

O LUGAR DA CULTURA NA FORMATÇÃO DO POVO BRASILEIRO

¹Orlando Dias Vieira Filho

²Ivone Maria Xavier de Amorim
Almeida

RESUMO

Este artigo objetiva evidenciar a utilização do recurso da catequese teatral jesuítica e do cunhadismo no processo inicial de colonização como estratégia para apropriação por parte da coroa lusitana das riquezas do Brasil, e, por extensão do território do Grão-Pará, bem como os seus desdobramentos na conformação de uma nova sociedade ultramarina, cujos valores culturais são herdados e ressignificados pelas populações descendentes, exemplificados pela cultura popular no Estado do Pará por meio do seu teatro dos pássaros. As reflexões apresentadas encontram amparo nas obras de Darcy Ribeiro (1985, 1995, 2010) e em diálogos com Canclini (2005) Mignolo (2003) e Martin-Barbero (1997).

Palavras-chave: Colonização, Cunhadismo, Catequese, Teatro, Pássaro.

ABSTRACTY

This article aims to highlight the use of the resource of catechesis and the Jesuit Theatre cunhadismo initial colonization process as strategies for appropriation by the Crown of Brazil's riches, Lusitania, and by extension the territory of Grão-Pará, as well as their implications in shaping a new society, whose overseas cultural values are inherited and redefined by the descendant populations, exemplified by the popular culture in the State of Pará through his theatre of the birds. The thoughts presented are amparo in the works of Darcy Ribeiro (1985, 1995, 2010) and in dialogues with Canclini (2005) Mignolo (2003) and Martin-Barbero (1997).

Key words: Colonization. Cunhadismo. Catechesis. Theater. Bird.

1 - Mestrando em Comunicação, Linguagens e Cultura – PPGCLC/UNAMA.
2- Professora- Pesquisadora. Doutora em História Social. PPGCLC/UNAMA.
Endereço eletrônico: Ivone.xavier@unama.br

INTRODUÇÃO

Este artigo é fruto das pesquisas bibliográficas realizadas sobre teatro de pássaros em Belém do Pará para elaboração de dissertação de mestrado a ser apresentado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, da Universidade da Amazônia – Unama, cuja temática de investigação está inserida na linha de pesquisa “Comunicação, Linguagem e Arte no Contexto Social da Amazônia” do programa em questão.

O mérito deste artigo relaciona-se à abordagem sobre o teatro catequético-apostólico dos padres jesuítas no período da colonização do Brasil e na Capitania do Grão-Pará, no século XVII com o uso da arte teatral como ferramenta de aculturação dos povos indígenas, aliado a imposição de um novo padrão cultural com fins de ascendência sobre estes. Também centra olhar sobre o cunhadismo enquanto veículo de manipulação ideológica e física e, também, de dominação do corpo e da mente das populações nativas.

Tanto o teatro catequético – apostólico quanto o cunhadismo foram utilizados como meios que levaram a uma das mais agressivas ações de caráter exploratória e expropriadora contra os verdadeiros donos e ocupantes da terra ‘descoberta’ que, não obstante o enriquecimento do invasor europeu contribuiu enormemente para o longo e complexo processo de formação da sociedade brasileira e de seu matizado multicultural.

Desta forma, torna-se imprescindível o diálogo com Ribeiro (1987, 1995, 2010), Canclini (2005), Mignolo (2003), Martin-Barbero (1997) entre outros, tendo em vista a contextualização teórica e histórica como procedimento metodológico na construção dos argumentos presentes no texto.

TUDO ÍNDIO, TUDO PARENTE...

De acordo com Ribeiro (2010), o cunhadismo, ao lado de uma catequese que manteve expressiva parcela dos povos indígenas sob o poder ideológico de cunho religioso intermediado pela arte teatral, viabilizou em um primeiro momento, parte do projeto lusitano de exploração e colonização das terras brasileiras, desdobrando-se numa oportuna maneira de apoderamento da força de trabalho local por meio das mais proeminentes e interessantes formas de relação entre o povo gentílico e os outros.

O cunhadismo foi muito explorado pelo colonizador português, posto que, ao se acasalar com as mulheres das aldeias, estabeleceu-se uma ampla rede de relações, passando a contar com vários homens em seu entorno para prestar-lhes serviços. Alguns chegaram a possuir dezenas de índias como esposas e conseqüentemente, outras centenas de parentes dados às diversas ações de seu interesse mercantil e mais, como uma “prática tribal para tratar com pessoas estranhas”, posto que:

Essa consistia em dar ao estranho uma moça como esposa. No momento em que a assumisse, estabelecia de imediato, relações mais extensas com todo o povo de onde ele viera. O branco passava a ter dezenas de cunhados, de sogros, genros e parentes outros, posto a seu serviço e dele pedindo bugigangas [...] pelo cunhadismo alguns europeus chegaram a ter 50 e até 80 mulheres, através das quais se relacionava com outras tantas comunidades indígenas, postas a seu serviço (RIBEIRO, 2010, p. 66).

