

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA
EDUCAÇÃO**

**EVANGELIZAÇÃO E EDUCAÇÃO DOS ÍNDIOS NO BRASIL COLONIAL: AS
CONCEPÇÕES DE MANOEL DA NÓBREGA E JOSÉ DE ANCHIETA**

Mariza Domingos da Costa

**MARINGÁ
2010**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA
EDUCAÇÃO

EVANGELIZAÇÃO E EDUCAÇÃO DOS ÍNDIOS NO BRASIL COLONIAL: AS
CONCEPÇÕES DE MANOEL DA NÓBREGA E JOSÉ DE ANCHIETA

Dissertação apresentado por MARIZA DOMINGOS DA COSTA, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Linha de Pesquisa História e Historiografia da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador:
Prof. Dr. CÉLIO JUVENAL COSTA

MARINGÁ
2010

MARIZA DOMINGOS DA COSTA

**EVANGELIZAÇÃO E EDUCAÇÃO DOS ÍNDIOS NO BRASIL COLONIAL: AS
CONCEPÇÕES DE MANOEL DA NÓBREGA E JOSÉ DE ANCHIETA**

BANCA EXAMINADORA

Profº. Drº. Célio Juvenal Costa – UEM

Profª. Drª. Marisa Bittar – UFSCAR – São Carlos

Profº. Drº. Sezinando Luis Menezes – UEM

Março de 2010

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus familiares,
Atamildes, Débora e Késia que alegam os
meus dias e fazem com que eles sejam uma
aventura.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus que me concedeu a possibilidade de desenvolvimento desse trabalho, provendo todas as condições: de saúde, de material didático, de vontade de crescer intelectualmente, e de pessoas maravilhosas que me auxiliaram grandemente neste período de dois anos. Agradeço por Deus não ter me deixado desistir, mesmo nos momentos de insegurança.

Agradeço, de uma forma muito especial à minha mãe, Dona Alice, que, sempre foi, mais do que poderia se esperar de uma mãe. Foi mãe, pai, amiga, conselheira e acima de tudo, uma educadora, sábia e apaixonada pelos filhos, que aprendeu tudo o que sabe no trabalho cotidiano. Devo a ela grande parte do que eu sou, pois, sempre me apoiou e me ensinou que nada é impossível ao que crê e investe nos seus sonhos. Tenho muito prazer de chamá-la de minha mãe.

Ao Atamildes, meu esposo, pela cumplicidade e pelo apoio incondicional, pelo carinho e compreensão nos momentos mais difíceis em que precisei priorizar meus estudos. Pequenos gestos, no cuidado com as crianças e nas opiniões sinceras, fizeram grande diferença. Confesso que sou feliz por ter alguém como ele ao meu lado, um companheiro de verdade, no amor e na vida.

Às crianças, Débora e Késia, minhas meninas bonitas do laço de fita. Mesmo sem compreender porque a mamãe estudava tanto, me ajudaram, transbordando a minha vida com a sua alegria e carinho. Por várias vezes tiveram que abrir mão da minha companhia e de passeios, para que eu pudesse pesquisar.

Agradeço também, de uma forma especial ao Professor Célio, pela grande paciência e pela presteza em me atender sempre que foi necessário. Sinto-me privilegiada pela oportunidade de compartilhar seus conhecimentos, opiniões e idéias e certamente esse trabalho tomou forma a partir de seus comentários

ponderados e delicados. Pela sua atenção estou aprendendo a observar atentamente os detalhes, inclusive as vírgulas.

À minha irmã Márcia, ou mais conhecida como a “tia Márcia”, que muitas vezes veio em meu socorro, desde o conturbado período da Graduação, exercendo, por incontadas vezes o meu papel de mãe. Lembro-me do período em que você saía do hospital, depois de uma longa noite de trabalho, com suas pacientes internadas, e ia para minha casa, ficar com as meninas para que eu pudesse ir para a faculdade. Se eu pudesse, dividiria o diploma com ela, pois, sem dúvida, é merecedora.

A algumas irmãs, sejam elas de sangue e outras de coração que, durante o mestrado caminharam ao meu lado. São elas a Marlene, Iraci e Iracema. Como não podia deixar de citar a Mayra, a Patrícia, e minhas irmãs loiras, a Kelly e a Marisa Paiano. Estas foram pessoas ao meu lado trocaram experiências e conhecimentos e merecem o meu agradecimento pois mesmo sem saber, contribuíram para a realização deste trabalho quando me aconselhavam a prosseguir sempre.

Ao professor Sezinando Luis Menezes pela presença na banca da qualificação e da defesa, pelas opiniões e dicas que certamente valorizaram e enriqueceram o trabalho.

Aos colegas participantes do LEIP, o Laboratório de Estudos do Império Português, pelas sugestões quanto ao trabalho e as reflexões em conjunto que o grupo proporcionou. As diferenças de formação de cada um dos participantes é o que faz este grupo possuir um caráter único e especial, que adiciona ao conhecimento um saboroso tempero agridoce.

À professora Marisa Bittar, por ter tão prontamente aceito o convite para participar da banca. e pelas suas contribuições quanto ao texto da dissertação, forma e conteúdo. As questões que foram pontuadas provocaram aprimoramento no trabalho.

Enfim, agradeço a todos aqueles que, embora não citados, contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho.

Dizia Aristóteles que a mocidade termina aos cinquenta anos! Creio que ela jamais termina, quando sabemos fazer da vida, não uma despedida contínua de valores superados, mas uma descoberta incessante de novos valores.

Alceu Amoroso Lima

COSTA, Mariza Domingos. EVANGELIZAÇÃO E EDUCAÇÃO DOS ÍNDIOS NO BRASIL COLONIAL: AS CONCEPÇÕES DE MANOEL DA NÓBREGA E JOSÉ DE ANCHIETA. 101f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Professor Dr. Célio Juvenal Costa. Maringá 2010.

RESUMO

A Companhia de Jesus chegou no Brasil em 1549, com o primeiro governador geral Tomé de Souza, para contribuir no processo de colonização. Os jesuítas tinham o objetivo de zelar pela religiosidade dos colonos, seu antigo rebanho, e conquistar novos adeptos ao cristianismo, os indígenas nativos. Por meio da visita a aldeias, os padres pregavam contra os considerados maus costumes, como a antropofagia, a nudez e a embriaguez, enquanto ensinavam o evangelho cristão e os introduzia na cultura portuguesa. Foram eleitos como principais alunos as crianças, por serem consideradas menos suscetíveis aos antigos costumes da tribo. Pelas dificuldades da distância entre as aldeias e o nomadismo, indígenas foram reunidos em reduções jesuíticas, em que os nativos moravam, recebiam doutrinação e aprendiam a disciplina de horários e desenvolviam o trabalho nas lavouras. Os nomes que mais se destacaram no trabalho evangelizador, foram Manoel da Nóbrega e José de Anchieta. O primeiro dedicou-se mais às questões administrativas da colônia enquanto o segundo se dedicou prioritariamente às questões educacionais. Por meio dos escritos desses dois Padres, entre outros, é possível conhecer, com mais profundidade, como se deu o processo de evangelização indígena no Brasil. Procuramos investigar, por meio de uma análise comparativa, as principais ações desses dois missionários, e suas concepções sobre os costumes que desejavam combater. Os padres da Companhia de Jesus acreditavam prestar um serviço ao cristianismo e à humanidade, promovendo sua religião para alcançar e converter a maior quantidade possível de almas, utilizando-se do ensino, como instrumento de catequese. Deixaram, para as gerações posteriores o seu legado, pois é impossível nos referirmos à educação no período colonial sem ao menos citar os missionários da Companhia de Jesus.

Palavras-chave: Educação no Brasil colonial; Catequese indígena; Jesuítas. Manoel da Nóbrega; José de Anchieta.

COSTA, Mariza Domingos. EVANGELIZATION AND EDUCATION OF the INDIANS IN COLONIAL BRAZIL: THE CONCEPTIONS OF MANOEL OF the NÓBREGA AND JOSÉ OF ANCHIETA. 101 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Professor Dr. Célio Juvenal Costa. Maringá 2010.

ABSTRACT

Jesus' Company arrived at Brazil in 1549, with the first general governor Tome de Souza, to contribute in the colonization process. The Jesuits had the objective of caring for the colonists' religiosity, its old flock, and to conquer new followers to the Christianity, the indian's natives. By means of the visit to villages, the fathers preached against considered those bad habits, as the anthropophagi, the nakedness and the drunkenness, while they taught the Christian Gospel and introduced them in the Portuguese culture. They were chosen as main students the children, for they be considered less susceptible to the old habits of the tribe. For the difficulties of the distance between the villages and the nomadic, native was gathered in Jesuit reductions, in that the native ones lived, they received the doctrine and they learned the discipline of schedules and they developed the work in the agriculture. The names that more they stood out in the work gospel they were Manoel of Nóbrega and José of Anchieta. The first was devoted more to the administrative subjects of the colony while the second, him was devoted priority to the educational subjects. By means of the writings of those two father's, among other, it is possible to know, with more depth, as he gave him the process of indigenous evangelization in Brazil. We tried to investigate, by means of a comparative analysis, the two missionaries' main actions, and its conceptions on the habits that wanted to combat. The father's of Jesus' Company, believed to render a service to the Christianity and the humanity, promoting its religion to reach and to convert the largest possible amount of souls, being used of the teaching, as catechesis instrument. They left, for the posterior generations its legacy, because it is impossible we refer us to the education in the colonial period without at least to mention the missionaries of Jesus' Company.

Key words: Education in colonial Brazil; Indigenous catechesis; Jesuits. Manoel of Nóbrega; José of Anchieta.

Sumário

1. Introdução.....	12
2. Vida e ações de Nóbrega e Anchieta no Brasil.....	18
2.1. A Companhia de Jesus	18
2.2. Manoel da Nóbrega	24
2.3. José de Anchieta.....	32
3. Evangelização e Educação no Brasil Colonial.....	38
3.1. Os portugueses no Brasil	38
3.2. Os indígenas no Brasil	46
3.2.1. As aldeias indígenas.....	49
3.2.2. A religiosidade tribal	51
3.2.3. O trabalho na aldeia	56
3.3. As aldeias jesuíticas.....	58
3.3.1. Batismos e confissões	64
3.3.2. O teatro	67
4. As concepções de Educação indígena em Nóbrega e Anchieta.....	71
4.1. A catequese dos pequenos Curumins.....	72
4.2. Os maus exemplos.....	76
4.3. A sujeição indígena.....	78
4.4. A antropofagia.....	85
4.5. Os casamentos.....	90
5. Considerações finais.....	93
6. Referências.....	97
6.1. Fontes.....	97
6.2. Bibliografia impressa.....	98

1.INTRODUÇÃO:

No período histórico em que os jesuítas aportaram no Brasil, o mundo passava por grandes transformações que, iniciadas no *Quatrocentos*, delineavam uma nova concepção de homem e de sociedade. Entre eles podemos destacar: a revolução comercial, as grandes invenções, a formação dos Estados Nacionais e a expansão marítima que possibilitou a formação do Império Colonial Português.

