

Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16

Marisa Bittar
Amarílio Ferreira
Júnior

Palavras-chave: catequese
jesuítica; dominação cultural;
crianças indígenas.

Discute as formas de imposição do padrão cultural ocidental-cristão nas terras brasileiras durante o século 16. Os jesuítas, nos marcos da Contra-Reforma, atuaram como uma espécie de "intelectuais orgânicos" do sistema colonial português. A princípio, a ação jesuítica centrou-se na catequese e na educação das crianças índias e mamelucas, procurando, por meio delas, atrair seus pais para os princípios cristãos. As crianças foram objeto central da pedagogia jesuítica. Na ação de catequese propriamente dita, os padres combatiam os elementos centrais da cultura indígena: a antropofagia, a nudez, a poligamia e o nomadismo. A escola do bê-á-bá, no século 16, constitui, pois, um dos pilares ideológicos sobre o qual se consolidou a ordem colonial portuguesa no Brasil.

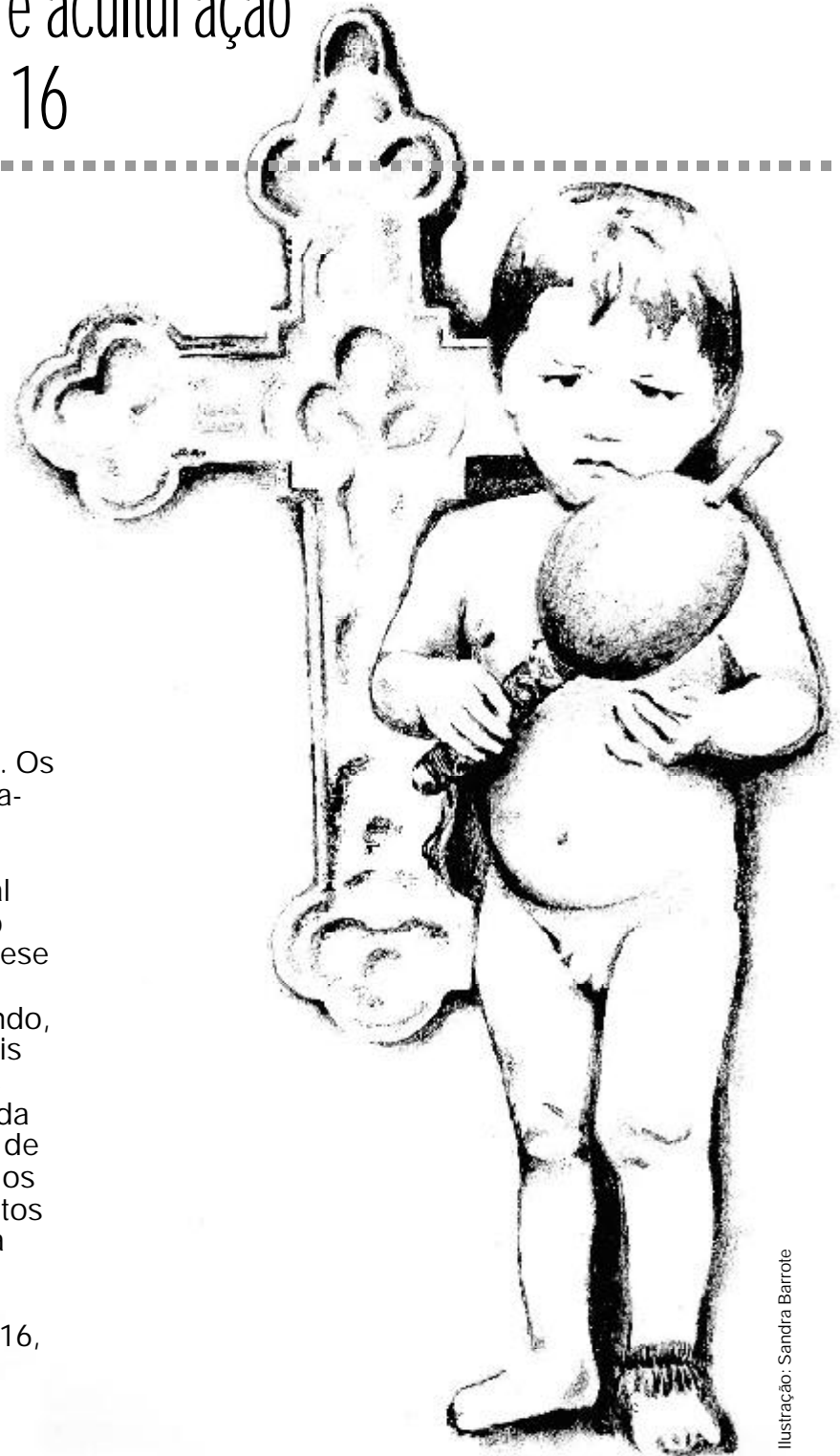


Ilustração: Sandra Barrote

contou com um número pequeno de padres. Em 1549, ano em que a Companhia de Jesus chega ao Brasil, eram seis; em 1597, 120; 20 anos depois, 180. Em 1749, na Província do Maranhão (criada em 1627), havia 145 jesuítas e, no restante da Colônia, 445 membros da Companhia. Tais dados evidenciam que não foi a quantidade de missionários o fator determinante da hegemonia cultural.

Os curumins e a conversão ao Cristianismo

Introdução

A catequese e a ação jesuítica com as crianças no Brasil do século 16 ainda constituem um tema pouco pesquisado na historiografia da educação brasileira, que conta com superioridade numérica de estudos sobre a era republicana. A preferência pelo presente e pelos objetos emergentes, tendência prevalecente na historiografia atual, nos traz à mente a análise de Pierre Bourdieu (2001, p. 36) sobre a "hierarquia social dos objetos", quando chama a atenção para o fato de que "a redundância observada nos domínios mais consagrados" é "o preço do silêncio que paira sobre outros objetos".