Assim, o lusitano invasor passou a ter a ‘colaboração’ de um expressivo número de nativos “para construir suas casas, fazer suas roças, remar seus barcos, fazer suas guerras e para produzir as mercadorias com que eles enriqueceriam” (RIBEIRO, 2010, p. 66-67). A subserviência ia ao encontro de seus propósitos de acumulação, resultantes da oportuna relação afetiva e precursora na aliciação dessa forma obreira abundante. Desse modo sobreviveram numerosos descendentes frutos da interação étnica, com relevante desdobramento no padrão racial e multicultural em formação, posto que:

Paralelamente ao processo econômico se realiza um processo biológico mais profundo, mediante o qual, simultaneamente com a redução das populações indígenas, nasce e cresce uma população nativa mestiça pela multiplicação prodigiosa de uns poucos varões europeus sobre os ventres de milhares de mulheres indígenas (RIBEIRO, 2010, p. 67).

Este autor realça ainda uma preocupação teórica ao mencionar seus estudos relativos ao processo de integração entre os “índios e as frentes econômicas”, também referenciadas àquelas constituídas por imigrantes sem distinção no período do aliciamento na época colonial, atendendo-se ao conceito por ele determinado de transfiguração étnica e baseado, como esclarece, “em observações diretas e em toda bibliografia pertinente, bem como na vasta documentação que me foi acessível” (RIBEIRO, 2010, p.28).

Esse conceito leva a compreensão de que as culturas são imperativamente transformadas no confronto de umas com as outras. Mas, suas identificações étnicas originais persistem, resistindo a toda sorte de violência. Partindo-se dele, se pode vislumbrar uma nova instância cultural, influenciando outra população, originária da fusão inter-racial nos primórdios da colonização lusitana que aos poucos vai encontrando uma identidade, mas atendendo-se a herança cultural dos seus povos formadores.

O cunhadismo, em que pese a sua práti-

ca desmotivada de interesses espúrios por parte dos índios - muito além da aquisição de ferramenta necessário à melhor consecução das atividades artesanais e artísticas com as quais ornavam e embelezavam seu mundo material e espiritual - também permitiu intensas trocas culturais com o europeu refletidas no modo de vida das sucessivas gerações locais, pois, por meio dele e “levado a extremo, se criou um gênero humano novo, que não era, nem se reconhecia e nem era visto como tal pelos índios, pelos europeus e pelos negros [...] tudo isso aurido o seu convívio compulsório com os índios de matriz tupi” (RIBEIRO, 2010, p. 109).

Embora o citado autor não faça referência especificamente à prática do cunhadismo no período da colonização e do povoamento do território do Grão-Pará partindo-se da fundação da cidade de Belém em 1616, essa recorrência torna-se provável entre os nativos e os aqui chegados, tendo em vista a presença maciça dos Tupinambás na região onde surge a cidade que mais tarde seria a sua capital. Os Tupinambás são citados por diversos historiadores como os primeiros e mais numerosos habitantes da terra brasileira a ter contato com o invasor lusitano e com outros europeus.

Há relato de Ribeiro (2010) quanto a esta “instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro” (1995, p.81) encontrado tanto nos Estados da Bahia como em Pernambuco e no Maranhão, dando destaque a dois núcleos relevantes: o baiano, de Caramuru, que “conseguiu manter certo equilíbrio entre a índia com que convivia cunhadamente e os lusitanos que foram chegando” assim como “o de Pernambuco, em que vários portugueses, associados aos índios Tabajara, produziram quantidade de mamelucos” (1995, p. 85). O autor destaca no Maranhão “notícia de um guerreiro [...] que teria gerado também quantidade de mamelucos, que representaram papel muito ativo na colonização daquela área” (idem, p.85).

Neste caso e resguardadas as peculiaridades da região amazônica, é de esperar que a colonização dessa fração tropical tenha se dado de maneira similar a do resto do território brasileiro, onde os aspectos mais re-

levantes da cultura local estão intimamente ligados à trajetória de ocupação econômica e política centrada na gestação inicial de pessoas oriundas de etnias indígenas, na maioria, mescladas com o branco europeu.

Mas a miscigenação, iniciada com o cunhadismo no Brasil afora, ultrapassa o período de sua vigência, pois ainda de acordo com Ribeiro (1995), no Brasil caboclo e relativo ao norte brasileiro,

Surgiu e se multiplicou uma vasta população de gentes distribuídas, desculturadas e mestiçadas que é o fruto e a vítima principal da invasão europeia [...] originaram-se principalmente das missões jesuíticas, que, confinando índios tirados de diferentes tribos, inviabilizavam as suas culturas de origem e lhes impunham uma língua franca. [...] A eles se juntaram, mais tarde, grandes massas de mestiços, gestados por brancos em mulheres indígenas, que também não sendo índios nem chegando a serem europeus, e falando o tupi, se dissolveram na condição de caboclos (RIBEIRO, 1995, p. 319).