O termo Brasil Colonial designa o período em que o Brasil se constituiu em colônia de Portugal e se estende desde a data da “descoberta” oficial do Brasil em 1500 até 1808, quando se inicia o período imperial. Desde a chegada dos primeiros europeus, já haviam por aqui moradores em grande número, os indígenas, primeiros habitantes das terras brasileiras.

Chegando em terras ainda recém descobertas, juntamente com Tomé de Souza, o primeiro governador geral em 1549, os primeiros missionários, chefiados pelo padre Manoel da Nóbrega, assumiram a educação no Brasil, durante os dois séculos seguintes, até 1759, quando foram expulsos dos domínios portugueses pelo Marquês de Pombal.

A nossa pesquisa se propõe a investigar o período inicial da colonização, compreendida entre os anos de 1549 a 1597 e elegeu como marco temporal a chegada do missionário jesuíta Manoel da Nóbrega no Brasil, com a esquadra de Tomé de Souza, até o falecimento do padre José de Anchieta, passando pelas principais atividades da Companhia de Jesus no Brasil, especialmente as voltadas para a educação indígena.

Sabemos que até a expulsão da Companhia de Jesus, a referida organização desempenhou o papel de educadora, não apenas dos indígenas,

mas dos brancos portugueses, mestiços e até de crianças negras, filhas de escravos.

Concebemos que a educação, especialmente no período colonial, ocorre por duas vias. A primeira formal, realizada no seio da instituição escolar e a segunda informal, que se desenvolve cotidianamente, desde o nascimento e “resultante de um processo em que os homens se relacionam entre si e estabelecem seus valores, hábitos e costumes” (PINTINHA, 2004, p. 63).

No Brasil colonial, logo após a chegada dos jesuítas, foram estabelecidos os dois tipos. A escolar ainda que incipiente com escolas de ler, escrever e contar, além da educação indígena, utilizada para a sua civilização. Nesse sentido corrobora a seguinte afirmação de Costa e Menezes (2005 p. 30) :“Entre os índios que viviam no Brasil à época da chegada dos primeiros europeus, o conhecimento era ensinado na vida prática do dia-a-dia pelo conjunto da tribo”. Responsabilidade assumida em alguns aspectos pelos padres, por meio da catequese.

Manoel da Nóbrega (1517-1570), um dos primeiros a pisar nas novas terras, estudou em Salamanca e na Universidade de Coimbra e ingressou na Companhia de Jesus em 21 de novembro de 1544, realizando a obra missionária em sua terra até a vinda para o Brasil. Teve uma sólida formação e fez uso de seus conhecimentos em prol da expansão da fé católica, da conversão dos indígenas e da educação.

Manoel da Nóbrega esteve presente em vários momentos importantes da história colonial do Brasil. Alcançou destaque não apenas como educador, mas como adjutor no processo de colonização. Teve uma essencial participação na fundação de vilas e cidades, educando filhos de colonos, de indígenas, gestando o projeto das reduções e o colocando em prática.

Os inicianos perceberam que seria mais fácil realizar o trabalho catequético se fossem adotadas estratégias, entre elas, o direcionamento do ensino principalmente para as crianças indígenas, os curumins, que, conforme observara Nóbrega, sofriam menos influência dos pajés ou curandeiros da tribo. O que Aranha (2007, p.141) confirma, pontuando que as crianças se tornam alunos preferidos pois, “sobre eles não se sentia arraigada a influência do pajé”.

José de Anchieta, ou apóstolo do Brasil, com apenas dezenove anos de

idade e problemas de saúde, desembarcou em terras brasileiras em 1553, para o trabalho educacional e missionário. Viveu no Brasil até sua morte, aos 63 anos, em 1597. Natural de Tenerife¹, ingressou na Companhia de Jesus aos dezessete anos, lançando-se à obra missionária e, apesar da sólida formação em humanidades, adquiriu conhecimentos na prática. Demonstrava uma facilidade imensa com línguas. Dominava além da sua língua natal, o castelhano e a língua tupi.

Percebe-se que no período das atividades da Companhia de Jesus no Brasil, em especial na atuação de Nóbrega e Anchieta, a obra missionária não ocorreu de uma forma homogênea, mas sofreu adaptações conforme a necessidade para que a evangelização fosse consolidada. Da mesma forma, por meio dos exemplos citados acima de trechos extraídos das cartas, observa-se que os dois mestres possuíam opiniões diferenciadas sobre a natureza e sobre a conversão dos gentios. Nóbrega, geralmente confiante e otimista quanto a conversão, enaltecendo os aspectos positivos, e Anchieta, talvez devido às experiências frustrantes, mostrando-se por vezes desanimado.

A contribuição na colonização, evangelização e cultura brasileira desses dois mestres é inegável, porém, tiveram diferentes posturas e atuações em terras brasílicas. Deseja-se compreender as semelhanças e diferenças entre as estratégias educacionais e o direcionamento que deram a obra missionária no Brasil, investigando se as particularidades são frutos de sua educação, do contexto histórico ou de inclinações pessoais.

A dissertação se divide em três capítulos. O primeiro capítulo foi pensado para apresentar brevemente a Companhia de Jesus no Brasil e os padres Manoel da Nóbrega e José de Anchieta.

No segundo capítulo o texto apresenta os indígenas no Brasil, primeiros habitantes das terras brasileiras e alguns aspectos de sua cultura, para que o leitor tenha uma melhor compreensão do que se aproximava e o que se afastava da cultura que, colonos e jesuítas, desejavam implantar. São apresentados os silvícolas e como se organizavam na aldeia, os casamentos, religiosidade e como realizavam os rituais antropofágicos, que ao mesmo tempo eram temidos e combatidos pelos portugueses.

¹ Ilha do Arquipélago das Canárias, pertencente à Espanha.

O terceiro capítulo visa apresentar as concepções de Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, no que se refere a educação dos índios no Brasil. Como afirmamos, em se tratando de educação no período colonial, os jesuítas tiveram um papel preponderante. Esses dois padres deixaram registradas as suas experiências, impressões e dificuldades em textos que, analisados nesse capítulo, se constituem em valiosos documentos históricos para a compreensão da evangelização do Brasil enquanto colônia de Portugal. Portanto, a proposta do terceiro capítulo é investigar os escritos desses dois homens e a contribuição que tiveram na educação indígena e na própria história do Brasil.

Serão analisadas as cartas de Nóbrega e Anchieta para identificar as semelhanças e possíveis diferenças de concepções entre os dois, relativas à educação dos silvícolas.

Partimos da hipótese que os referidos padres poderiam não ter necessariamente as mesmas concepções em relação à catequese e educação dos indígenas. Deseja-se investigar essas diferenças e as semelhanças dos padres e como isto refletiu direta ou indiretamente no processo de colonização.

Por meio de uma comparação entre a atuação, obras e concepções dos jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, procura-se compreender quais as semelhanças e diferenças entre as estratégias educacionais desenvolvidas pelos jesuítas nas primeiras décadas de atuação em terras brasileiras, mais especificamente em relação aos indígenas, por meio das cartas trocadas entre os missionários e a administração da Companhia de Jesus.

Outro fator que motivou esta pesquisa está relacionado diretamente com a pequena quantidade de estudos e pesquisas da educação no Brasil colônia. Quando se trata de educação colonial os trabalhos estão restritos aos colégios ou à educação dos brancos e não à forma como foi realizada pelos padres a evangelização e catequese.

Consideramos importante a leitura e utilização desse material que em comum tem a educação indígena e a prioridade na leitura das cartas de Nóbrega e Anchieta, no entanto focaliza um espaço de tempo mais amplo e a atuação jesuítica em geral, discutindo prioritariamente as questões sobre aculturação.

Para a organização do nosso trabalho utilizamos, basicamente, a

investigação bibliográfica de estudo de textos disponíveis sobre o tema, priorizando o estudo das fontes documentais do período como cartas, alvarás, manuais etc., e também de textos historiográficos sobre o período em geral e sobre a história lusitana e sobre o Brasil Colonial.

Entre as fontes documentais, são priorizados as cartas e outros escritos de Nóbrega e Anchieta da segunda metade do século XVI, em que os autores descrevem os vários aspectos da terra, dos nativos e dos portugueses, além das alegrias e dificuldades das missões, isto é, as datas e acontecimentos que permearam o cotidiano colonial. Mais do que simples cartas, elas são um registro histórico valioso.

Em relação às cartas empregou-se a leitura diligente das missivas que constavam na coleção da editora Itatiaia **Cartas – Informações, Fragmentos Históricos e Sermões – 1534-1597**, escritas por José de Anchieta.

De Nóbrega foram realizadas leituras de **Cartas do Brasil**, também da editora Itatiaia e **Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manoel da Nóbrega**, reunidas originalmente por Serafim Leite.

Em segundo lugar foram investigadas fontes documentais de outros autores da época, como o jesuíta Fernão Cardim, visitador da Companhia de Jesus, no final do século XVI. Na obra **Tratados da terra e gente do Brasil** o jesuíta relata os costumes nas aldeias indígenas observados por ele, além de informações geográficas e biológicas do Brasil naquele período. As obras de Hans Staden e do viajante Jean de Lery também foram consultadas, com o propósito de conhecer os indígenas no Brasil do século XVI.

Um autor que subsidiou toda a elaboração desse trabalho e permeou todos os capítulos foi o Padre Serafim Leite que, na **História da Companhia de Jesus no Brasil**, possibilitou que fosse feita uma observação mais precisa da atuação em terras brasileiras da Ordem. Foram estudadas, da mesma forma, ainda de Leite, as **Novas páginas de história do Brasil**, e **Nóbrega e a fundação de São Paulo**.

Convém explicitar que a pretensão de estudar o Brasil colonial e a Companhia de Jesus pressupõe a sua compreensão histórica, e isso significa abrir mão de qualquer possibilidade de julgamento *a posteriori* da sua dinâmica. O passado não será avaliado naquilo em que mais se parece ou se afasta do que a

sociedade atual acredita ser um vício condenável ou uma virtude louvável. O que se quer é compreender o passado para, dessa forma, aprender com ele.