Por sua vez, Ciro Flamarion Cardoso (1995, p. 4-6), ao analisar as tendências das pesquisas históricas no Brasil, afirmou que o período colonial não tem sido objeto de grande interesse, alertando para o que chamou de esquecimento de determinados temas da nossa história, que foram abandonados sem que tivéssemos chegado a uma conclusão, em um nível satisfatório de conhecimento.

Foram essas idéias iniciais que nos inspiraram a pesquisar a ação jesuítica no Brasil Colonial (de 1549 a 1759); e, neste artigo, parte de um estudo maior, discutiremos a catequese, a opção dos jesuítas pelas crianças e a difusão da cultura européia no Brasil quinhentista. Convém assinalar que a história de que tratamos nessa época transcorreu em trechos exíguos do litoral. Deixaremos de abordar, portanto, a atuação dos jesuítas portugueses no Amazonas e no Maranhão, bem como as missões dos jesuítas espanhóis em territórios do interior, mais tarde incorporados ao Brasil.

Outro aspecto que merece registro é o fato de que toda a ação missionária jesuítica

A obtenção de hegemonia em processos históricos como o que estamos estudando depende do uso da força física pelo grupo que pretende tornar-se dominante, no caso os colonos brancos, bem como a obtenção de um "consentimento", a respeito da nova situação, pelos povos que aqui habitavam. Em outras palavras: para que predominassem, era preciso que os padrões da colonização fossem "aceitos" pelos próprios dominados, mesmo constituindo estes a maioria. Nesse movimento de obtenção de hegemonia, a incorporação dos valores culturais dos dominantes era fundamental.

A propósito, José Maria de Paiva (1999, p. 61), estudioso das culturas portuguesa e brasileira do período colonial, chama a atenção para o fato de que "a expressão cultural maior portuguesa quinhentista/seiscentista é a religião". Lembrando que Igreja e Estado eram instituições inseparáveis, com proeminência da primeira sobre a segunda, aqui desejamos realçar o papel da Companhia de Jesus no processo de aculturação ocorrido durante o primeiro século da colonização.

A aculturação e o predomínio da cultura ocidental cristã na dominação do Novo Mundo, como escreveu Darcy Ribeiro (1995, p. 59), foram exercidos, até 1759, por duas forças opostas: "de um lado, a dos colonos, à frente de seus negócios; do outro, a dos religiosos, à frente de suas missões". Em princípio, cresceram paralelamente, mas depois o contraste converteu-se em conflito aberto, cujo desfecho foi a expulsão dos jesuítas.

No começo, porém, a empresa colonial portuguesa não se desassociou da missão evangelizadora protagonizada pelos jesuítas com os povos indígenas que habitavam as terras brasileiras. Esse traço distintivo do Brasil Colonial teve início em 1549, ano da chegada dos primeiros padres inacianos, obedientes às resoluções emanadas do Concílio de Trento

(1545-1563), que propugnava converter todos os "negros da terra"¹ à fé cristã: adultos e crianças.

Conhecendo o teor dos documentos quinhentistas, é possível compreender as palavras de Serafim Leite, para quem o fim com que os jesuítas vieram ao Brasil foi a catequese. Aliás, bem antes de 1500, a cristianização do mundo vinha sendo anunciada. Se nos ativermos aos textos relativos à expansão ultramarina, observaremos que esse objetivo é explícito. É o que se lê, por exemplo, na Bula *Inter coetera*, de 1493, editada pelo Papa Alexandre VI (1995, p. 21):

Entre as outras obras bem aceitas a Divina Majestade, e pelo nosso coração desejadas, existe sobretudo esta: que seja exaltada principalmente na nossa época e em toda parte se espalhe e se dilate a Fé Católica e a Religião Cristã, se cuide da salvação das almas, se abatam as nações bárbaras e sejam reduzidas à mesma fé.

Entretanto, a política colonial de conversão ao Cristianismo por meio da catequese esbarrou na concepção de mundo enraizada na *alma* do índio adulto, pois lhe era impossível aderir aos preceitos religiosos da Igreja Romana sem renunciar aos principais elementos culturais da sua sociedade. Como mencionamos, o índio era objeto das intenções cristianizadoras previstas para ocorrer em sua própria terra. Em carta datada de 1553, o padre Pero Correia (1956, p. 447) defendia que deveriam juntar "todos los moços" para doutriná-los "en la fe, (...) y se hiziera una nueva cristiandad" porque os velhos "fuérense gastando en sus males costumbres". A curta experiência apostólica dos primeiros padres jesuítas na terra de Santa Cruz logo demonstraria, porém, a dificuldade em converter "os velhos com os seus maus costumes" e que somente "os moços indígenas sedentarizados poderiam construir uma nova cristandade".

Em razão dessa dificuldade, a atenção deslocou-se para as crianças, tônica que perdurou nos 210 anos (1549-1759) da missão evangelizadora jesuítica no Brasil Colonial.² Os padres aqui aportados, depois das frustrações em converter índios adultos, perceberam a vantagem de, primeiro, conquistar a alma da criança, para que, então, ela própria se constituísse um obstáculo aos "maus costumes" dos pais.

Para atraí-las, contaram, inicialmente, com outras crianças: os sete órfãos chegados de Lisboa à Baía, em 1550. Esses "meninos perdidos", no dizer de Nóbrega, aqui seriam bilíngües, e a sua própria presença constituir-se-ia fator de aproximação e aculturação. Como escreveu o mesmo padre, esses órfãos "com seus cantares atraem os filhos dos gentios e edificam muito os cristãos" (Leite, 1938a, p. 36). As crianças faziam entradas pelo sertão, a pé, até distâncias consideráveis, e os próprios índios abriam-lhes caminho. Segundo Serafim Leite, "elas aproveitavam a oportunidade para ensinar os elementos da religião (...) na língua dos índios, de maneira que os filhos na sua língua ensinam os pais" (Leite, 1938a, p. 38). De fato, o Colégio da Baía, além da instrução, "tornou-se o centro mais eficaz da catequese e civilização das crianças, no Brasil, atingindo, quando possível, pelo coração das crianças, a alma dos pais" (Ibid, p. 36). Tratando deste assunto, Chambouleyron (1999, p. 60) afirma que "o regozijo era generalizado quando os meninos passavam a abominar os costumes de seus pais".