Partindo-se dessa fonte é que se pode compreender o matizado sociocultural das populações habitantes da vasta região norte de ascendência majoritariamente indígena, unida de laços provenientes de uma herança comum - apesar de sua diversidade - e baseada na familiaridade linguística representada pela língua tupi, resultante da sagacidade portuguesa em direção ao completo domínio da Amazônia, já cobiçada por outras nações europeias naqueles remotos tempos.

Sendo a língua um dos mais destacados elos de identidade de um povo, deve-se aqui ressaltar as pertinentes palavras de Gomes (2011) que vão ao encontro das ponderações presentes no texto e ao pensamento de Ribeiro:

A família tupi [...] compreende um número bastante expressivo de línguas e povos indígenas [...] O seu exemplar mais comum no Brasil é o Tupinambá, que foi falado em quase toda a costa brasileira e serviu de língua franca para os

missionários que aldeavam povos diferentes numa mesma redução missioneira. Essa língua franca, também conhecida como nheengatu, ainda é falada em diversas localidades da Amazônia (GOMES, 2011, p. 181).

A imposição de uma língua geral que pudesse ser entendida por aqueles que estavam construindo a futura nação e a riqueza dos reis e da nobreza de Portugal, além de importante instrumento facilitador do entendimento das mensagens postas em textos destinados à doutrinação dos povos subjugados, se tornava imperiosa para dar sentido de unidade ao imenso território ocupado. Tal ocupação é marcada por um modelo exploratório essencialmente mercantil e desprovido de bases físicas de sustentação, o que somente mais tarde veio a ocorrer na colônia portuguesa com a implantação da indústria açucareira chegada até as longínquas regiões da Amazônia brasileira.

E O GENTIO VAI AO TEATRO DO COLONIZADOR

No decorrer da catequese jesuítica nos primórdios coloniais, a arte teatral obtém destaque como ferramenta ideológica e pedagógica no intento da aculturação e do convertimento ao cristianismo dos povos indígenas separados pela ocupação portuguesa, cujo projeto de colonização, segundo Ribeiro (1995) foi responsável pelo “genocídio de projeções espantosas” seguindo um “etnocídio dizimador, que atuou através da desmoralização pela catequese” (RIBEIRO, 1995, p. 144), “porque implicam não só na destruição do homem, como das bases culturais que o constituem e lhe dão sentido”(GOMES, 2012, p. 59).

A base pedagógica dessa catequese firmava-se, entre outros elementos, no “bilinguismo”, na “desmoralização dos mitos indígenas” e “nas atividades lúdicas (música e teatro)”, segundo afirmativa de Bitar e Ferreira Junior (apud ARNAUT DE TOLEDO, 2007, p. 40) que de certa forma encontra-se fundamentada nas asserções de Prado (2007) sobre o advento no Brasil colônia de uma das mais antigas manifestações artísticas:

Se por teatro entendemos espetáculos amadores isolados, de fins

religiosos ou comemorativos, o seu aparecimento coincide com a formação da própria nacionalidade, tendo surgido com a catequese das tribos indígenas feita pelos missionários da recém fundada Companhia de Jesus (PRADO apud ARNAUT DE TOLEDO, 2007, p. 37).

A religiosidade foi o aspecto preponderante no teatro que o índio aprendeu a fazer ou a reproduzir, pois foi por ela que os dois lados – missionários e índios - iniciam um longo e forçado processo de interseção, troca e interação cultural, baseada num método que consistia em adaptações das terminologias usadas na construção dos textos relativos às peças teatrais empregadas no processo de catequese, a partir da cultura plantada no imaginário que alimentava as crenças dos dominados, numa forma de resignificação coagida. Um bom exemplo dessa proeza encontra-se nos textos de José de Anchieta, um os primeiros autores do teatro missionário, onde fez a integração de elementos da cultura religiosa indígena com a católica.

Anchieta vai então adaptando as figuras mitológicas dos índios às representações cristãs, vai criando um imaginário estranho, sincrético, no qual, por exemplo, bispo é pai-guaçu, pajé maior; igreja é tupãoka, casa de Tupã; demônio é anhangá, espírito errante; para anjo, Anchieta cunhou o vocábulo karaibebê, profeta voador [...] os jesuítas tinham em mira dois fins precisos: substituir uma religião (ou mitologia) por outra e um código moral por outro [...] Na galeria de seres sobrenaturais oferecida pelo politeísmo tupi, segundo a interpretação da época, Anhangá ajustava-se ao papel e satanás, enquanto Tupã, deus do trovão, assumia a posição de Deus único e Todo-poderoso, figura conhecida entre os índios (BITAR & FERREIRA, 2002, p. 14).

