou analisar as concepções de "memória" presentes no contexto Colonial do Século XVI - oral e escrita -, e a forma pela qual a Companhia de Jesus delas fez uso para manter seu projeto colonizador.

A memória sobre a qual discorremos encontra-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 (oralizadas) 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.

Segundo Le Goff (2012), 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, i.e, dos mitos de origem. Argumenta, ainda, que nessas sociedades sem escrita há especialistas da memória, ou seja, historiadores, guardiães dos códices reais, os quais são, simultaneamente, os depositários da história “objetiva” e “ideológica”⁵. Os chefes de famílias, sacerdotes e anciãos também participam do importante papel de guardarem a memória do grupo e manter a coesão do mesmo.

Tomemos tais afirmações para justificarmos a realidade com a qual se deparavam os indígenas e europeus na América Portuguesa do século XVI. As comunidades ameríndias reconheciam nos seus líderes indígenas, quase sempre representados por anciãos, presentes na literatura jesuítica como Pajés, Feiticeiros, Caraíbas 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.

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

⁵ Le Goff baseou-se nos estudos do antropólogo britânico Siegfried Frederick Nadel, quando, ao estudar os nupes da Nigéria, atribui uma distinção entre dois tipos de história: a que estabelece-se 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’”. Cf: LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 6ª Ed. Campinas, SP: Unicamp, 2012.

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 tradições civilizatórias europeias. Assim sendo, a principal frente de ação adotada pelos jesuítas foi, segundo Monteiro (1992), a luta contra esses líderes isto porque eles “apresentavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas” (MONTEIRO, 1992,p.134).

METODOLOGIA

Essa pesquisa qualitativa, de cunho exploratório e documental, é fruto de discussões realizadas no Grupo de Pesquisa “Fundamentos em Educação, Memória, Imagem e religião”, vinculado ao Museu Pedagógico da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e compõe parte da dissertação de mestrado intitulada “A Ação Pedagógica da Companhia de Jesus no Brasil do Século XVI e os Usos da Memória ” de autoria de Camila Nunes Duarte Silveira, defendida no Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (UESB).

Para realização desse estudo, a base teórica que contribuiu com a compreensão dos conceitos de memória advém das discussões elaboradas por Jacques Le Goff (2012), sobre o que trata da memória étnica/coletiva, memória apagada e as relações de poder nelas imbricadas; e das cartas jesuíticas, documentos de importante valor que, embora apresentem uma visão europeia, transmitem informações sobre a memória histórica dos ameríndios. Além destes importantes escritos, não desfavorecemos outras imagens, as quais contribuíram para um melhor esclarecimento sobre a temática. Como método de abordagem, utilizamos as categorias dialéticas, uma vez que, ao analisar o contexto colonial da América Portuguesa no período em questão, é imprescindível considerar as relações das partes com a totalidade.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

1.0 *Modus de vida indígena*

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

(83) 3322.3222

contato@conedu.com.br

www.conedu.com.br

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)⁶.

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 nativos eram adeptos a um ritmo de produção e de trabalho que nada mais propendia do que atender às necessidades vitais, imediatas. “Entre eles, os que são amigos vivem em grande concórdia e amor, observando bem aquilo 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)⁷ 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 depararam-se e, para resolvê-lo, deveria compreender o *modus* de vida indígena a fim de modificá-lo. Com estratégias colonizadoras inicialmente voltadas para a evangelização dos nativos, torná-los monoteístas era uma tarefa substancial⁸.

O plano civilizador português dependeria 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 por meio de um conjunto de normas e conhecimentos formulados e sistematizados

⁶ Carta do Padre João de Azpilcueta Navarro escrita de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555. In: **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1988.

⁷ NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro seu mestre em Coimbra, Salvador, 10 de Agosto de 1549. In: **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega**, 1988.

⁸ Sobre tal aspecto o trabalho dos inicianos 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. Os jesuítas serviam-se de métodos diretos; aprendiam a língua brasílica e sistematizavam-na em moldes científicos; ensinavam 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 nativo à sociedade mercantilista, impondo-lhes aos padrões de civilidade conhecidos pelos europeus.

por especialistas pertencentes a uma instituição, neste contexto, a Igreja Católica Apostólica Romana.