2. VIDA E AÇÕES DOS MISSIONÁRIOS NÓBREGA E ANCHIETA NO BRASIL

2.1 A Companhia de Jesus

Acredito ser conveniente conhecer, ao menos, informações básicas da Ordem religiosa que congregou os dois missionários, personagens centrais do nosso estudo, levando-se em consideração que a história desses homens está profundamente ligada ao desenvolvimento da Companhia de Jesus no Brasil e no desenvolvimento de sua obra educacional e evangelizadora.

A companhia de Jesus, atualmente conhecida pela realização de trabalho educacional e missionário, não nasceu com este objetivo. Os fundadores desejavam dirigir-se à Jerusalém e libertá-la dos infiéis; no entanto os planos iniciais foram se alterando gradativamente. É interessante perceber que esta ordem foi se construindo conforme as ocasiões e necessidades; é o que veremos a seguir.

Inácio de Loyola, um dos fundadores da Ordem, durante o serviço militar sofreu um grave ferimento na perna o que forçaria a permanecer em repouso e forneceu a motivação para direcionar sua vida para a esfera religiosa.

Foi Inácio de Loyola quem fundou a Companhia de Jesus, criou os Exercícios Espirituais, propôs as primeiras versões do Ratio Studiorum, e que, através de seus padres e irmãos, muitas vezes chamados de soldados de Cristo, conquistou os gentios do Brasil e os hereges de várias partes do mundo, sendo a sua primeira conquista a transformação de si próprio. (CARNOT, 2005, p.91)

Em 1534, o basco Íñigo López de Loyola, conhecido posteriormente como Inácio de Loyola, unindo-se a seis companheiros, próximos a uma Igreja no bairro de Montmartre em Paris, fizeram o juramento da ordem e fundaram a Companhia

de Jesus (Societas Iesu, S.J.). Os discípulos, amigos da Universidade de Paris eram Pedro Fabro, Francisco Xavier, Alfonso Salmeróni, Diego Laynez, Nicolau Bobedilla e Simão Rodrigues. Os cinco primeiros espanhóis e Simão Rodrigues um português.

Em 1537, dirigiram-se à Itália, buscando a aprovação do sumo Pontífice e, logo após, em 1540, a ordem foi confirmada pelo papa Paulo III, por meio da Bula "Regimini militantis Ecclesiae".

Os que optavam por seguir a carreira religiosa faziam os votos de pobreza, castidade e obediência. As bases organizacionais da ordem estavam explicitadas nas constituições jesuítas, escritas por Inácio de Loyola e adotadas a partir de 1544, mas tornadas oficiais em 1556. A organização estava sobre as bases da disciplina e a obediência às determinações do Papa e dos superiores pela escala hierárquica, conforme explicitado nas **Constituições da Companhia de Jesus** (2004, p. 162), pela expressão *perinde ac cadáver* (como se fosse um cadáver).

Persuada-se cada um que os que vivem em obediência devem deixar-se guiar e dirigir pela divina Providência, por meio do Superior como se fossem um cadáver que se deixa levar seja para onde for, e tratar à vontade; ou como um bordão de um velho que serve a quem o tem à mão, em qualquer parte, e para qualquer coisa em que o quiser usar. (CONSTITUIÇÕES, 2004, p. 162)

Além da obediência, havia outras especificações que direcionavam a vida e as decisões dos jesuítas, o viver se esforçando para "ser tudo a todos" e o "*Ad majorem Dei gloriam*", isto é fazer, todas as coisas para uma maior glória de Deus. Em Portugal, foram chamados pelo rei católico Dom João III para a missão rumo ao Oriente, para evangelizar e arrebanhar novas almas para a religião cristã. Vieram para Portugal, em 1540, Francisco Xavier e Simão Rodrigues.

Enquanto Simão Rodrigues permaneceu em Portugal, Francisco Xavier dirigiu-se ao Oriente, iniciando a obra evangelizadora, espalhando a sua influência pelo mundo. Enquanto isso, o padre Simão Rodrigues fundava a primeira casa da Companhia em Portugal, O Colégio de Santo Antão, seguindo-se dos Colégios em Coimbra, em Coimbra, Évora e Lisboa. Passando a tomar conta do colégio das Artes em Coimbra e, em 1559, da Universidade de Évora.

Os primeiros missionários, chefiados pelo padre Manoel da Nóbrega, aportaram em terras recém descobertas, juntamente com Tomé de Souza, o primeiro Governador Geral em 1549. A partir daí, assumiram a educação no Brasil, durante os dois séculos seguintes, até 1759, quando foram expulsos dos domínios portugueses pelo Marquês de Pombal. Tiveram papel fundamental no desenvolvimento cultural e educacional da Colônia e participaram na fundação das cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro.

A catequese institucional foi iniciada com o Colégio de Salvador, juntamente com a catequese missionária, isto é, a visita aos indígenas em suas aldeias. Quando os jesuítas foram obrigados a deixar a Colônia já haviam inúmeros estabelecimentos jesuíticos no Brasil.

Os nomes que mais se destacaram na obra missionária e na educação colonial, no século XVI, foram, sem dúvida Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, além de Juan Azpilcueta Navarro que se dedicou ao conhecimento da língua tupi. Azevedo (1963, p. 505) se refere ao trio como "trindade esplêndida – Nóbrega o político, Navarro o pioneiro, e Anchieta, o santo".

Uma das dificuldades para tentar conhecer o trabalho dos padres Nóbrega e Anchieta, mais de quatrocentos anos após as suas mortes, está em suas biografias. É complexo reunir dados de autores, em sua maioria padres da Companhia de Jesus, como Serafim Leite, Quirício Caxa, Pêro Rodrigues e Hélio Viotti, que dedicam capítulos inteiros para enaltecer as qualidades daqueles que consideram heróis.

Um bom exemplo disso é a biografia de José de Anchieta, denominada **Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta**, de Quirício Caxa, que dedica ao menos dois capítulos sobre as características elogiáveis do missionário. No décimo segundo capítulo desta obra, Caxa aponta como virtudes do Padre Anchieta, a oração, devoção, caridade, mansidão, confiança em Deus, obediência, humildade, pobreza, castidade, mortificação e paciência; características essenciais e de grande valor para uma Ordem religiosa mas que não nos oferece subsídios para nosso estudo. Sobre a mortificação e paciência do missionário, Caxa elogia:

(...) Foi um retrato vivo de paciência, a qual sempre se viu e

notou nele assim nos trabalhos e encontros desgostosos que se ofereceram, como nas doenças que teve, que foram muitas e graves. Em especial, depois que a idade foi carregando e as forças começaram a desfalecer. Sofria suas dores e moléstias com grandíssima quietação e paz, sem ser molesto a ninguém, quanto em ele foi. (CAXA e RODRIGUES, 1988, p. 30)

O mesmo biógrafo aponta várias situações em que com grande probabilidade e “quase certeza moral de N.S. haver comunicado a este seu servo sobrenatural conhecimento de algumas coisas, que ele naturalmente não podia alcançar.” Como quando curou um homem com seu barrete ou quando com o batismo curou um índio da lepra (CAXA e RODRIGUES, 1988, p. 32-33)

Não foge a isso a biografia, também sobre o padre Anchieta, escrita por Pero Rodrigues, que dedica, em uma obra de quatro partes, três para apresentar as virtudes, as supostas profecias e milagres de José de Anchieta. É de Pero Rodrigues a reunião de relatos sobre a “levitação” em várias ocasiões de Anchieta. O Padre conta que:

Dizendo missa na igreja de Nossa Senhora de Porto Seguro, o viram dez ou doze pessoas principais levantado do chão obra de um côvado, e espantados olharam uns aos outros, dizendo: autenticuemos esta milagre. A que disseram uns aos outros que o não fizessem, por ser o padre ainda vivo, que não tomaria bem. (CAXA e RODRIGUES, 1988, p. 105)

Da mesma forma, são relatadas nessa biografia situações em que pessoas deixaram de obedecer ao conselho do missionário e morreram, de forma desastrosa, como um morador na Vila de São Paulo que recebeu o conselho de ir para casa, caso contrário seria morto e assim aconteceu. Rodrigues conta também o caso de outro homem que morreu à flechadas por estar, de forma irregular, com a mulher de outro e não recebeu bem a orientação de Anchieta para que “se guardasse” de cometer o adultério. (CAXA e RODRIGUES, 1988, p. 114).

Portanto, optamos por apresentar os dois padres, que foram incontestavelmente importantes na história da colonização e da educação no Brasil, por meio de suas obras e atitudes, de modo a não incorrer no erro de tomá-los como heróis ou como vilões, pois, a defesa ou acusação do objeto de estudo não faz parte da nossa proposta. Serão valorizadas as biografias como

documentos que nos ajudam a reconstituir as ações dos jesuítas, mas os relatos relacionados às virtudes e ao sobrenatural não serão considerados.

Acreditamos ser conveniente expor a função das cartas na Companhia de Jesus, pois foram a fonte mais utilizada para a realização deste trabalho e tem um importante papel na Companhia de Jesus, desde a sua constituição.

Para a Companhia de Jesus, a escrita e o envio de correspondências faz parte da própria organização da Companhia e são para nós, atualmente, registros valiosos para compreender, ainda que pela ótica dos inicianos, vários aspectos físicos e educacionais de como estava constituído o Brasil no período colonial.

Não podemos nos esquecer que as epístolas redigidas naquele período preservam, da mesma forma, a história e a evolução da Companhia de Jesus, nos diversos países, de Instituição evangelizadora para Instituição educativa.

A escrita e o envio de correspondências têm diversos objetivos bem definidos na organização da Companhia de Jesus, e foi, para Costa (2004, p. 205) “um meio eficaz de estabelecer uma rede de comunicação necessária à organicidade da Companhia, a ponto de fazer parte de suas normas constitucionais.”

As Cartas, no formato eleito pela Ordem, têm o objetivo principal de edificar espiritualmente os membros da Companhia e eram escritas com bastante cuidado, pois eram enviadas para vários lugares do mundo para serem lidas em ocasiões especiais, em que eram contadas sobre os novos adeptos da religião cristã .

Para o fundador Inácio de Loyola (in: CARDOSO, 1993, p. 28) é necessário que “Escreva-se na carta principal o que cada um faz em sermões, confissões, Exercícios e outras obras espirituais conforme Deus N. S. o executa através de cada um, quanto possa servir para maior edificação dos ouvintes ou leitores.”