A opção pela criança índia nos conduz a observar que, nessa época, a própria infância estava sendo descoberta na Europa, segundo escreveu Philippe Ariès. Em seu clássico *História social da criança e da família*, ele assevera que desde o século 13 surgiram, nas representações artísticas, alguns tipos infantis mais próximos do sentimento moderno, destacando como modelo e ancestral de todas as crianças pequenas "o menino Jesus". Prosseguindo, afirma que no século 16, resultado de uma psicologia infantil em processo, "as pessoas se preocupavam muito com as crianças, consideradas testemunhos da inocência batismal, semelhantes aos anjos e próximas de Cristo, que as havia amado" (Ariès, 1978, p. 163).

Homens de seu tempo, os jesuítas certamente compartilhavam das concepções e imagens que então vinham se formando sobre a infância no Velho Mundo, evidentemente acrescidas do dogmatismo característico da ordem missionária, que se tornou quase uma ordem docente. Em terras do Novo Mundo, além de pretenderem "salvar a alma" desses seres inocentes, defendiam as idéias pedagógicas disciplinadoras segundo as quais "as crianças não podiam ser abandonadas sem perigo a uma liberdade sem limites hierárquicos" (Ibid, p. 179).

¹ No início, os primeiros padres da Companhia de Jesus denominavam as populações indígenas de "negros da terra" (Nóbrega, 1956a, p. 115).

² Além dos jesuítas, também missionaram no Brasil Colonial franciscanos, carmelitas e beneditinos. Era franciscano, por exemplo, o frei Henrique de Coimbra, que celebrou a primeira missa. Nos decênios transcorridos entre 1500 até o estabelecimento do Governo Geral, em 1549, padres seculares também apareceram esporadicamente.

Mas, além da atração exercida pelos pequenos órfãos, quais as outras estratégias utilizadas para reter e catequizar as crianças indígenas? Da documentação escrita pelos próprios jesuítas no Brasil constam menções sobre índios que demonstravam interesse em entregar seus filhos aos padres. Numa carta de 1554, por exemplo, José de Anchieta (1957a, p. 106), cognominado pela Igreja "o apóstolo do Brasil", alude à necessidade de terem acesso "a outras mais gerações, para serem subjugadas pela sua palavra [de Deus]", e continua:

Estes, entre os quais vivemos, entregamos de boa vontade os filhos para serem ensinados, os quais depois, sucedendo a seus pais, poderão constituir um povo agradável a Cristo. Na Escola, muito bem ensinados pelo Mestre António Rodrigues, encontram-se 15 já batizados e outros, em maior número, ainda catecúmenos.

Para Gilberto Freyre (1936, p. 93), porém, os jesuítas usavam uma tática para tornar essas crianças mais deles que dos próprios pais, como se lê em *Sobrados e mucambos*:

... a tática terrível, porém subtil, dos educadores jesuítas, de conseguirem dos índios que lhes dessem seus curumins, dos colonos brancos que lhes confiassem seus filhos, para educarem a todas nos seus internatos, no temor do Senhor e da Madre Igreja. (...) Tornando-os filhos mais deles, padres, e dela, Igreja, do que dos caciques e das mães caboclas, dos senhores e das senhoras de engenho.

Na mesma perspectiva, Florestan Fernandes (1960, p. 84) afirma que os jesuítas "concentraram seus esforços na destruição da influência conservantista dos pajés, dos velhos ou de instituições tribais nucleares", instilando "no ânimo das crianças, principalmente, dúvidas a respeito da integridade das opiniões dos pais ou dos mais velhos e da legitimidade das tradições tribais". Por sua vez, Chambouleyron (1999, p. 60), em artigo já citado, acredita que tal prática pode ter funcionado para alguns grupos indígenas como uma possibilidade de estabelecer alianças entre eles e os padres, revelando uma outra dimensão da evangelização das crianças como "grande meio" para a conversão.

De todo modo, uma vez constatado que os adultos mostravam-se arredios à conversão, foram as crianças – mamelucas, índias, brancas e negras – do Brasil Colonial que se constituíram o objeto da ação missionária jesuítica. Particularmente no primeiro século da colonização, os alunos dos colégios mantidos pela Companhia de Jesus eram recrutados entre as crianças mamelucas e indígenas, como registrou Serafim Leite (1938a, p. 80): "Nóbrega tinha também os olhos postos nos meninos índios e deles esperava tirar bons discípulos".

Catequese e dominação cultural

Ao longo das praias brasileiras, na auro-ra do século 16, a visão idílica que marcara os primeiros momentos entre índios e brancos logo se dissipou, e duas culturas distintas defrontaram-se. O índio, inicialmente, foi percebido por olhos curiosos e até admirados de Caminha, que o descreve em sua Carta como de "grande inocência". Nesse documento que inaugura a história escrita do Brasil, o escrivão os denomina simplesmente de "homens". Uns "sete ou oito", foram os primeiros avistados pelos viajantes:

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência (Caminha, 1976, p. 45-46).