2.0 Memória Indígena: lembranças e esquecimentos

Os primeiros padres da Companhia de Jesus que chegaram à América Portuguesa em 1549 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, influenciados pela cultura europeia, 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.

Os jesuítas tiveram um importante papel no projeto colonizador da América uma vez que, através da catequização e da 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, mormente, 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, quem 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 padres⁹, 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 à da civilização europeia” (MONTEIRO, 1992,p.21), 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 diluviana¹⁰:

[...] Sabem do dilúvio de Noé, bem *que não conforme a verdadeira historia*¹¹; pois dizem que todos morreram, excepto uma velha que escapou em uma arvore (NOBREGA, 1988, p.91)¹².

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

*Têm memoria do dilúvio, porém falsamente*¹³, porque dizem que cobrindo-se a terra d'água, uma mulher com seu marido subiram em um pinheiro e, depois de

⁹ Nas cartas inicianas é possível notar referências comuns a de Gândavo. Anchieta, em carta escrita em 1554 escreve: “porquanto estes [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.

¹⁰ Segundo Leite a narração do Dilúvio aparece de distintas formas na Etnologia indígena brasileira: “Há pelo menos cinco: a dos Tupis, a dos Caxinuás, a dos Padauris, a dos Bororós e a dos Pamaris”. 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.

¹¹ Grifo nosso.

¹² NÓBREGA, Manoel da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra. Salvador, 10 de Agosto de 1549. Cf. **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega**, 1988.

mingoadas as águas, se desceram, e destes procederam todos os homens e mulheres (NÓBREGA, 1988, p.100-01).

Nóbrega reconhece a presença da memória nas comunidades indígenas, “Sabem do dilúvio” e “têm memória do dilúvio” expressam que os indígenas apropriaram e repassaram o mito entre as gerações. Segundo Le Goff (2012), 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 encarnação 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 (RODRIGUES, 1988,p.160)¹⁴.

Em 1584, Anchieta também descreveu o conhecimento do mito por parte dos indígenas e atribuiu 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)¹⁵.

Diante deste relato, é imprescindível retomarmos a afirmação de Le Goff (2012) 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 utilizava-se de processos mnemotécnicos e, por isso, funcionam segundo uma “reconstrução

¹³ Grifo nosso.

¹⁴ RODRIGUES, Vicente. Cópia de uma carta de Vicente Rodrigues, que está no Brasil na Cidade de S. Salvador aos 17 de Setembro de 1552. In: **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas.

¹⁵ ANCHIETA, José de. Informações do Brasil e de suas capitanias- 1584. Dos costumes dos Brasis. In: **Cartas Jesuíticas III**. Informações, fragmentos históricos e sermões / José de Anchieta. [Grifo nosso]

generativa” e não conforme processos mecânicos de memorização. Os “homens-memória” personificados nas figuras dos pajés/caraíbas 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 a vitalidade da memória entre os povos sem escrita (Le GOFF,2012).

A psicóloga Josaida Gondar, afirma que “Nas sociedades de memória oral, onde o privilégio é concedido à dimensão narrativa, as lembranças são em geral reconstruídas por aquele que narra, não sendo apreciada a memorização mecânica” (GONDAR, 2008, p. 02). Diferentemente dos povos que escreviam, cujas práticas de memorização e conservação eram fundamentadas na reprodução mnemônica de palavra por palavra, para os povos sem escrita, a prática da boa memória consistia na liberdade de criar, isto é, de rememorar os fatos de maneira livre, com toques criativos do narrador, sem perder, no entanto, a essência e a finalidade da transmissão do acontecimento que estivesse sendo lembrado. Isso não significa afirmar que a conservação da memória pelos europeus não poderia, também, ser feita por um ato criador narrativo. O que ocorre é que, para os indígenas, a memorização ocorria de maneira “mais livre”, visto que, diferentemente do colonizador, a conservação da memória dava-se apenas pela oralidade, enquanto que, para os habitantes do Velho Mundo, ela poderia ocorrer tanto pela escrita quanto pela oralidade, razão que nos leva a pensar que tratavam de conservá-la/transmiti-la com maior rigor da palavra.