Merece destaque, a título de ilustração, uma missiva do fundador da Companhia Inácio de Loyola a Pedro Fabro, de 1542, em que o padre Geral explica ao companheiro, em detalhes, qual a melhor forma de escrever e defende a idéia de como era considerada importante a forma de escrever, de organizar as idéias nas cartas.

Esta missiva, citada parcialmente abaixo, foi enviada com cópias para os demais membros da Ordem jesuítica, espalhados no mundo, para que aprendessem qual a forma correta, segundo a concepção Inaciana, de redigir a correspondência e o que deveria ser destacado. Reproduziremos a seguir um pequeno trecho, entretanto, destacamos que esta carta se refere quase integralmente ao mesmo assunto. Conforme Loyola:

Neste ponto, para ajudar-me a não errar, direi o que faço e espero fazer ao diante, no Senhor, ao escrever aos membros da Companhia. A carta principal, eu a escrevo uma vez, narrando fatos edificantes. Depois, olhando e corrigindo e ainda considerando todos os leitores dela, torno a escrever, atendendo melhor ao que se declara. Porque a escrita fica e dá testemunho, sem se poder corrigir e explicar facilmente como quando se fala. Com tudo isso, penso ainda faltar muito e temo faltar mais adiante. Deixo para folhas separadas as outras particularidades impróprias da carta principal e não aptas para edificação. Nessas folhas pode alguém escrever às pressas, da abundância do coração, ordenada ou desordenadamente. Mas na principal não se admite a falta de cuidado particular e edificação que não permita mostrar-se e edificar os leitores. (in: CARDOSO, 1993, p. 29)

Isto é, o epistolário, para alcançar o seu objetivo de aprimoramento espiritual merecia um cuidado especial. Conforme o trecho acima, podemos perceber que os assuntos deveriam ser escolhidos cuidadosamente e as cartas deveriam ser escritas e reescritas, antes do envio, para que fossem instrumentos de ascensão espiritual. Costa (2004, p. 204) chama atenção para o teor das cartas que, conforme seu entendimento:

Não se restringem somente às especificidades da vida dos padres em seus labores, mas também são relatos da vida, da cultura, da religião, da geografia, do clima das regiões onde se encontravam, principalmente os territórios novos e desconhecidos como o Oriente e o Brasil. Os relatos são pormenorizados, pois deveriam permitir que todos os membros da Companhia e todos os que mais interessavam a ela conhecessem o mais fiel possível a realidade que era enfrentada por eles.

Podemos perceber que a escrita das cartas era também questão de obediência, já que a ordem constava nas Constituições da Companhia de Jesus. Anchieta (1988, p.191) escreve, que “resta dar conta do que mais sucedeu, segundo manda a santa obediência”.

2.2. MANOEL DA NÓBREGA

O padre Nóbrega nasceu na pequena cidade portuguesa de Sanfins do Douro em 18 de outubro de 1517 e veio a falecer no Brasil, no Rio de Janeiro, em 18 de outubro de 1570, no dia que completaria 53 anos, vinte e um deles passados no Brasil. De origem nobre, filho do desembargador Baltasar da Nóbrega, estudou nas Universidades de Salamanca e de Coimbra, com formação em Direito Canônico e Filosofia, obtendo o grau de bacharel em 1541.

Foi aceito para a Ordem de Inácio em 1544, após frustradas tentativas de ser lente do Colégio Santa Cruz ou professor da Universidade de Coimbra, pois apesar da sólida formação tinha uma grande dificuldade com a fala, dado que gaguejava ao pronunciar as palavras.

No mesmo ano de sua vinda para o Brasil, havia recebido a nomeação para o cargo de “comendador do mosteiro de Sanfins do Douro”, do qual abriu mão por inúmeras dificuldades, aceitando, no mesmo ano, a incumbência de vir para o Brasil, liderando uma pequena equipe de padres.

Caxa (1988 p. 59-60) afirma que Dom João III insistiu que o padre superior responsável pela missão fosse Manoel da Nóbrega, e que ele fosse o primeiro “que declarasse a fé de Deus Nosso Senhor neste Estado”, porque já o conhecia.

Nóbrega é do primeiro grupo de jesuítas que pisou em solo americano. Desembarcou no Brasil 1549, para cuidar da vida espiritual dos colonos portugueses e evangelizar os gentios. Em uma carta, logo após a chegada, descreve as suas primeiras impressões sobre a terra ao seu mestre em Portugal, Simão Rodrigues:

Chegamos a esta bahia a 29 dias do mez de março de 1549. Andamos na viagem oito semanas. Achamos a terra de paz e quarenta e conçoenta moradores na povoação que antes era;

receberam-nos com grande alegria e achamos uma maneira de igreja, junto da qual logo nos aposentamos, os Padres e irmãos em umas casas a par della, que não foi pouca consolação para nós para dizermos missas e confessarmos. E nisso nos ocupamos agora. Confessa-se toda a gente da armada, digo a que vinha nos outros navios, porque os nossos determinamos de os confessar na nau. (NÓBREGA, 1988, p. 71)

O clérigo estava com Tomé de Souza, que veio com a incumbência de fundar uma capital para a nova terra e lançar os fundamentos para a cidade de Salvador. Nóbrega recebe a incumbência de construir e comandar o colégio a cidade.

Não havia tempo a perder. Desde a viagem, os missionários se propuseram a cuidar do seu rebanho e assumiram as suas tarefas prontamente em função da grande quantidade de trabalho: colonos que possuíam várias mulheres, índios que andavam nus e comiam carne humana e sacerdotes que davam mau exemplo. Em 1549 vai para Ilhéus e pede ao padre Leonardo Nunes que dirija-se a São Vicente e comece a organização do Colégio.

Pode-se perceber a responsabilidade que o clérigo assumia em relação à colonização quando afirmava que “esta terra é nossa empresa” (NÓBREGA, 1988, p. 82). A catequese fazia parte de um projeto maior, o de atuar na nova terra, em nome do Rei e de Deus para conquistá-la e as almas que nela estavam. Também intencionava reconduzir os portugueses que já não se confessavam a muito tempo e encaminhar os nativos para o caminho da salvação, levando-os pela mão por meio dos sermões e castigos aos que se desviavam do caminho.

Nóbrega que ao concluir que os colonos se amancebavam com as negras da terra por falta de mulheres brancas, pedia que enviassem de Portugal órfãs ou mesmo prostitutas, para sanar o problema na colônia, e ao mesmo tempo o da metrópole. O mesmo jesuíta pedia constantemente o envio de padres para reforçar o trabalho que diante da responsabilidade assumida era hercúleo:

Eu quando vejo o pouco que somos, e que nem para acudir os Cristãos bastamos, e vejo perder meus próximos e criaturas do Senhor à míngua, tomo como remédio clamar ao Criador de todos e a Vossa Alteza que mandem obreiros e a meus Padres e Irmãos que venham. (NÓBREGA, 1988, p. 125)

Nóbrega, em suas constantes correspondências, requisitava ao rei de Portugal que enviasse um bispo, que seria o primeiro bispo do Brasil. O escolhido foi Dom Pedro Fernandes Sardinha. O bispo poderia ajudar a reprimir os abusos dos colonos cristãos e disciplinar o clero.

É muito necessário cá um bispo para consagrar óleos para os baptisados e doentes e também para confirmar os Christãos que se baptisam, ou ao menos um Vigário Geral para castigar e emendar grandes males, que assim no ecclesiastico como no secular se commetem nesta costa, porque os seculares tomam exemplo dos sacerdotes e o gentio de todos. (NÓBREGA, 1988, p. 83)

O pedido constante de Nóbrega é que o bispo deveria estar disposto a trabalhar e não estar interessado apenas em ganhar, ou ficar rico porque “A terra é pobre”. O bispo deveria estar disposto a “buscar as ovelhas tresmalhadas do rebanho de cristo” (LEITE, 2000, p.81).

A esse respeito, não podemos nos esquecer que nessa época a Igreja Católica estava passando por modificações. O pedido do padre Manoel poderia ser uma crítica aos clérigos que estavam mais preocupados com o retorno financeiro que o bispado poderia proporcionar, do que propriamente com as almas, porque a carreira religiosa, no período estava reservada aos filhos de nobres.

Em princípios de 1552 o padre Manoel da Nóbrega estava preocupado com as despesas extras pela vinda de oficiais, Bispo e Cabido, o que poderia onerar a terra. Nóbrega afirma que “a terra, neste principio não poderá sustentar, juntamente com os oficiais.” (NÓBREGA, 1988, p. 134).

No mesmo ano, apenas dois meses após a chegada do Bispo, Nóbrega intercede junto ao Padre Simão Rodrigues, pelo ordenado do bispo, pois a terra, com os dízimos não pode pagar nem os seus ordenados.

[...] Cá nos parecia bem a todos que desse El-Rei alguma commenda de Christo ou Santiago grossa a esta terra, ou pensão em outro bispado para o bispo e Cabido, até esta terá dar de si mais amor porque até agora há nella pouco mais de matos, e boas águas, e bons ares, e alguma miséria si de lá vem, e para mim, que nunca me fartei de pão e bom, porque me farto nella cada dia de farinha, sem haver medo a que venha anno de fome,

nem muita chuva, nem muita sêcca, o que a idade do bBispo não sofre, e doutra maneira nem nós teremos prelado, nem a terra poderá ir avante.(NOBREGA, 1988, P. 141)

O bispo tomou posse em junho de 1552, para presidir a diocese de Salvador e faleceu em 1556, devorado em um ritual antropofágico pelos indígenas. Após a chegada do bispo, houve algumas discordâncias entre ele e o padre Manoel da Nóbrega. Serafim Leite (1953, p.24) explica, em nota, que o bispo confundiu os indígenas brasileiros com os índios orientais. Enquanto os primeiros tinham uma religião primitiva, os outros possuíam religião organizada milenar, com grandes templos, opondo-se ao método catequético dos jesuítas no Brasil, para seguir os métodos utilizados na Índia.

Entre as divergências com o bispo estavam as inovações aplicadas à catequese, como a utilização de intérpretes nas confissões, os cânticos religiosos, transcritos para a língua tupi, e o ato de enterrar os indígenas que se tornaram cristãos na posição fetal. Nóbrega (1988, p.141-142) envia também, no mesmo ano, em agosto, correspondência significativa a Simão Rodrigues, apresentando suas dúvidas quanto às formas de procedimento, buscando uma confirmação dos seus superiores. São suas inquietações: a permissão para que os gentios assistissem missa com os cristãos; se podem abraçar alguns costumes como “cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua”, visando um bem maior, a conversão.