Além do domínio da arte teatral mesclando elementos do seu universo cultural, o nativo adquiriu parte da cultura artística do branco, posto que também “nas missões jesuíticas tiveram oportunidade de se fazerem tipógrafos, artistas plásticos,

músicos e escritores” (RIBEIRO, 1995, p. 99). Influi ressaltar a familiaridade e o talento dos povos indígenas, de forma geral, no trato de operações de natureza artística em razão -na maioria das vezes- do veio mítico na maneira de olhar e sentir o mundo ao seu redor, cuja importância, não se vincula a parâmetros materiais ou de acumulação.

Nesse sentido, se revestem de sutil relevância as afirmativas de Ribeiro (1995) para o entendimento aqui firmado, ao expor e analisar os campos artísticos desenvolvidos por essas comunidades, a partir dos seus estudos nas últimas décadas quando certifica que “no campo das artes plásticas, os gêneros e mais alto interesse artístico, cultivados pelos índios brasileiros, são a arte plumária, a pintura do corpo, as artes líricas, os trançados e a cerâmica” (RIBEIRO, 1987, p. 35), seguida da descrição da sua capacidade de formulação e do talento: “duas outras artes em que se exerce a criatividade indígena são a música e a literatura oral [...] através de obras de remarcada singularidade estilística e versatilidade temática” (RIBEIRO, 1987, p. 41).

O autor ainda descreve a riqueza e o significado dessas duas artes, muito valorizadas e reproduzidas pelas sociedades civilizadas e pelas indígenas, sendo que, para estas, “a música instrumental, bem como o canto, são mais frequentemente revestido de sentido religioso que o mero passatempo ou de divertimento”(1987, p. 41), e partindo-se dessa premissa, possivelmente maiores facilidades no trabalho da catequese teatralizada dos jesuítas foram proporcionadas, pois a musicalidade funcionava como um dos elos essenciais na composição e desenvolvimento dos enredos dramáticos encenados. Sobre esse fato, pode-se também enfatizar o profundo caráter ferramental da música largamente presente no teatro catequético como instrumento de atração, tão ao gosto dessas populações.

Mas o que muito chama a atenção de Ribeiro (1987) é a literatura dos homens e mulheres das comunidades indígenas, com gêneros bem distintos como “o mito propriamente dito, a lenda ou o conto e a poesia”, enquanto postula:

A literatura oral é o grande es-

pelho da alma indígena [...] Nos seus mitos, lendas e contos os índios veem tanto a sua imagem e o seu destino dramatizado pela ação dos heróis, como sua existência cotidiana [...] Através dela, todo um passado mítico da tribo se fixa e se perpetua [...] O equivalente nas culturas ocidentais à mitologia indígena não é, portanto, o repertório folclórico dos contos populares. É, isso sim, a herança bíblica, por exemplo, ou a explanação religiosa em que se funda o culto [...] contém em si [...] um vasto espaço para o virtuosismo da interpretação dramática (RIBEIRO, 1987, p. 43-45).

Ressalte-se, portanto, que no tocante ao aprendizado, é de se esperar que o gentio à época colonial tenha apresado com relativa facilidade os mais importantes traços da cultura branca erudita transmitida pelos religiosos católicos, detentores do conhecimento sobre extensa área de saber, a quem no mundo dito civilizado cabia a compreensão e a interpretação dos fenômenos naturais e sobrenaturais, além do grande domínio sobre as artes que o nativo já praticava à sua moda, sobejamente sobre a música, a literatura oral e, de certa forma, o teatro.

Nesse ambiente, o exercício da aprendizagem artística, entre outras, a do teatro religioso e as práticas dele decorrentes, certamente passam à composição do universo daqueles indivíduos, principalmente crianças, que foram submetidos e integrados à nova realidade determinada pela dominação, provocando então um desdobramento que se reflete tanto no campo cosmológico quanto nas concepções de ordem cultural dos subjugados e seus herdeiros, e que mais adiante, na assimilação e no confronto com o que restou da cultura dos homens e mulheres negras aprisionadas como escravos, vem dar origem a uma prática religiosa que convém ser designado catolicismo popular. Sob esse aspecto observamos:

essa parca herança africana – meio cultural e meio racial – associada às crenças indígenas, emprestaria entretanto à cultura brasileira, no plano ideológico, uma singular fisionomia cultural.

Nessa esfera é que se destaca, por exemplo, um catolicismo popular muito mais discrepante que qualquer das heresias cristãs tão perseguidas em Portugal (RIBEIRO, 1995, p. 117).