Inocência de um lado, desejo de imposição de outro: é o que se depreende das tentativas de comunicação que ali se manifestam: "E Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os depuseram. (...) E tomou dois daqueles homens da terra (...)", que foram levados sem resistência à nau, onde, de mais perto, foram observados. Os navegadores da esquadra de Cabral, para obter maiores informações sobre a nova terra, tentaram deixar com os seus habitantes, "para lá ficar, um mancebo degredado (...) mas logo o tornaram para nós", num sinal evidente de que os índios nem foram hostis e tampouco tiveram intenção de reter consigo um branco, devolvendo-o aos portugueses. O desinteresse dos "da terra" em

relação à cultura do europeu manifestou-se também quando, logo após terem ganhado "uma camisa nova" para vestir, "uma carapuça vermelha e um rosário de contas brancas, (...) voltaram já nus e sem as carapuças" (Caminha, 1976, p. 48-49).

Mas esses "homens" de "grande inocência" que conhecemos pela Carta de Caminha converter-se-iam em inimigos tão logo os brancos viessem para ficar e fincar as bases de sua colonização. A descrição quase idílica cede lugar ao estilo europeísta predominante entre os historiadores brasileiros até o começo do século 20. Observemos, a título de ilustração, a interpretação de Capistrano de Abreu nos seus *Capítulos de história colonial*, de 1906, época em que o índio não contava com defensores na historiografia. Ao referir-se à expedição exploradora de 1501, assinala que ela confirmara em "quase tudo" as palavras de Caminha (Ibid, p. 25-26): "Apenas os naturais apareceram à nova luz, selvagens, rancorosos, sanguinários e antropófagos, material mais próprio para escravatura do que para conversão".

Pela leitura, podemos concluir que o elemento principal da civilização pré-colombiana, os índios, é definido por Capistrano como "apenas os naturais" para justificar que "quase tudo" ainda correspondia à descrição que Caminha fizera em 1500. Em outras palavras: a terra e os frutos que poderia dar aos brancos eram os mesmos, mas o óbice à sua exploração é visto por Capistrano como "selvagem, sanguinário, antropófago". Não são mais "os homens" da visão antropológica de Caminha. Portanto, para a finalidade da colonização, mais útil seria "escravizar" do que "converter".

Nessa perspectiva belicosa, nas primeiras décadas daquele século desapareceram as povoações indígenas contempladas pelas caravelas de Cabral. Segundo Darcy Ribeiro (1995, p. 44-47), "o enfrentamento dos mundos" decorria porque, de um lado, os índios americanos viviam "numa sociedade solidária"; do outro, os brancos europeus gerados no seio de uma sociedade baseada na exploração do homem pelo homem em que "tudo subordinava ao lucro". Suas concepções "não só diferentes mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente".

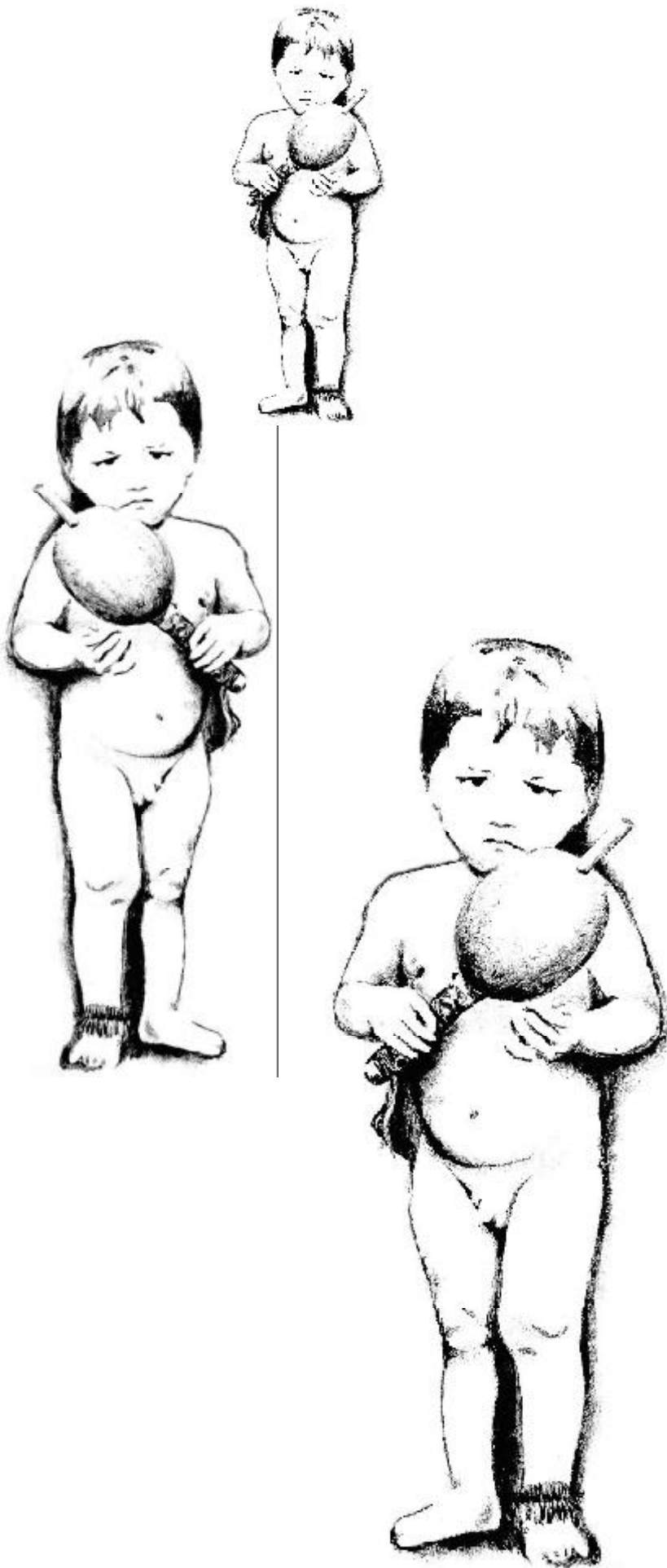
O impacto entre as duas formações societárias pode ser percebido na reprodução de um diálogo entre Jean de Léry (1534-1611), missionário calvinista que

acompanhou Villegagnon na empreitada da fundação da "França Antártica" (Rio de Janeiro), e um velho índio tupinambá.³ Nessa conversa fica evidente que os tupinambás muito se admiravam pelo fato de os franceses e outros estrangeiros darem-se ao trabalho de vir buscar o seu *arabutan* (madeira) de tão longe.