Percebe-se, da mesma forma na mesma carta, a angústia do padre Nóbrega, em relação à confissão. O Inaciano questiona “si se poderão confessar por intérprete a gente desta terra que não sabe fallar nossa língua; porque parece cousa nova e não usada em a Christandade.”. (NÓBREGA, 1988, p. 141). A esse respeito, Costa afirma que:

Quando Nóbrega procede a uma consulta formal a respeito do uso de costumes dos gentios, significa que ele e seus companheiros já estão utilizando-se destas vias e, questionado sobre a coerência dessas atitudes com a religião cristã, empreende-se a consulta às autoridades competentes. (COSTA, 2004, p. 193)

Entre os outros questionamentos do sacerdote estava a necessidade da vestimenta para o Batismo, visto que muitos indígenas que os procuravam, ainda que aceitassem a palavra, não tinham condições de se vestirem imediatamente e, finalmente, na mesma carta, o clérigo questiona se é correto capturar os gentios que não obedecem as leis, por meio de guerra, a chamada guerra justa.

Um episódio bastante curioso envolvendo o referido Padre, diz respeito a João Ramalho, que já habitava a terra antes da chegada dos jesuítas, vivia maritalmente com uma índia e tinha vários filhos, sendo motivo, conforme Nóbrega, de escândalo. O episódio é relatado em carta de junho de 1553, dirigida ao padre Luiz Gonçalves da Câmara.

Nesta terra (S. Vicente) está um João Ramalho. É o mais antigo dela e toda a sua vida e a dos seus filhos é conforme à dos índios e é uma petra scandali para nós, porque a sua vida é principal estorvo para com a gentilidade que temos, por ele ser muito conhecido e muito aparentado com os Índios. Tem muitas mulheres. Ele e seus filhos andam com irmãs e têm filhos delas, tanto o pai como os filhos. Vão à guerra com os índios e as suas festas são de índios e assim vivem andando nus como os mesmos índios (in LEITE, 1955, p.173)

É interessante observar uma outra correspondência, enviada ao mesmo interlocutor menos de dois meses após a que observamos acima, em que o primeiro provincial da Companhia no Brasil, Manoel da Nóbrega, faz um discurso diferente do primeiro. Esta carta é de agosto de 1553.

Neste campo está João Ramalho, o mais antigo homem que está nesta terra. Tem muitos filhos e é muito aparentado em todo este sertão. E o mais velho deles levo agora comigo ao sertão por mais autorizar o nosso ministério. João Ramalho é muito conhecido e venerado entre os gentios, e tem filhos casados com os principais desta Capitania e todos estes filhos e filhas são duma índia filha dos maiores e mais principais desta terra. De maneira que nele e nela e em seus filhos esperamos ter grande meio para a conversão desses gentios. Este homem, para minha ajuda, é parente do P. Paiva e cá se conheceram. Quando veio da terra, que haverá 40 anos e mais, deixou sua mulher lá viva, e nunca mais se soube dela, mas que lhe parece que deve ser morta. Deseja casar-se com a mãe destes seus filhos. (...) Se o Núncio tiver poder, hajam dele dispensa particular para este João

Ramalho poder casar com esta índia, não obstante que houvesse conhecido outra irmã e quaisquer outras parentes dela. (in: LEITE, 1955, p.183)

Foi o próprio Nóbrega a celebrar as bodas de Ramalho. Demonstrando certa simpatia, o jesuíta mostra interesse em solucionar a questão do casamento de João Ramalho, o que traria, sem dúvidas, contribuições para a evangelização, pois além de Ramalho ser conhecido e respeitado pelos índios, conhecia também a terra. A mudança de discurso poderia significar a ponderação de Nóbrega em ter o sujeito como amigo ou inimigo, ou simplesmente, após conhecê-lo melhor, simpatizou com João Ramalho, que era primo do padre Manoel de Paiva. O que teria feito o missionário mudar de idéia é uma incógnita, no entanto Ramalho foi um dos auxiliares dos portugueses na intermediação, auxiliando Martim Afonso de Souza na fundação de São Vicente.

Neste mesmo ano, a missão no Brasil é elevada à categoria de Província, o que elevou a sua importância. A Província, de uma forma geral poderia conglomerar diversas casas e colégios, ocupando territórios inteiros de uma nação ou somente uma pequena parte.

O Provincial, principal chefe dessas unidades, zelava pelo bom andamento do trabalho missionário e da catequese². O padre Nóbrega recebeu a nomeação de primeiro provincial em 1553, e foi o primeiro a assumir, ficando no cargo até 1559; sucederam-lhe Luiz da Grã (1559-1571), Inácio Tolosa (1572-1577) e José de Anchieta, que foi provincial de 1577 a 1587.

Em São Vicente, em 1553, já estavam em funcionamento o colégio Vicentino e três aldeias que “no Campo daqui a doze léguas se querem ajuntar três povoações numa para aprenderem melhor a doutrina cristã e mostram grande fervor e desejo de aprender o que lhes preguem” (Leite, 1955, p. 170)

O padre não se limita à faixa litorânea e sobe a Serra do Mar para evangelizar os indígenas na região conhecida como planalto de Piratininga, próximo a vila de Santo André, mas o local não oferece segurança e, portanto, orienta aos jesuítas que se acomodem em uma colina, entre os rios Anhangabaú

² A elevação da missão em província simbolizava autonomia de Portugal e delegava ao Provincial poderes de decisão relativas ao direcionamento da Ordem no Brasil.

e Tamanduateí. Tomé de Souza é contrário à conquista do sertão, acreditando ser melhor que a colonização estivesse limitada ao litoral. Em 25 de janeiro de 1554, em um barracão recém construído fundou-se, em Piratininga, a Casa de São Paulo. Leite (1965, p. 12), afirma que:

A primeira fundação de Piratininga, a vila de Santo André são atos em função da futura cidade de São Paulo, mas, com maior propriedade de imagem, talvez ainda apenas sob a forma de himeneu com a nova terra. A gestação imediata de São Paulo foi, tal como se assegurou em definitivo, a reunião de três aldeias que se queriam juntar numa.

A população das três aldeias reunidas, foi o contingente de moradores da aldeia de São Vicente, futura cidade de São Paulo.

A influência que Manoel da Nóbrega exercia sobre os indígenas foi fundamental na guerra contra os franceses que se estabeleceram no Brasil. Esteve em Iperoig, com Anchieta, para negociar a paz entre portugueses e tamoios e convenceu tribos aliadas a ajudarem os lusos, contribuindo dessa forma na expulsão dos franceses. Participou também da fundação de São Sebastião do Rio de Janeiro. Esse episódio será relatado com mais minúcias posteriormente, no momento da apresentação de Anchieta que está mais envolvido nessa questão, pois ficou mais tempo em cativo e, a partir desse cativo realizou obras importantes.

O inaciano Nóbrega gestou e colocou em prática o plano das aldeias, entregando-o para Mem de Sá, que continha as diretrizes, o novo direcionamento dado a catequese. Fazia-se necessário que os indígenas não comessem carne humana, ou celebrassem as festas ritualísticas animadas pelo cauim; que os silvícolas andassem vestidos e tivessem apenas uma mulher; que vivessem em uma quantidade de terras suficiente para as suas necessidades, sem feiticeiros, monitorados e protegidos pela justiça. Sugestões que foram acatadas pelo governador. Aliás, Antonio Franco, na introdução das cartas de Nóbrega (1988, p.43), salienta que Mem de Sá procurava os conselhos de Nóbrega que eram, para o governador, como um oráculo.

Nóbrega deixou escrito, em ordem cronológica: *Informação da Terra do Brasil*, de 1549; *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* de 1557; *Informação das Coisas da Terra e necessidade que há para bem proceder nela*, de 1558; *Tratado Contra a Antropofagia*, de 1559; *Caso de Consciência sobre a Liberdade dos Índios*, de 1567.

Os principais escritos deixados por Nóbrega no Brasil foram as *Cartas* e o *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Nas cartas, sem dúvida, estão impressas um pouco da história do povo brasileiro, um registro dos costumes indígenas, de alguns fatos históricos daquele período, da evolução da evangelização dos silvícolas e do comportamento dos colonos portugueses que desenvolveram aqui uma cultura diferente da que existia em Portugal.

No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega escreve em forma de diálogo uma conversa entre um jesuíta e um ferreiro. Para Bosi (2006, p.18), “o documento é notável pelo equilíbrio com que o sensato jesuíta apresentava os aspectos ‘negativos’ e ‘positivos’ do índio, do ponto de vista da sua abertura à “conversão”.

No *Diálogo*, Nóbrega, pela boca de Nogueira, pondera que, como todas as almas são imagem e semelhança de Deus, portanto tem o mesmo valor a alma do Papa como a alma de um indígena:

[...] Estou imaginando todas as almas do homem uma, nos serem umas e todas de um metal feitas á imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria e criadas para Ella, e tanto Val diante de Deus por natureza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papana. (NÓBREGA, 1980, p. 237)

Os indígenas são considerados ainda, no texto do diálogo como “próximo”, portanto é necessário que sejam amados com tal e seja valorizada a sua capacidade de “conhecer a Deus e salvar a sua alma” (NÓBREGA, 1988, p. 233).

O padre reafirma a necessidade de ensinar os filhos dos gentios, pois a conversão por força ao cristianismo, serviria pouco aos pais, no entanto, os filhos e netos “poderiam vir a ser” cristãos por vontade.

Conforme Couto (1995, p.318), no *Caso de Consciência sobre a Liberdade dos Índios*, Nóbrega rebate o parecer do Padre Quirício Caxa, sobre as situações em que os indígenas poderiam ser legalmente reduzidos à escravidão. Nóbrega

combatia a idéia que os indígenas “por serem descendentes de Cam, deveriam ser perpetuamente escravos de outros povos”.

O clérigo foi, sem dúvida, desbravador de novos caminhos, pois, além de formar e fazer o possível para manter as aldeias e colégios, chamou a atenção dos portugueses para a possibilidade de conquista do interior, subindo o planalto de Piratininga para a fundação do Colégio, semente da cidade de São Paulo.

O Padre Nóbrega preocupava-se com as questões da catequese, além das questões gerais, administrativas da colônia. Cultivava boas relações com governadores Tomé de Souza, Mem de Sá e Estácio de Sá, no entanto, a sua divergência doutrinal com o bispo Sardinha e o avanço na conquista do interior, mesmo contrariando Tomé de Souza, nos oferece pistas sobre a seriedade com que o jesuíta assumiu a sua incumbência de evangelizar e alcançar o maior número possível de pessoas. Mais que educador, Nóbrega foi um dos que ajudaram a escrever a história do Brasil, pois esteve presente nos fatos mais importantes da Colônia, como a fundação da cidade do Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador.