Segundo ele, foi reproduzido essencialmente pelas mulheres mestiças que nos núcleos coloniais passaram a ser aceitas como possibilidades matrimoniais em razão da sua devoção e pregações associadas aos dogmas da igreja católica, que até então dividia com a coroa o poder temporal e espacial sobre a escassa população neobrasileira. Ainda sobre o mesmo tema, Ribeiro (1995) assinala as ponderações do padre Manuel da Nóbrega, acompanhante da comitiva do primeiro governador geral Tomé de Souza, em 1554, por meio de carta enviada em 1551 aos “padres e irmãs de Coimbra”, como segue:

Nóbrega assinala que para Pernambuco não era necessário mandar mulheres nem meninos, por haverem muitas filhas de homens brancos e de índias da terra “as quais todas agora casarão, com a ajuda do senhor” (Carta de 1551 In: Nobrega: 102) [...] Já não sendo índias, procuravam espaço para ser alguma categoria de gente digna. A única que se lhes abria era de fiéis contritas dos santos católicos, seguidoras entusiastas os cultos. Essa foi a única conversão que os padres alcançaram. Elas foram, de fato, as implantadoras do catolicismo popular santeiro no Brasil, como se documenta pelo texto de Nóbrega [...] (1995, p. 90).

Essa forma popular de ressignificação da religião imposta pelos jesuítas, atrelada essencialmente à figura dos santos - e, por conseguinte, ao sincretismo entre as crenças dos povos indígenas brasileiros e dos elementos religiosos de origem africana - desponta até hoje nas manifestações mais destacadas da cultura popular brasileira, cujo matizado religioso encontra-se aviventado nas pertinentes formas de apresentação, espetáculo ou encenação, revelando nos enredos, muitos componentes de uma ou de outra cultura.

São evidências encontradas nas afirmati-

vas de Martin-Barbero (1997), ao analisar um dos aspectos basilares na constituição da cultura popular, dado à leitura de outro respeitado autor: “a contribuição de le Goff sustenta-se em ter conseguido resgatar a dinâmica própria do processo cultural: a cultura popular fazendo-se em uma dialética de permanência e mudança, de resistência e intercâmbio” (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 105). Tais alegações se encontram na harmonia que faz ressoar o timbre exato da composição textual de Ribeiro (1995) sobre a “ação aculturativa intensa” exercida pelos “aldeamentos missionários, sobretudo jesuítas”.

Sua influência maior terá sido o desenvolvimento de uma religiosidade folclórica e pouco ortodoxa, que resultou numa crença popular de colcha de retalhos, fundada no sincretismo da pajelança com um vasto culto de santos e datas o calendário religioso católico (RIBEIRO, 1995, p. 313-314).

Sendo assim, torna-se aceitável o entendimento de que muitas manifestações culturais de cunho popular, até recentemente abundantes em Belém e no interior do Pará consideradas como pertencentes a classes subalternizadas povoadas por indivíduos na maioria produto da mestiçagem remanescente, mantém na sua estrutura, independente da natureza, esses traços de religiosidade e cosmologia associados ao imaginário caboclo descendente e que foram incorporados ao drama dos seus enredos, nada mais representando do que o drama de resistência cultural do legado indígena constitutivo de uma identidade e memória, expressas, por exemplo, numa das provavelmente mais ricas e originais formas de teatro popular, o teatro dos pássaros.

TÁ TUDO DOMINADO...

A partir do cunhadismo e do teatro catequético-apostólico como instrumento de apoio à ocupação e expansão dos domínios lusitanos, onde a associação entre a religião católica e a coroa na exploração do trabalho escravocrata se volta à manipulação dos recursos naturais da nova possessão, a dominação portuguesa sobre os nativos das terras brasileiras se faz de forma eficaz do ponto de vista ideológico e econômico, mas com desdobramentos até então impensáveis quanto ao aspecto

da nova ordem econômica refletida na organização social e cultural advinda deste longo período de transição de colônia ao estado-nação, que emerge do processo de apropriação de riquezas ultramarinas.

Este procedimento apresenta uma forte ressonância na formação social e na herança cultural daqueles imigrantes e sua progênie de matriz indígena, cujo projeto não passava de mero interesse mercantil e patrimonialista. Tal projeto ocorre em uma época de transição entre os dois modos de produção na Europa seiscentista, coincidindo com a fase primária de acumulação de capital, onde o capitalismo europeu emerge e se desenvolve enormemente a partir dos recursos vegetais e, sobretudo minerais advindos das suas colônias americanas sob o braço obreiro do ameríndio. Tal fato para Ribeiro (2010) evidencia uma relação desigual e desproporcional no tocante aos benefícios socioeconômicos entre as culturas que se confrontam:

O grave é que os índios não se incorporavam a uma economia mercantil. O que ocorria era uma incrustação do mundo micro étnico, da reciprocidade solidária, fundada nas obrigações de parentesco, no sistema europeu de mercado. Ali se intercrucavam duas esferas evolutivas, contemporâneas, mas não coetâneas, entre as quais o intercâmbio econômico era sempre o mais desigual em prejuízo dos índios (RIBEIRO, 2010, p. 67).