Uma vez um velho perguntou-me: – Por que vindes vós outros, mairs e perós [franceses e portugueses] buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muitas mas não daquela qualidade (...). Retrucou o velho imediatamente: – E porventura precisais de muito? – Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. – Ah! Retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas (...) Mas este homem tão rico de que me falas não morre? – Sim, disse eu, morre como os outros. Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? – Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos. – Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros mairs sois grandes loucos, pois, atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados (Léry, 1961, p. 153-154).

Como se observa pelas palavras trocadas entre os dois, as sociedades pré-colombianas que os europeus aqui encontraram não conheciam a propriedade privada da terra: ela era de todos. No caso dos tupinambás, como dos demais grupos, a economia era de subsistência e as condições materiais de existência estavam assentadas em atividades econômicas mistas: "a caça, a pesca, a coleta de plantas e frutas nativas, de ovos e filhotes de pássaros, a

³ Os tupinambás aliaram-se aos franceses, cuja presença em costas brasileiras quase coincide com a dos portugueses. Estes, por sua vez, na disputa pela primazia das terras, tiveram ao seu lado os tupiniquins. Os conflitos e guerras foram tamanhos que "durante anos ficou indeciso se o Brasil ficaria pertencendo aos peró (portugueses) ou aos mair (franceses)" (Abreu, 1954, p. 31).



horticultura e o provisão limitado de algumas pedras e cristais" (Fernandes, 1989, p. 81). Analisando a sua organização econômica, Florestan Fernandes (1989, p. 85-86) concluiu que:

... as técnicas tribais de acumulação de utilidades não previam o suprimento de reservas destinadas à troca, mas ao consumo interno. Dentro do mesmo grupo tribal, a troca não tinha razão de existir. Quando um tupinambá desejava alguma coisa que pertencia a um vizinho dizia-lhe francamente: "É preciso que o objeto seja muito estimado para não ser dado logo". O beneficiado devia retribuir mais tarde o presente recebido.

Portanto, ao contrário dos europeus, que já viviam intensamente as atividades econômicas de um mercado mundial criado pelo capitalismo mercantil, os índios brasileiros viviam à base de uma "economia natural". Além disso, a organização social dos tupinambás caracterizava-se por ser uma "sociedade sem Estado" (Clastres, 1988, p. 143), porque não conheceu a propriedade privada da terra e as classes sociais. Isso não implicou, contudo, a inexistência de uma concepção de sociedade humana por parte dos ameríndios brasileiros. Muito pelo contrário: as sociedades indígenas estabeleceram uma relação perfeitamente harmônica com o mundo natural; a relação homem/natureza, tanto no sentido das necessidades materiais quanto espirituais, não comportava a razão de ser que o trabalho assumiu no âmbito da civilização ocidental cristã. Pierre Clastres (Ibid, p. 135), em *A sociedade contra o Estado*, assim definiu a relação do índio com a natureza:

... os índios, efetivamente, só dedicavam pouco tempo àquilo a que damos o nome de trabalho. E apesar disso não morriam de fome. Os cronistas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos e a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e variedade dos recursos alimentares. Por conseguinte, a economia de subsistência das tribos indígenas não implicava de forma alguma a angustiada busca, em tempo integral, de alimento. Uma economia de subsistência é, pois, compatível com uma considerável limitação do tempo dedicado às atividades produtivas. Era o que se verificava com as tribos sul-americanas de agricultores, como, por exemplo, os tupiguaranis, cuja ociosidade irritava igualmente os franceses e os portugueses.

O impacto da "ociosidade" que "irritava" franceses e portugueses, "gente prática, experimentada", no dizer de Darcy Ribeiro (1995, p. 45), foi assim expresso por ele:

Aos olhos dos recém-chegados, aquela indiada louçã, de encher os olhos só pelo prazer de vê-los (...) tinha um defeito capital: eram vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestança. Que é que produziam? Nada. Que é que amealhavam? Nada. Viviam suas fúteis vidas fartas, como se neste mundo só lhes coubesse viver.

Segundo o autor, a "civilização" impôs-se, primeiro, pelas pestes mortais; depois, pelas guerras de extermínio e escravização. O sucesso da ocupação da terra brasileira pelos colonizadores portugueses, portanto, assentou-se em três fatores: a) na morte de dezenas de milhares de índios em decorrência do contato, direto ou indireto, com as doenças (gripe, sarampo, coqueluche, tuberculose, varíola, etc.) trazidas pelos brancos; b) no extermínio físico de povos indígenas por meio da chamada "guerra justa" deflagrada pelos conquistadores europeus; c) no processo de aculturação, em grande parte possibilitado pela catequese empreendida pelos padres da Companhia de Jesus.

Mas a vitória dos brancos europeus nessa guerra etnocultural não se deveu apenas ao uso de armas com maior poder de destruição, ou à maior capacidade científica e tecnológica da sua sociedade sobre a outra. A civilização ocidental cristã estava ideologicamente convicta de que era uma civilização superior e de que era preciso difundi-la entre os indígenas americanos. A difusão implicava imposição de seus valores, mas também genocídio, o que, em si, era contraditório com o objetivo da catequese, porque, uma vez mortos os índios, a quem converter?