Da mesma forma contribuiu na formação do Brasil, nos aspectos culturais, buscando forma de conquistar os indígenas e mantê-los na fé cristã, arrebanhando também os colonos. Buscou formas de integrar os habitantes da terra, forjar e desarraigat velhos hábitos, considerados nocivos para a nova sociedade que se desejava formar.

Na área educacional, se preocupava em formar os filhos dos portugueses que seriam dirigentes da colônia e instigava os irmãos da ordem em orações e estudos contínuos, ponderando e alcançando soluções do que daria mais fruto, o que seria mais conveniente para a colônia.

2.3. JOSÉ DE ANCHIETA

José de Anchieta, ao lado de Manoel da Nóbrega, escreveu alguns parágrafos da história do Brasil, quando, para evangelizar, instrumentalizou-se e ajudou aos companheiros missionários para a catequização. Escrevendo o próprio material didático e recorrendo às artes cênicas, a poesia e a música, inaugurou no Brasil a literatura e o teatro.

A imagem que foi perpetuada, pintada em tons mais fortes pelos seus biógrafos, também integrantes de sua ordem religiosa, é a de herói, trabalhador incansável e educador, que perpetuou a educação no Brasil colonial e dedicou a sua vida à obra missionária. A imagem destoa, quando temos em Caxa:

Mas ele não deixava de ir por diante com sua santa ocupação, nem lhe aplicava outra mezinha mais que quando estando de joelhos lhe dava a torcer o corpo, e apertar com a mão, posta no ourelo, o lugar onde lhe doía. Tantas vezes fez isso e com tanta força, por causa da grande fadiga, que veio a fazer tão grande abalo nas costas, que as tirou do seu lugar, ficando o espinhaço feito um S, com um ponta para o lado direito, e a outra para a ilharga esquerda. Sucedeu-lhe daí grande doença da qual nem as costas tornaram a seu lugar, nem ele nunca pôde cobrar saúde, posto que foi curado com mui grande diligência e os médicos fizeram nele quanto sabiam de sua arte. (CAXA e RODRIGUES, 1988, p.16)

Um jovem que, antes de atingir os vinte anos, estava doente e alquebrado. Esgotadas as possibilidades de cura pelo conhecimento dos médicos que o diagnosticaram em Portugal, foi enviado ao Brasil como possibilidade, esperança na verdade, de cura, pelas boas qualidades da terra.

A preocupação com o restabelecimento da saúde foi uma indicação e provavelmente um dos motivos para a sua vinda ao Brasil. Percebe-se algum tempo após a sua chegada, em 1554, pela sua primeira carta, que Anchieta (1988, p. 73) faz questão de informar que “minha disposição a qual cada dia se renova, de maneira que nenhuma maneira há de mim a um são”. O jesuíta continua a carta discorrendo sobre o trabalho, pois além de ensinar gramática em turmas diferentes é acordado para ensinar aos silvícolas e mesmo assim está bem disposto.

Aquele que ficou conhecido posteriormente como Apóstolo do Brasil, com apenas dezenove anos de idade, quando ainda era um irmão da Companhia, desembarcou em terras brasileiras em 1553, para o trabalho educacional e missionário e viveu no Brasil até sua morte, aos 63 anos, em 1597.

Nasceu em Tenerife, no Arquipélago das ilhas Canárias em 1534, permaneceu com a família até os quatorze anos quando, em 1548, mudou-se para

Coimbra, onde foi estudar filosofia no Colégio das Artes³. Neste período o colégio ainda não estava sob os cuidados da Companhia de Jesus, o que só ocorreu 1555. Não se pode avaliar qual o efeito que teve sobre a formação do jovem Anchieta as aulas de professores da corrente humanista, como Jorge Buchanan e Diogo de Teive, pois nesse período, a sombra da Inquisição pairou sobre a Europa, inclusive sobre Portugal e obscureceu o humanismo, investigando os professores por suspeita de heresia.

Anchieta, após sua chegada ao Brasil ainda como irmão, em junho de 1553, participou, com Nóbrega, da Fundação do Colégio de São Paulo, em janeiro de 1554, o que daria origem, futuramente à cidade de São Paulo. Há uma discussão entre alguns autores sobre Anchieta ser o fundador de São Paulo, que Serafim Leite (1965, p. 12) rechaça, afirmando que o noviço não tinha, no período, autoridade para fundar a cidade, pois era ainda um irmão.

O episódio a ser relatado a seguir rendeu várias ações que ficaram documentadas, tanto pelo padre Nóbrega quanto por Anchieta e rendeu, especialmente para o segundo ao menos dois textos muito conhecidos. O episódio foi a Revolta dos Tamoios e os textos *De gestis mendi Saa* e o *Poema à Virgem*.

Nicolas Durand de Villegagnon, na baía de Guanabara fundou um reduto francês que nomeou França Antártica, ao mesmo tempo em que várias tribos indígenas se uniam contra os portugueses na chamada confederação dos Tamoios. Em 1560, Mem de Sá derrotou os franceses e destruiu o forte Coligny, os franceses fugiram e se esconderam com seus aliados tamoios e retornaram quando Mem de Sá regressou à Bahia. A Capitania de São Vicente estava sendo atacada pelos índios Tamoios constantemente como vingança aos colonos portugueses que capturavam muitos silvícolas, tendo em vista a escravidão nas lavouras de cana-de-açúcar e a presença dos franceses que os incitavam contra os portugueses. Pero Rodrigues descreve os assaltos:

³ o Colégio das Artes preparava os estudantes em latim e filosofia, objetivando a sua posterior entrada em qualquer uma das faculdades maiores. Foi decisivo para o conhecimento filosófico daquele período quinhentista e seiscentista, além de ter sido via de penetração do humanismo nas universidades.

Com estas canoas, como digo, salteavam os inimigos a Capitania de São Vicente, levando homens, mulheres, escravos e crianças que estavam pelas fazendas descuidados do perigo; a uns matavam, a outros levavam para os matarem nas aldeias em suas cruéis e bárbaras festas. (CAXA E RODRIGUES, 1988, p.69)

O padre Nóbrega e o irmão José de Anchieta se propuseram a negociar com e indígenas e permaneceram vários meses entre os silvícolas. Nóbrega retornou a São Vicente após dois meses de cativo e Anchieta ficou mais alguns meses, como refém, até que fosse consolidada a paz.

Estácio de Sá chegou ao Brasil com o intuito de expulsar definitivamente os invasores do país. Como os invasores resistiam o sobrinho de Mem de Sá buscou reforço em São Vicente, onde estavam os missionários Nóbrega e Anchieta que congregavam índios de tribos aliadas. De volta ao Rio de Janeiro, Estácio de Sá funda a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, em março de 1565. A expulsão definitiva dos franceses só ocorre após mais dois anos de batalhas. Sobre a fundação do rio de Janeiro, Anchieta, por carta ao Padre Diogo Mirão, deixou registrado. Logo ao seguinte dia, que foi o último de fevereiro ou primeiro de março, começaram a roçar em terra com grande fervor e cortar madeira para a cerca, sem querer saber dos tamoios, nem dos franceses. Mas como quem entrava em sua terra, se foi logo o capitão-mor a dormir em terra, dando ânimo aos outros para fazer o mesmo, ocupando-se cada um em fazer o que lhe era ordenado por ele, scilicet cortar madeira e acarretá-la aos ombros, terra, pedra e outras coisas necessárias para a cerca, sem haver nenhum que a isso repugnasse. (ANCHIETA, 1988, p. 259)

Foi neste período de cativo que Anchieta escreveu o *Poema à Virgem*. Para Pero Rodrigues, o poema foi fruto de uma promessa em que o clérigo “Cumpru seu voto percorrendo por todos os passos da Senhora desde a sua puríssima concepção, até à gloriosa coroação no céu, tudo em verso elegíaco, tocando as figuras e as profecias de cada mistério com muita graça e devoção”(CAXA e RODRIGUES,1988, p. 77). Como não havia disponível material para que fizesse as anotações, Anchieta compôs a obra e guardou-a em sua memória para que meses depois, após a sua libertação, transcrevesse para o papel.

No *De gestis mendi de saa*, ou os feitos de Mem de Sá, o clérigo conta as façanhas de Mem de Sá, enquanto governador. Suas ações em relação aos índios e a batalha contra os franceses, na baía da Guanabara. A obra é escrita em latim e, conforme o Padre Rodrigues, Anchieta foi “ o primeiro que leu latim nestas partes” (CAXA e RODRIGUES, 1988, p. 65). Para Anchieta, Mem de Sá era:

(...), um singular herói, de extraordinária coragem, Mem, que do sangue de nobres antepassados e de seiva ilustre de longa ascendência herdara o sobrenome de Sá. Superiores aos anos, ornam-lhe o rosto barbas brancas e majestosas: alegres as feições, sombreadas de senil gravidade, vivos os olhos, másculo o arcabouço do corpo, frescas ainda, como de moço, as forças de adulto. Muito mais excelente é a alma: pois lha poliram vasta ciência, com a experiência longa do mundo, e a arte da palavra bela (...). (ANCHIETA, 1970, p.93)⁴

Contrapondo à imagem do governador que ficou eternizada pelas palavras de Anchieta, eis a forte e cruel imagem dos índios tamoios que não apenas contra Mem de Sá realizavam terríveis guerras: “Inúmeros danos causa por toda a parte, talando as culturas em fruto e arrebatando os homens. Afastam-se altivos com a presa e fartam-se de sangue humano os ávidos ventres.” (ANCHIETA, 1970, p.95)

Foi Anchieta que escreveu *A arte gramática da língua mais falada na costa do Brasil*, que apresenta os fundamentos da língua tupi, e se tornou cartilha para irmãos e missionários da Companhia que desejavam vir para as terras brasileiras. As suas anotações eram realizadas geralmente durante as noites, pois de dia haviam muitas ocupações, entre aulas e estudos. Conforme seu biógrafo Pero Rodrigues.

Continuou esta ocupação por alguns anos, na vila de São Paulo, chamada pelo nome da terra Piratininga, com muito proveito dos estudantes e merecimento seu. Começou a aprender a língua da terra e tão de propósito se deu a ela, além da facilidade que Deus lhe tinha comunicado para línguas, que não somente chegou a entendê-la e falá-la com perfeição, mas também a compor a arte dela, em espaço brevíssimo de seis meses, segundo daí a muitos anos ele mesmo disse a um padre. (CAXA e RODRIGUES, 1988, p. 64)

⁴ É um dos versos do poema de Anchieta dedicado a Mem de Sá *De gestis mendi de saa*.