Nesta fase de transição entre feudalismo e o ordenamento e expansão do mundo capitalista, que leva significativa parte da Europa ao enriquecimento ‘ilícito’ -em vistas da apropriação das riquezas alheias com a gentilica e ingênua obsequiedade dos expropriados e explorados - o modo de produção praticado na colônia apresenta-se com características distintas e peculiares. Em vistas de uma nação em estado de gênese e de formação social ainda indefinida, no processo de colonização “puseram-se, uma diante da outra, duas formações sociais heterogêneas: a dos conquistadores europeus e a das tribos autóctones” (GORENDER, 1978, p. 53), mas, “o modo de produção resultante da conquista – o escravismo colonial – não pode ser considerado

uma síntese dos modos de produção historicamente novo” (idem, p. 54-55).

É justamente nesse contexto da economia ocidental em fase acelerada de expansão e mudanças, que se insere a realidade da nova colônia europeia, com sua generosa oferta de mão de obra espontânea num primeiro momento e que mesmo mais tarde, permanece gratuita, mas forçada pelo ímpeto escravizante que o colonizador de certa forma faz renascer nos seus domínios, baseado no antigo modo de produção escravista que a Europa havia substituído pelo feudalismo e este, no século XVI já se apresentava em período de transição para o capitalismo, portanto, na contramão de sua própria história.

A configuração do poder que as nações colonizadoras nesse período da história universal exerciam sobre as suas possessões é determinada, portanto pelo modo de produção capitalista na fase embrionária, cuja placenta foi composta essencialmente pelos territórios hoje formadores do vasto continente americano assim constituinte do alicerce da economia capitalista mundial. Segundo Mignolo (2003) tal alicerce foi estabelecido pela expansão da dimensão geográfica do mundo, pelo desenvolvimento de métodos variados de controle de trabalho para diferentes zonas e produtos e pela criação de um maquinário estatal relativamente forte nos estados centrais da economia mundial. Mignolo (2003) ainda assinala “a relevância das Américas e do século XVI” partindo dos registros de Quijano e Wallerstein em 1992, dando destaque ao conceito de colonialidade e a “articulação da modernidade/colonialidade”, pois para os autores:

O moderno sistema mundial nasceu no longo século XVI. As Américas, como construto social, nasceram no longo século XVI. A criação dessa entidade geossocial, as Américas, foi o ato constitutivo do sistema mundial moderno. As Américas não foram incorporadas a uma economia capitalista mundial já existente. Não poderia ter havido uma economia capitalista mundial sem as Américas (QUIJANO e WALLERSTEIN apud MIGNOLO, 2003, p. 84).

Indiscutivelmente, o caráter hegemônico da ocupação colonial europeia veio a se refletir no plano cultural das populações que emergiram no processo inicial de formação do povo brasileiro baseado na união de diferentes raças, onde o aspecto embrionário da divisão de classe numa sociedade que insurge assentada numa economia de mercado também em fase de constituição, como já mencionado, rapidamente dá lugar a indivíduos que vem a compor uma classe obreira a partir da experiência forjada na utilização dos povos pertencentes às nações indígenas locais, e que posteriormente vem influenciar na formação da classe trabalhadora subalternizada pela elite econômica e política da nação brasileira, por longo tempo de gestação.

A colonialidade do poder na opinião de Mignolo (2003) sublinha a organização geoeconômica do planeta, a qual articula o sistema mundial colonial/moderno e gerencia a diferença colonial e permite a Quijano (2003) ligar o capitalismo, através da colonialidade, ao trabalho e à raça (e não apenas à classe). Também o conhecimento possibilita a leitura e o entendimento sobre a herança europeia na América Latina e suas consequências econômicas, políticas e socioculturais com forte influência ainda nos dias de hoje. Para Quijano (2003):

La colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural, implican ambas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva do conocimiento [...] em el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo em la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores (apud MIGNOLO, 2003, p. 85).

Importa assim observar alguns desdobramentos desse processo inter-étnico, tendo em vista as mudanças que atingem outros aspectos culturais relativos à criação e a educação das sucessivas gerações advindas dessa interação, como produto das relações de interesses meramente economicistas e, portanto, dissociadas de

interesses sócio-afetivos. Para Arnault de Toledo (2007, p. 40) “uma nova sociedade nascia, pautada nas relações mercantilistas e, portanto, era necessário organizar tais povos de maneira a fazer parte dessa nova lógica, ou seja, uma nova maneira de produzir e reproduzir a vida”.

Por outro lado, embora houvesse clara distinção na utilização do índio como mão de obra nas propriedades sob o controle dos jesuítas e daquelas pertencentes aos outros colonizadores comuns, a sua exploração tinha ainda o mesmo propósito, ou seja, a acumulação de riquezas e de suporte como força de trabalho na incipiente economia mercantil colonial.