Eis uma questão que só em longo prazo tornou inviável a manutenção dos jesuítas na ordem colonial planejada inicialmente. Quando já estavam vencidos, tanto na evangelização quanto na reclusão dos índios às missões, era tarde demais para arrependimentos: a ordem de expulsão foi a garantia da continuidade do projeto colonial. Mas isto ocorreu em 1759 e não no século 16, quando a sujeição do indígena era o elemento central da ideologia dominante no mundo colonial. No exercício

dessa dominação, segundo Florestan Fernandes, distinguiram-se três espécies de polarizações: primeiro, o colono, agente efetivo da colonização, cujo objetivo era tomar as terras dos índios e torná-los seus escravos; segundo, o agente da Coroa, que compartilhava desse interesse, mas era forçado a restringi-lo; terceiro, os jesuítas, cujas ações contrariavam os interesses dos colonos e da Coroa, mas concorriam para atingir o fim essencial. Assim, não era seu propósito a destruição dos índios, embora no primeiro século servissem mais à Coroa, minando suas lealdades étnicas, fazendo que se desgarrassem das tribos e se atrelassem às missões. Mas a sua influência "teve um teor destrutivo comparável ao das atividades dos colonos e da Coroa, apesar de sua forma branda e dos elevados motivos espirituais que a inspiravam" (Fernandes, 1960, p. 84). Ou como diz Darcy Ribeiro (1995, p. 56), o resultado de sua política "não poderia ser mais letal se tivesse sido programado para isso".

O plano de colonização proposto por Nóbrega, primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil (1553-1559), tinha como principal argumento o combate à antropofagia e estava relacionado com a morte do Bispo D. Pedro Fernandes Sardinha pelos índios do norte da Bahia (1556). Para alguns autores, essa morte fez daqueles índios "inimigos definitivos da colonização", e foi "com o seu sacrifício que se povoou Sergipe" (Calmon, 1959, p. 325). De fato, segundo o padre Serafim Leite (1955, p. 124), o ato cometido pela tribo dos Caetés levou "certamente Nóbrega a refletir e mais se confirmou que só uma política de povoamento, e de autoridade, que sujeitasse os índios e impedisse a repetição de tais cenas, poderia apressar a civilização do Brasil".

A sua "política de povoamento" foi exposta ao provincial de Portugal, padre Miguel de Torres, em carta de 1558, na qual solicitava a interferência do colega junto aos tutores do Rei de Portugal, D. Sebastião (1557-1578), para viabilizar a sua proposta civilizatória, e admoestava:

Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criatura que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural. (...) Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comidos grande número de cristãos e tomadas muitas naus e navios e muita fazenda. E trabalhando os cristãos por dissimular estas cousas, (...), nem por isso

puderam fazer deles bons amigos, não deixando de matar e comer, como quando puderam. (...) Os que mataram a gente da nau do Bispo [D. Pedro Fernandes Sardinha] se podem logo castigar e sujeitar, e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos, e os que querem quebrar as pazes, e os que têm os escravos dos cristãos e não os querem dar, e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se levantarem contra os cristãos. (...) Desta maneira cessará a boca infernal de comer a tantos cristãos quantos se perdem em barcos e navios por toda a costa; os quais todos são comidos dos índios e são mais os que morrem que os que vêm cada ano (Nóbrega, 1957, p. 447-449).

Outro argumento do plano era a conveniência de escravizar logo aos índios, como se lê:

Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrupulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa e terão serviços de avassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas (Ibid, p. 449).

Nas áreas territoriais de sua influência, principalmente nos Colégios e residências, a Companhia de Jesus foi uma das responsáveis pela extinção de quatro aspectos culturais das tribos do litoral brasileiro: a antropofagia, a poligamia, a pajelança e a nudez. O combate a esses traços culturais essenciais e, ainda, a imposição do sedentarismo são claramente expressos nesse documento que sintetiza o plano luso-jesuítico de aculturação:

... a lei que lhes não-de dar [aos índios] é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm 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 que lhes bastem, e com estes padres da Companhia para os doutrinarem (Ibid, p. 450).

"Fazê-los viver quietos sem se mudarem" significava mantê-los reclusos, aldeados. A esse respeito, é preciso notar

que o aldeamento implicou a determinação de valores desconhecidos para os indígenas e destruiu a sua vida tribal, incorporando-os ao sistema português. Segundo Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 181), o "descimento" de índios do interior para o litoral foi resultado da associação entre os inácianos e as autoridades portuguesas, obedecendo a três objetivos:

... criar aldeamentos de índios ditos "mansos", destinados a proteger os moradores dos índios "bravos"; (...) circunscrever "as áreas coloniais, impedindo a fuga para a floresta tropical dos escravos negros das fazendas e dos engenhos"; (...) "manter contingentes de mão-de-obra compulsória nas proximidades das vilas e dos portos.

Mas, além disso, prossegue o autor, "os descimentos desempenhavam papel importante" porque, "estancando o movimento migratório das tribos (...), acentuavam a dessocialização dos indígenas, fazendo-os permeáveis à catequese" (Alencastro, 2000, p. 181).

Quanto à luta contra a antropofagia, iniciou-se em 1549, quando aqui chegaram os primeiros padres e se colocaram contra "o bárbaro costume", recusando-se a ser coniventes "com as concessões" dos colonos, que "contemporizavam" (Leite, 1938b, p. 35-38). A propósito, o autor da *História da Companhia de Jesus no Brasil* escreveu que, no mesmo ano da chegada, na cidade da Baía, os índios trouxeram de uma guerra um inimigo já morto e dispunham a comê-lo "diante da Igreja e da Cruz, mas não consentiram os padres, sepultando o cadáver". E diz mais: que "colaboravam nessa obra de civilização os alunos do colégio" (Ibid, p. 38). Tal narrativa confirma o papel da criança na aculturação, fazendo que as sociedades tribais deixassem de existir de forma íntegra e autônoma e se submetessem aos padrões culturais da civilização ocidental cristã.