José de Anchieta Ingressou na Companhia de Jesus aos dezessete anos, lançando-se à obra missionária e apesar da sólida formação em humanidades, adquiriu conhecimentos na prática. Demonstrava uma facilidade imensa com línguas. Dominava além da sua língua natal, o castelhano, a língua tupi, além do latim e, organizou a gramática da língua.

Afrânio Peixoto, na introdução do texto *Informações, fragmentos históricos e sermões de José de Anchieta*, escreveu:

Em português, para os reinóis, mamalucos ou mestiços, também índios, poesias sacras, autos ou mistérios, representados e hoje perdidos, inauguraram a literatura nacional, com a finalidade sublime de evangelizar, domesticar, polir, à bárbara gente grossa da terra, entretendo-os, divertindo-os, bondade pela arte: Anchieta foi o nosso primeiro artista, o iniciador da literatura brasileira (Anchieta, 1988, p.34).

Foi ordenado sacerdote em 1566, aos 32 anos. Fundou uma povoação no Espírito Santo e, logo após, assumindo a direção do Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro nos três anos seguintes, foi nomeado o quinto provincial do Brasil, cargo em que permaneceu por aproximadamente onze anos. Faleceu na Capitania do Espírito Santo, conforme Caxa (1988, p. 27) fraco pelos “trabalhos, frios, fomes, cansaços e outras mil incomodidades corporais”, após 46 anos de Companhia, com 63 anos de idade, a maioria deles passados no Brasil, e foi beatificado em 1980 por João Paulo II.

3. EVANGELIZAÇÃO E EDUCAÇÃO NO BRASIL COLONIAL

3.1 OS PORTUGUESES NO BRASIL

No decorrer do texto, citaremos por diversas vezes os colonos e estaremos nos referindo ao Brasil como colônia de Portugal. Acreditamos ser conveniente expor quem eram os colonos e de que forma estava organizada a Colônia.

Após o reconhecimento formal da existência da Nova Terra, em 1500, passaram-se aproximadamente trinta anos para o início efetivo da colonização. No corrente período, a Coroa portuguesa concentrou-se na exploração de outras colônias, na África e na Ásia, e na busca da melhor forma de colonizar o Brasil que desse conta de povoar, extrair riquezas para a metrópole, defender as fronteiras e ocupar as grandes extensões de terra.

A terra foi dividida em 15 partes, denominadas Capitânicas hereditárias, doadas pela Coroa a nobres que tivessem interesse e condições financeiras de enfrentar os desafios da empreitada no além-mar, enquanto a Coroa daria o apoio necessário aos futuros colonos e poderio militar interferindo quando necessário.

A posse das terras era transmitida hereditariamente do donatário a “todos seus filhos, netos, herdeiros, e sucessores, que após elle vierem assim descendentes, como transversaes, e collateraes ...”⁵, conforme a Carta de doação da Capitania de Pernambuco a Duarte Coelho. As Cartas explicitavam os direitos e deveres dos donatários que, na sua capitânia, seriam submissos apenas ao rei de Portugal, e entravam por vezes em acordo com os seus vizinhos. Conforme Couto (1995, p. 223), “As capitânicas donatárias eram hereditárias, inalienáveis e

⁵ Documentos Históricos da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro: 1929, v. XIII.

indivisíveis e estavam sujeitas a regras especiais de sucessão dentro da mesma família”.

O donatário era o governador de sua terra e deveria conceder sesmarias, construir engenhos, possuir escravos, nomear governadores e juizes, fazer povoações com o nome de “vilas”, entre outros benefícios.

O sistema de capitanias não foi bem sucedido, a não ser pelas capitanias de Pernambuco, de Duarte Coelho, e de São Vicente, de Martim Afonso de Souza. Entre os 12 donatários nomeados, quatro nunca estiveram na colônia e os outros fracassaram, o que levou a Coroa portuguesa a buscar alternativas para a colonização, que decidiu centralizar a administração enviando, em 1549, o primeiro governador geral, Tomé de Souza.

Vários foram os fatores que impediram que o sistema de Capitanias adotado não obtivesse êxito. Contribuíram, a distância entre a metrópole portuguesa e a capitania, o que ocasionava a demora nas respostas às necessidades dos colonos. Em uma correspondência significativa Duarte Coelho reclama ao monarca português que por três anos e por vias diferentes tentou se comunicar com a Coroa mas não obteve retorno.

Outro fator que podemos elencar é a distância entre as capitanias e a falta de unidade na defesa contra os indígenas que atacavam constantemente, além do investimento alto para a manutenção da capitania. O próprio Duarte Coelho (in: MELLO E ALBUQUERQUE, 1967, p. 93), em correspondência, pede ao rei que permita mandar pau-brasil livre de impostos “porque não acho já no reino que me empreste e nem dê tanto dinheiro a juros”.

Foram estabelecidas também as câmaras municipais compostas pelos “homens bons” da terra, ou seja, os componentes da vila local que possuíam bens e tinham a função de executar as ordens vindas de Portugal. As câmaras foram estabelecidas a partir de 1532, quando São Vicente foi elevada à categoria de Vila e exercia administração geral da colônia e atribuições de coleta de impostos, regulando o comércio. Fazia, também, a mediação entre a Coroa e os colonos. Na economia colonial,

[...] havia espaço para dois agentes, o que produzia e o que tinha os meios da produção e dos bens produzidos. Os demais, ou seja, todos os que não se integrassem aqui ou lá, ou exerciam o serviço público, ou então se constituíam nos marginalizados do

sistema, como os degredados e os aventureiros, mal sucedidos.
(XAVIER, 1994, p. 31)

Prado Júnior (1987, p. 279), salienta que sobraram poucas atividades ao homem que não pudesse ser “proprietário, ou fazendeiro, senhor de engenho ou lavrador”; sobrariam algumas vagas como mecânico, levando-se em consideração que o comércio era restrito aos indivíduos nascidos em Portugal, ou os “reinóis”.

Existe no imaginário ou no senso comum de muitos brasileiros a idéia de que os colonizadores das recém descobertas terras brasílicas eram apenas degredados, aventureiros ou pessoas que não tinham recursos para enfrentar tal empreitada; no entanto, percebe-se que era exigido um cabedal financeiro significativo, o que atraiu principalmente a pequena nobreza portuguesa. Nesse sentido, Freyre nos chama atenção para o fato que:

A colonização por indivíduos – soldados de fortuna, aventureiros, degradados, cristãos-novos fugidos à perseguição religiosa, náufragos, traficantes de escravos, de papagaios e de madeira – quase não deixou traço na plástica econômica do Brasil. Ficou tão no raso, tão à superfície e durou tão pouco sua política e economicamente esse povoamento irregular e à-toa não chegou a definir-se como sistema colonizador (FREYRE, 1987, p.19).

Em relação aos “marginais” degredados, certamente eles estiveram presentes também, mas em quantidade muito menor do que se chegou a crer. Outro fator é que no período a Inquisição atuava de forma repressiva em Portugal e pequenos delitos que fossem cometidos contra a Igreja, da forma como estava organizada no período, seria motivo para rigorosas penas. A esse respeito Freyre nos informa que os crimes cometidos contra a religião eram punidos com mais severidade do que os crimes comuns como violência sexual ou assassinato.

Enquanto quem dirigisse doestos aos santos tinha a língua tirada pelo pescoço e quem fizesse feitiçaria amorosa eram degredados para os ermos da África ou da América; pelo crime de matar o próximo, de desonra-lhe a mulher, estuprar-lhe a filha, o

delinqüente, não ficava, muitas vezes, sujeito a penas mais severas do que a de “pagar de multa uma galinha” ou a de “pagar um mil e quinhentos módios” (FREYRE, 1987, p. 20)⁶.

A sociedade colonial brasileira era formada essencialmente pelas mulheres e homens brancos portugueses, indígenas nativos, negros cativos africanos, posteriormente alguns forros e da miscigenação dessas etnias, ainda que apenas os nobres brancos eram considerados cidadãos e tomavam as decisões locais na colônia em todas as esferas do poder.

As grandes propriedades eram compostas, basicamente, pela casa grande, a senzala, o engenho e a capela, pomares, hortas e canaviais onde eram produzidos os alimentos para a subsistência e produzidos o açúcar em larga escala para exportação. As grandes plantações de cana-de-açúcar prosperaram principalmente em Pernambuco e na Bahia, contribuindo, para tanto, o clima temperado e o solo fértil. Os portugueses já tinham experiência desse tipo de cultivo na África. Freyre (1987, P. 47) aponta que a sociedade colonial desenvolveu-se “[...] patriarcal e aristocraticamente à sombra das grandes plantações de açúcar, não em grupos a esmo e instáveis”.

O açúcar foi eleito por vários motivos, dentre eles porque alcançava um alto valor no comércio exterior, e o Brasil, um país tropical, apresentava grandes extensões de terra que favoreciam a monocultura.

A família branca, conforme a organização tradicional em Portugal, residia na casa grande e os demais escravos, parentes ou agregados ao redor, além dos compadres, pois muitas tratavam-se as alianças. Por parentes entendia-se “criados e toda sorte de parente (consangüínea, colateral, por afinidade religiosa, por afinidade civil ou por adoção) todos em geral restritos aos limites da grande fazenda açucararia” (FREYRE, 1987, p. 50).

Os colonos buscavam alianças em momentos de conflitos com os índios ou ataque de animais selvagens, entre outras situações complicadas a que estariam sujeitos em tão vasto território. Não podemos desconsiderar as

⁶ As penas leves eram aplicadas aos que buscavam esconder-se nos “coitos de homiziados”. Eram terras em que homens que cometeram delitos, podiam se acolher, livrando-se da pena. Esses locais tinham uma função protetora aos que cometiam crimes que não fosse de ordem religiosa.

dificuldades enfrentadas pelo colonizador português, dentre eles os missionários, para que fosse realizada a colonização. Podemos apontar o clima irregular, um processo de adaptação a uma realidade totalmente nova e perigosa.

Os indígenas, denominados inicialmente de negros da terra, que tiveram uma participação fundamental nesta sociedade que estava em formação, são citados largamente nas cartas enviadas para o rei de Portugal. Foram os índios os guias e guerreiros que iam a frente dos portugueses na devastação e na conquista das terras, mas em virtude de sua vida nômade não se adaptaram à vida sedentária e à monótona rotina nos engenhos de açúcar. Em **Casa Grande e Senzala**, Gilberto Freyre (1987) aponta os nativos como “*uma muralha movediça*” que foi “*alargando as fronteiras do Brasil*”, ao mesmo tempo que defendiam a região açucareira dos ataques estrangeiros.