Sob o signo da conquista do povo gentio - e não propriamente da terra que mais interessava ao domínio da coroa portuguesa - os missionários jesuítas estabeleceram na nova colônia um verdadeiro império econômico apoiado na exploração do trabalho indígena, onde populações inteiras de variadas etnias indígenas foram arrebatadas de sua cultura primitiva e tradicional e levadas para um fosso cultural de domínio missionário e colonizador-explorador de inegável amplitude. Este movimento trouxe consigo a descaracterização de relevantes traços culturais representando ameaça à alteração e quebra dos laços de afetividade, com efeitos diretos no comportamento sociocultural, o que inclui aqueles referentes à religiosidade.

Mas os jesuítas, em que pese o caráter servil dessa relação de produção, ao contrário dos outros, procuravam tratar o gentio com a preocupação de mantê-los sob uma forte contenção moral de fundo religioso, assegurando-lhes distância do paganismo e dos pertinentes pecados distinguidos pela igreja colonial, por meio de ensinamentos e pregações instrumentalizadas pelo ofício teatral, relação também mediada por concepções ideológicas e dogmáticas escolhidas pelo catolicismo à época para a sustentação do seu discurso hegemônico, sendo que essas ações perpetradas contra a cultura dos povos indígenas foram também a tônica de outras ações cometidas por religiosos contra a cultura popular da Europa, tendo por base as alegações de Martin-Barbero (1997, p. 112):

P. Burke estuda o processo de enculturação do mundo popular e distingue nele duas etapas: uma primeira, que vai de 1500 a 1650 e durante a qual o agente de enculturação é o clero; [...] é acionada pelo surgimento da reforma protestante e da Contra-Reforma católica que, a partir de propostas dogmáticas e métodos de ações diferentes, convergem sem dúvida, para o mesmo objetivo de purificar os costumes daquilo que ainda resta de paganismo.

Apesar de fazer referência a uma realidade do velho mundo, esse modo operante do religioso católico se reproduz fartamente numa terra habitada essencialmente por comunidades sabidamente pagãs, tornando-se campo fertilíssimo para as suas aleivosias cristãs que vieram plenamente justificar o aprisionamento e o caráter obscuro e desumano no trato das populações indígenas numerosas vezes sacrificadas por uma obsessividade e ganância materiais, diametralmente oposta aos conteúdos morais e éticos dos seus textos sagrados.

Dessa forma, muitos elementos da cultura dos povos nativos permaneceram homogeneizados à cultura clerical transformadora, para que, em confronto, pudesse ser questionada e desqualificada nos discursos textuais construídos com esse fim e assinalados nos enredos e suas teias ideológicas instituídas pelos autores jesuítas no momento da composição de autos e tramas característica do teatro dos padres e da coroa portuguesa.

Nesse contexto, deve-se atentar para uma das relevantes obras de Canclini (2005) em que evidencia as marcas da colonialidade relacionadas ao momento histórico brasileiro no que tange às culturas locais e aquelas introduzidas no período pelos portugueses - além de franceses e holandeses - com base na observação sobre o território ocupado pela diversidade cultural representada pela infinidade de nações indígenas com traços comuns, e a introdução de novos elementos a partir das trocas culturais ou daqueles com caráter aculturador. O autor diagnostica que “de um mundo multicultural – justaposição de etnias ou

grupos em uma cidade ou nação – passamos a outro, intercultural e globalizado”, pois, segundo ainda o mesmo, “ambos os termos implicam dois modos de produção social: multiculturalidade supõe aceitação do heterogêneo; interculturalidade implica que os diferentes são o que são em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos” (CANCLINI, 2005, p. 17).

Note-se que, embora referido pelo autor à modernidade, o multiculturalismo também está presente na colonialidade e exposto na base cultural comum entre as distintas etnias da população indígena pré-existente à colonização, como visto, e o interculturalismo encontra-se estabelecido na interseção entre as diferentes culturas, de um lado a europeia e do outro a indígena, com relevantes trocas culturais, mas com a predominância do branco sobre as tradicionais e valendo-se dessa condição como forma de dominação econômica apontada por Canclini: “a classe dominante pode impor-se no plano econômico e reproduzir esta dominação, se ao mesmo tempo consegue hegemonizar o campo cultural” (2005, p.74), o que, nessa circunstância histórica foi possibilitado pela catequese e pelo emprego das artes como veículos aculturadores, especialmente como o teatro catequético jesuítico.

Por outro lado, a supressão da dominação jesuítica sobre o povo gentio nos lugares onde se dava o processamento da catequese trouxe para os catecúmenos outras consequências tão ruins quanto o cativo. Gomes bem retrata esse quadro revelador: *A expulsão definitiva dos jesuítas do território brasileiro, em 1759, a transformação das aldeias indígenas em vilas e lugares e a promoção da miscigenação física e cultural dos índios fazem parte tanto de uma política de modernização do estado português e da definição de suas fronteiras, quanto da eliminação hipocritamente pacífica do índio enquanto sociedades autônomas, como nação ou etnias específicas* (2012, p. 85).