A ação jesuítica na aculturação é consignada também por Capistrano de Abreu (1954, p. 11), cuja obra é uma apologia da colonização: "Das suas lendas [dos índios], que às vezes os conservavam noites inteiras acordados e atentos, muito pouco sabemos: um dos principais cuidados dos missionários consistia e consiste ainda em apagá-las e substituí-las". Nesse processo de "apagar" o diferente substituindo-o pelo padrão hegemônico,

somente os elementos culturais que não estivessem em desacordo com a concepção de mundo dos jesuítas eram amalgamados e aproveitados nos rituais de catequese. Portanto, "a determinação de fazer a catequese nas aldeias do gentio era acompanhada do propósito (...) de reorientar a cultura nativa em direção ao cristianismo e aos modos de vida europeus" (Azevedo, 1976, p. 372).

O projeto colonizador luso-jesuítico não deixa dúvidas quanto ao intuito da empresa civilizatória junto aos índios americanos. D. João III (1521-1557), cognominado "o colonizador", em correspondência datada de 1539, era enfático ao afirmar que o seu "principal intento", como também o "d'El-Rey [D. Manuel I, Rei de Portugal, falecido em 1521] (...) foy sempre o acrescentamento de nossa santa fé catholica" (D. João III, apud Leite, 1955, p. 102).

Em sintonia com os objetivos civilizadores propugnados pela Coroa portuguesa, o padre Manuel da Nóbrega definiu os efeitos resultantes do processo de aculturação do gentio pela via da catequese.⁴ Em sua primeira carta da terra brasilica, datada de 1549, atestava que:

... já hum dos principaes [cacique] delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma mulher e outras cousas (Nóbrega, 1956b, p. 111).

A vinculação entre catequese e educação jesuítica pode ser aferida em outras correspondências dos padres da Companhia de Jesus que missionaram no Brasil do século 16. Duas delas, redigidas pelo padre José de Anchieta, são emblemáticas. Na primeira, datada de 1554, o catequista relata que ele e mais sete padres aplicavam-se "a doutrinar almas" pedindo "à misericórdia de Deus Nosso Senhor" que lhes concedesse acesso "a outras mais gerações", pois julgavam que todas elas haveriam "de se converter muito facilmente à fé", se lhes pregassem. Faz alusão às crianças entregues pelos pais "de boa vontade" e afirma que, na escola, "muito bem ensinados (...) encontram-se 15 já batizados" (Anchieta, 1957a, p. 106).

Na outra, datada de 1556, relacionou claramente a conversão ao cristianismo à educação:

... expliquei suficientemente na carta anterior como se faz a doutrina dos meninos: quase todos vêm duas vezes por dia à escola, sobretudo de manhã; pois a tarde todos se dão à pesca ou à caça para procurarem o sustento; se não trabalham, não comem. Mas o principal cuidado que temos deles está em lhes declararmos os rudimentos da fé, sem descuidar o ensino das letras; estimam-no tanto que, se não fosse esta atração, talvez nem os pudéssemos levar a mais nada (Anchieta, 1957b, p. 308).

Depois de subjugar os índios pelo ritual da catequese cristã, a cultura europeia intrusa reduzia os valores societários indígenas ao residual de algumas atividades culturais toleradas pelos jesuítas. Os preconceitos etnocêntricos inerentes ao projeto colonizador luso-jesuítico impediam, pelo uso da violência institucionalizada, a manifestação dos comportamentos tribais tradicionais e significou o despovoamento indígena do Brasil nos dois primeiros séculos da ocupação territorial pelos portugueses. As conseqüências fazem-se sentir até os dias atuais, pois, "a população nativa, que se contava na casa dos milhões de pessoas no limiar do século 16, mal ultrapassa hoje os 300 mil indivíduos" (Vainfas, 2000, p. 37). A mortandade foi atestada desde o começo pelos próprios jesuítas. Uma missiva de Anchieta, citada por Capistrano de Abreu (1954, p. 53), aludia ao fato de existirem, no século 16, aldeias com até "80.000 almas" e que, depois de 20 anos (1563-1583), já estavam vazias e davam lugar "aos negros de Guiné e mui poucos da terra, e se perguntarem por tanta gente, dirão que morreu".

Palavras conclusivas

O processo de aculturação ocidental no Brasil quinhentista não gozava de hegemonia absoluta nas hostes da cultura cristã. Uma importante testemunha das conquistas científicas, tecnológicas e territoriais perpetradas pelos europeus no século 16 foi Michel de Montaigne (1533-1592), um dos grandes nomes do humanismo moderno. Na obra *Os ensaios*, ele questionava a qualificação de bárbaros que os europeus haviam impingido aos

⁴ No século 17, o processo de aculturação pela catequese vinculou-se ao próprio método pedagógico jesuítico que, em 1599, foi consubstanciado no *Ratio studiorum* (Franca, 1952, p. 22.).

índios americanos. Num deles, "Dos canibais", encontramos a seguinte consideração:

... acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, a forma de governo perfeita, o uso perfeito e cabal de todas as coisas. Eles são selvagens, assim como chamamos de selvagens os frutos que a natureza, por si mesma e por sua marcha habitual, produziu; sendo que, na verdade, antes deveríamos chamar de selvagens aqueles que com nossa arte alteramos e desviamos da ordem comum. Naqueles outros estão vivas e vigorosas as verdadeiras e mais úteis virtudes e propriedades, as quais abastardamos nestes, e simplesmente as adaptamos ao prazer de nosso paladar corrompido (Montaigne, 2000, p. 307-308).

As palavras de Montaigne não impediram a tragédia. Demonstram, contudo, que sempre existirão vozes dissonantes na história. A propósito, a conclusão deste artigo coincide com um momento chave da

história da humanidade: a teoria sobre o "choque de civilizações", a "descoberta" do mundo islâmico, as análises centradas em conceitos como dogma, intolerância e exclusão nunca estiveram tão associadas às religiões como agora.