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, 200). 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 pela 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 (1986) 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 índios por razões estritamente religiosas, a exemplo do que ocorreu no México e no Peru, os portugueses também não pouparam os povos indígenas das terras brasileiras dos massacres e imposições culturais, porém de maneira mais “velada”. A diferença entre lusitanos e espanhóis estava no fato destes primeiros não utilizarem da palavra idolatria para referirem-se à religião indígena, pois negavam a existência de uma religião entre os tupi, sobretudo porque, contrariamente ao que ocorreu no México e 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). “Os ritos que achavam, atribuíam-nos à feitiçaria e bruxedo”, afirma Serafim Leite (LEITE, 2004, p.230)¹⁶.

Por esta razão foi corrente 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, sómente aos trovões chama Tupane, 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 Pae Tupane (NOBREGA, 1988, p.99)¹⁷.

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 epistolares, 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

¹⁶ Tomo I.

¹⁷ NÓBREGA, Manoel da. Informação das Terras do Brasil. In: **Cartas do Brasil, 1549-1570/Manoel da Nóbrega.**

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 recebel-os 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 comeres e promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêm 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)¹⁸.

A carta é repleta de características eurocêntricas, dentre elas, ao chamar o profeta indígena de feiticeiro, por exemplo, Nóbrega não só rejeita as características de 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.

A conservação da memória grupal, transmitida de uma geração para a outra por meio das tradições, é fator preponderante para a organização e sobrevivência do grupo. Independente das diferenças que se apresentam entre eles, é o exercício da memória, mediante o recurso da linguagem, que assegurará o desenvolvimento grupal. Sobre a importância da memória para os grupos humanos, Leroi-Gourhan afirma: “podem-se discutir as identidades e as diferenças, mas o grupo apenas sobrevive através do exercício de uma verdadeira memória na qual se inscrevem os comportamentos [...]” (LEROI-GOURHAN, 2002, p. 13). Pelo que vemos o exercício da memória não é apenas um mecanismo de transmissão das tradições, ela é condição indispensável e fundamental para a sobrevivência da comunidade. E a linguagem, no caso dos ameríndios, a oralidade, era o recurso pelo qual essa memória era transmitida e fixada.

¹⁸NÓBREGA, Manoel da. Informações das Terras do Brasil, s/d. Cf. **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 conferir: VAINFAS, Ronaldo, 1995.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ante as discussões aqui alçadas, nos convencemos de que discorrer sobre memória indígena implica abordar a relação dos indígenas 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” 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, “Ao poder pela memória corresponde a destruição da memória.”, afirmou Le Goff (LE GOFF, 2012, p.413).

Nos inúmeros 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 dos 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.

Distintos são os modos de trabalhar a memória: Como técnica que expande-se ao longo do tempo; como forma de controle; o confisco e as transformações da memória coletiva; bem como o seu desaparecimento e esquecimento. A implantação do projeto católico português no Brasil colonial, com todas as políticas de dominação, 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 nos indígenas a memória cristã europeia. A resposta a tal pergunta está impressa nos próprios documentos produzidos pelos padres, e pela importância que se apresenta merece ser tratada em uma discussão à parte.

REFERÊNCIAS

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.

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.

GONDAR, Jô. Memória individual, memória coletiva, memória social. **Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas**, ano 08, n. 13, 2008.

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

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, 2004, p.231. Tomo II.

LEROI-GOURHAN, L. A. **O gesto e palavra**. Memória e ritmos. Tradução Emanuel Godinho. Lisboa, Portugal: Ed. 70, 2002. v. 2.

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

MONTEIRO, John M. As Populações Indígenas do Litoral Brasileiro no Século XVI: Transformação e Resistência. Páginas 121 a 212. In: **Brasil nas vésperas do Mundo Moderno**. Portugal: Comissão Organizadora para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1992.

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> . p.03. Acesso em Maio de 2013.

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