O aniquilamento de grupamentos étnicos e a transformação das populações remanescentes provocada pela expulsão dos

REFERÊNCIAS

ARNAUT DE TOLEDO, C. A. et al. *O teatro jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI*. Revista HISTEDBR on-line. Campinas, n° 25, p. 33-43, mar, 2007. Disponível em http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edições/25/art03_25.pdf. Acesso em 10/07/2013.

BITTAR, Marisa. FERREIRA JR. *Amaril-do. Teatro Jesuítico, catequese e pluralidade linguística no Brasil do século XVI*. Disponível em sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/tema6/0607.pdf. Acesso em 12/07/2013.

CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguais e desconhecidos*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2005.

GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro*. São Paulo, Contexto, 2012.

GOENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
MARTIN-BARBERO, Jésus. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais - colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Falando os índios*. Brasília: Editora UnB, 2010.

_____. *Arte índia*. In: RIBEIRO, Berta G. (org.) *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 29-64.

jesuítas e seguida pelo apoderamento das missões por parte dos colonos que historicamente lutavam contra certa liberdade consentida pelos missionários, vêm a representar as cicatrizes que a colonialidade perpetuou na memória e história da formação do povo e da nação brasileira, e que precisa ser revista no discurso oficial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se admitir que a realidade econômica vivenciada pela sociedade brasileira em formação no período colonial foi determinante de outras realidades, como a social, tendo em vista o alcance e a dimensão do processo de exploração dos recursos naturais da terra descoberta que influenciaram diretamente na composição étnico-racial da população a partir da síntese biológica entre o elemento europeu e o indígena propiciado pela prática do cunhadismo, bem como nas concepções de ordem cultural, naturalmente herdadas tanto da sucessão e convivência natural entre pais e filhos frutos dos relacionamentos inter-raciais quanto do hibridismo católico-pagão advindo da interação entre o padre e o gentio.

Em outras palavras, o interesse econômico e o conseqüente aproveitamento da mão de obra indígena para tal fim levaram o projeto colonial português a dimensões imprevisíveis do ponto de vista sócio-cultural: de um lado a catequese aculturadora, que remete os índios e descendentes a novos horizontes culturais e ao trabalho subserviente, e de outro, o cunhadismo que da mesma forma permite o labor servil do povo gentílico, encontrando dentro da cultura indígena as diferenças de gênero como campo fértil para sua expansão e solidificação, tendo em vista a função de matrizes genéticas exercida pelas mulheres na geração de machos necessários à vida econômica do explorador bem como a disponibilização daqueles ao seu redor.

A relevância do papel da mulher, inicialmente a indígena, vai além de ventre gerador de tamanho número de brasileiros e brasileiras, pois também está associada à construção dos pilares de sua cultura popular desenvolvida no extenso período de suas gestações por todo o território e atravessada pelas trocas culturais de firmamento mítico e religioso herdados e configurados nos produtos culturais presentes nas manifestações populares até os dias atuais.

Observa-se portanto, que o cunhadismo e a catequese funcionaram como relevantes veículos de condução do habitante indígena para a gênese e caldo cultural de formação do povo brasileiro, de maneira involuntária e servil, constituindo expressiva fração do contingente da força de trabalho e assim subalternizada, posta à margem ou pouco provida de direitos fundamentais, como no início até os dias atuais.

A arte teatral erudizada introduzida pelo jesuíta e assimilada pelos índios nos aldeamentos e nas vilas, foi certamente também herdada pelas populações miscigenadas que os sucederam e, portanto, capazes de apreensão e reprodução de uma nova cultura com as naturais ressignificações, em algum momento presentes na origem de manifestações de cunho popular, principalmente daquelas associadas ao chamado catolicismo popular san-teiro, entendidas como parte do repertório cultural da empobrecida camada da população subalternizada e de ascendência direta da matriz gentílica.

E finalmente, com base nas pertinentes ponderações desenvolvidas neste artigo, deve-se também reconhecer a relevância de se avançar nos estudos sobre a colonialidade partindo-se do modelo europeu de colonização mundo afora, em particular o português e o espanhol, diferenciados dos outros no que tange às questões de raça, etnia e gênero, trazendo-se à discussão sob a ótica dos Estudos Culturais configuradas na gênese das emergentes nações latinas americanas que deram sustentação ao sistema econômico mundial desde a sua fase inicial até hoje, com o intuito de se esclarecer e se entender a 'perpetuação' da desigualdade social e cultural entre e intra povos e na perspectiva de redução e imposição de limites na reprodução da dominação cultural e econômica das nações ricas sobre as demais.