Nessa época sombria, fomos surpreendidos, em 2000, com a declaração do cardeal alemão Joseph Ratzinger (Cardeal..., 2000) sobre a superioridade do catolicismo sobre as demais religiões! Já em 2001, assistimos à peregrinação do Papa João Paulo II dando continuidade aos seus "arrepentimentos" (em face de outras religiões, dos judeus, da Inquisição, do obscurantismo, das Cruzadas, etc.). Na Síria, refazendo os passos do Apóstolo Paulo, converteu-se no primeiro papa a visitar uma mesquita islâmica e declarou que "a convicção religiosa nunca foi uma justificativa para a violência" (João Paulo..., 2001). Finalmente, depois dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, estive na Armênia e Kazaquistão, apelando à paz e enfatizando a necessidade de evitar que os recentes atentados aos Estados Unidos da América levem ao aprofundamento da divisão entre cristãos e muçulmanos (Cansado..., 2001). O seu gesto, certamente, não apaga as violências do passado, mas sinaliza uma esperança de convivência entre povos de religiões e culturas diferentes.

Referências bibliográficas

- ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. 3. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro: Liv. Briguiet, 1954. 351 p.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O tratado dos vivos: formação do Brasil no atlântico sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. 523 p.
- ALEXANDRE VI, Papa. Bula Inter Coetera. In: CASTRO, Therezinha de. *História documental do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1995. p. 23-24.
- ANCHIETA, José de. Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola, Roma (São Paulo de Piratininga, 1 de setembro de 1554). In: LEITE, Serafim, S.J. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1553-1558)*. Coimbra: Tip. da Atlântida, 1957a. v. 2, p. 83-118.
- _____. Carta trimestral de maio a agosto de 1556 pelo Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga, agosto de 1556). In: LEITE, Serafim, S.J. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1553-1558)*. Coimbra: Tip. da Atlântida, 1957b. v. 2, p. 302-310.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 279 p.

- AZEVEDO, Thales. Catequese e aculturação. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976. p. 365-384.
- BOURDIEU, Pierre. Método científico e hierarquia social dos objetos. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Org.). *Escritos de educação*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 33-38.
- CALMON, Pedro. *História do Brasil: séculos XVI-XVII*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1959. v. 2, p. 321-686.
- CAMINHA, Pero Vaz de. Carta a el-Rei D. Manuel. In: ARROYO, Leonardo. *A Carta de Pero Vaz de Caminha: ensaio de informação à procura de constantes válidas de método*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1976.
- CANSADO, papa interrompe discurso na Armênia. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 26 set. 2001. Cad. A. p.17.
- CARDEAL defende superioridade do catolicismo. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 6 set. 2000. Caderno A. p. 9.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Para Ciro Flamarion, época de transição explica impasse teórico. *Registro*, Mariana, v. 2, n. 3, p. 4-6, mar./ago. 1995. (Entrevista).
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999. p. 55-83.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. 4. ed. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. 152 p.
- CORREIA, Pero. Carta do Ir. Pero Correia ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (S. Vicente, 10 de março de 1553). In: LEITE, Serafim, S.J. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tip. da Atlântida, 1956. v. 1, p. 433-448.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Hucitec: Ed. UnB, 1989. 325 p.
- _____. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História geral da civilização brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960. v. 1, t. 1, p. 72-86.
- FRANCA, Leonel, S.J. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952. 236 p.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcho rural no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1936. 405 p.
- JOÃO III, Rei de Portugal. Carta de D. João III Rei de Portugal a D. Pedro de Mascarenhas, Roma (Lisboa, 4 de agosto de 1539). In: LEITE, Serafim, S.J. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tip. da Atlântida, 1956. v. 1, p. 101-104.
- JOÃO Paulo II é o 1º papa a visitar mesquita. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 7 maio 2001. Caderno A. p. 12.
- LEITE, Serafim, S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938a. t. 1, 610 p.
- _____. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938b. t. 2, 658 p.

- _____. *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega (1517-1570)*. Lisboa: Ed. Brotéria; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955. 263 p.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Ed. Biblioteca do Exército, 1961. 279 p.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: Livro 1*. Tradução de Rosemery Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 489 p.
- NÓBREGA, Manuel da. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, 10 de abril de 1549). In: LEITE, Serafim, S.J. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tip. da Atlântida, 1956a. v. 1, p. 108-115.
- _____. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, 15 de abril de 1549). In: LEITE, Serafim, S.J. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. Coimbra: Tip. da Atlântida, 1956b. v. 1, p. 115-118.
- _____. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía, 8 de maio de 1558). In: LEITE, Serafim, S.J. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1553-1558)*. Coimbra: Tip. da Atlântida, 1957. v. 2, p. 445-459.
- PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese: 1549-1600*. São Paulo: Cortez, 1982. 108 p.
- _____. Educação e cultura: a sociedade brasileira nos séculos 16 e 17. *Comunicações, Piracicaba*, v. 6, n. 2, p. 60-67, nov. 1999.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. 470 p.
- VAINFAS, Ronaldo. História indígena: 500 anos de despovoamento. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro, 2000. p. 35-59.

Recebido em 23 de outubro de 2001.

Amarílio Ferreira Júnior e Marisa Bittar, doutores em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), são professores do Departamento de Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). ferreira@power.ufscar.br

Abstract

This article discusses the forms of imposition of the western Christian cultural standard of Brazil during the XVI century. The Jesuits, in the steps of the Counter Reform, served as types of "organic intellectuals" of the colonial Portuguese system. In the beginning, the Jesuit action centred on the catechism and on the education of Indian and mameluke children, seeking, through them, to attract their parents to Christian principles. The children were the central object of Jesuit pedagogy. Within the catechism specifically, the priests combated the central elements of indigenous culture: anthropophagi, nakedness, polygamy, and of the nomadic way of life. The elementary school in the XVI century thus constituted one of the ideological pillars on which the colonial Portuguese order was consolidated in Brazil.

Keywords: jesuit catechism; cultural domination; indigenous children.