Pela necessidade crescente de mão-de-obra os senhores patriarcais tentaram e até escravizaram alguns índios, mas os missionários que os catequizavam se levantaram em sua defesa. Na época já se praticava a escravização dos negros em vista do crescimento sempre constante dos canaviais, pois a demanda de mão de obra aumentava na mesma proporção e, se os colonos tinham interesse em adquiri-los, maior interesse tinham os traficantes em vendê-los.

Vários fatores levaram à substituição da escravização indígena pela dos negros, entre eles a força e a resistência física dos negros e o crescimento exponencial dos canaviais. Os senhores acreditavam serem os negros mais fortes, mais resistentes às doenças e menos fujões. Pode-se dizer que os negros eram realmente mais resistentes na medida em que seu corpo já em contato com os brancos possuía defesa contra essas doenças trazidas pelos brancos, enquanto os indígenas, sem defesas no organismo, sucumbiam. Para Freyre (1987, p. 155) “os maus tratos que recebiam eram outras tantas causas das moléstias e morte, não obstante a isso as leis repressivas repetidamente promulgadas (FREYRE, 1987, p. 155).

Os negros significavam mão-de-obra abundante e barata e ao mesmo tempo um capital fixo, passível de comércio e mercadoria lucrativa, pois apesar

da baixa expectativa de vida trabalhavam até dezoito horas por dia. Muitos não fugiam por estarem em um país muito distante do seu, não tinham parentes próximos ou lugar para se esconder. Os quilombos apareceram apenas no final do século XVI.

Ainda sobre a questão da escravidão, percebe-se que Prado Junior., mesmo criticando a ação colonizadora das ordens religiosas, chama atenção para o fato que foram elas que conseguiram preservar uma boa parcela dos índios da escravidão; no entanto, o negro não teve quem o defendesse.

Pode-se dizer que foram eles, em termos de trabalho efetivo, que empurravam o desenvolvimento do Brasil. Trabalhavam dias a fio nas mais diversas atividades, enfrentando condições difíceis de sobrevivência que iam desde alimentação precária, condições de moradia sub-humanas e os maus tratos. Trabalhavam na casa-grande executando todos os serviços domésticos, na roça cortando cana nos engenhos na fabricação do açúcar, como pajem, ama de leite ou cocheiro, sendo separados dos filhos e privados de sua família.

No final do período colonial, Prado Junior (1987) afirma que o Brasil mantinha algumas características apresentadas nos primeiros tempos e se perpetuaram durante todo o período.

[...] Chegamos ao cabo de nossa história colonial constituindo ainda, como desde o princípio, aquele agregado heterogêneo de uma pequena minoria de colonos brancos ou quase brancos, verdadeiros empresários, de parceria com a metrópole, da colonização do país; senhores da terra e de toda sua riqueza; e doutro lado, a grande massa da população, a sua substância, escrava ou pouco mais que isto, máquina de trabalho apenas, e sem outro papel no sistema (PRADO JÚNIOR, 1987, p. 127).

Em suma, dessa forma estava organizada a colônia de Portugal. Não nos prendemos muito ou nos estendemos aos aspectos econômicos coloniais, nosso objetivo foi apresentar algumas características gerais para compreender quem foram os colonos, descritos com tanta severidade nas cartas de Nóbrega e em qual sistema econômico e social estavam inseridos. Como o objeto de estudos são os indígenas e as possíveis diferenças de representação pelos padres

Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, apresentamos os interlocutores dessa história e os homens que participavam das diversas relações. O português também tinha suas dificuldades.

Um último ponto a ser considerado, mas que acreditamos ser da maior importância diz respeito à religiosidade do homem português que, durante todo o tempo do processo de colonização, esteve dividido entre os preceitos religiosos cristãos e as suas efetivas ações. A questão da religiosidade não estava restrita apenas aos integrantes das ordens religiosas quinhentistas, mas a toda a mentalidade europeia. Da mesma forma os jesuítas estavam divididos entre o racionalismo que começava a despontar, a religiosidade e a sua ligação com a Coroa, embora a respeito dos Jesuítas, discorremos brevemente adiante, no momento de apresentar os padres Nóbrega e Anchieta.

A sociedade europeia e, por conseguinte a portuguesa, essencialmente religiosa, vislumbrava os preceitos católicos, dominantes na época em sua própria prática social. Paiva (2007, p.12) aponta para a frase “a serviço de Deus e meu”, que aparece nos documentos oficiais da Coroa, “traduz a concepção que se tinha da realidade”. Tudo se referia a Deus.

Era importante para os portugueses, ser inserido socialmente como cristão e ser visto como tal. O homem europeu do período buscava uma “identificação” com o cristianismo, portanto o conquistador tinha, da mesma forma que os clérigos, uma missão de expandir o cristianismo, o que Carnot sintetiza como:

Dessa forma, com que olhar, se não o do ardor da fé cristã, os portugueses puderam conhecer e enxergar a terra dos “*brasis*”? Que terra então era esta aos olhos religiosos, se não um lugar onde a força de Deus se batia com as artimanhas do Diabo, terra esta ocupada por seres infiéis e de práticas pagãs. Porém essa terra prometia também o fornecimento de material para o comércio, matéria essa que servia também para fortalecer o racionalismo que surgia em todo pensamento europeu (CARNOT, 2005, p.89).

Pode-se considerar, portanto, que a ótica que os portugueses observavam as questões do seu tempo, e sua forma de julgar os indígenas, estavam influenciadas pelo pensamento religioso existente, pelo que Paiva (2006, p.22) denomina “*orbis christianus*”. A esse respeito este autor aponta que:

A fé era a verdade, a adesão à verdade: importava, pois, trazer todos a ela. Ela era a ordem instituída por Deus. Fora dela tudo o mais era aberração, anomia, injúria. O natural, agora, é o que o sobrenatural desterre a natureza e “que até os confins do mundo cheguem as suas palavras”. A natureza era a negação da verdade mais evidente. (PAIVA, 2006: p. 22)

Portanto, acredita-se que ao lado do interesse material estava o interesse religioso, o desejo de alcançar as almas, sendo esse indivíduo a quem estamos nos referindo, clérigo ou não. A religiosidade como algo inerente ao homem quinhentista.

A intenção inicial dos portugueses, em relação à colonização da terra recém descoberta, posteriormente chamada Brasil, tinha fins comerciais e mesmo no primeiro momento em que seus olhos se voltavam para outras colônias, o interesse era a exploração comercial, encontrar ouro e prata. Após o início efetivo da colonização, ou seja, a partir de 1530, o ouro era branco e tinha por nome açúcar que, produzido principalmente para exportação, demandava um sem número de trabalhadores nas plantações de cana e nos engenhos. A mão de obra utilizada foi a escrava, inicialmente dos nativos indígenas e depois de negros vindos da África.

Foi dessa composição que, a partir desse modelo de colonização, surgiram algumas características de uma sociedade que se desenvolveu a partir desses povos brancos portugueses, negros africanos e índios nativos e a presença moralizante da Igreja para dar o contraponto, e a Coroa interferindo em certos assuntos, quando se fazia necessário.

Em meio a miscigenação e conflitos, o Brasil foi tomando forma, se constituindo. A forma de tratamento dispensada aos escravos era cruel, sem dúvida, no entanto, não desejamos cobrar do colonizador uma característica do nosso tempo. Era aceitável, para o seu tempo histórico, a escravização e o intercurso sexual com as mulheres negras ou indígenas. A não ser para os clérigos que, como veremos adiante, combatiam a prática da poligamia e a escravidão indígena, mas não a escravidão dos negros.

3.2. OS INDÍGENAS NO BRASIL

Deseja-se apresentar, a seguir, o indígena, habitante primeiro das terras brasílicas em sua educação informal. Desejamos conhecer o indígena em sua cultura, na sua organização social e na forma que era ensinado desde pequeno pelos mais velhos da tribo. Saliente-se, aqui, que estamos nos referindo à forma mais geral de educação, desprendida de sua formalidade entre as quatro paredes da sala de aula, também denominada como educação informal.

Nosso interesse é compreender como era transferido o conhecimento no interior das aldeias, no momento da realização dos trabalhos manuais em que o caçador ensinava o menino a pescar enquanto pescava, e que a mulher ensinava à menina o preparo dos alimentos, na prática cotidiana. Como nos evidenciam Costa e Menezes (2009, p. 32): “Nos tempos mais remotos da história, a educação restringia-se ao fluir normal das atividades do dia-a-dia e caracterizava-se pelo ‘aprender fazendo’”.

Não queremos dizer com isso que a educação jesuítica não possuía uma formalidade ou estratégias, mas voltaremos nossos olhos primeiramente para o fluir das atividades nas aldeias, sem a intervenção dos padres, para compreendermos, logo mais, como foi para os indígenas a pregação cristã e o processo da catequese.

Autores clássicos já se preocupavam em investigar como a educação familiar e do grupo social influenciavam na formação da criança. Entre eles podemos citar Nicolau Maquiavel (1469-1527), que escreveu, no mesmo período das grandes descobertas, observando que havia diferenças em termos de comportamento entre pessoas diferentes, pela diferentes situações cotidianas, e exemplos dos adultos, na vivência no seio familiar. Maquiavel pondera que:

São diferenças que não podem derivar simplesmente do sangue (que se mistura pelos casamentos): resultam das diferenças de educação, de família para família. Uma criança começa a ouvir, desde os primeiros anos, que certa coisa é boa ou má, e esta opinião se imprime no seu espírito, servindo de guia para orientá-la toda sua vida. (MAQUIAVEL, 1994, p. 429)

Não desejamos ser arrogantes, desprezando o que foi produzido pela historiografia e pela história da educação, no entanto desejamos investigar as fontes para que realizemos determinada leitura com a possibilidade de direcionar o olhar de forma diferente dos autores que sob diversos pontos de vista têm analisado esse tema. Para esse item, utilizamos como fontes, os textos de Fernão Cardim, do viajante Jean de Lery e as cartas de Manoel da Nóbrega e José de Anchieta.

É comum a busca pela compreensão da sociedade e da cultura do nativo quinhentista pelos olhos do português conquistador ou do padre jesuíta que enxergava a oportunidade de arrebanhar mais uma preciosa alma, no entanto, tanto o escritor quanto o analista da fonte têm a sua visão e comprometimento com a sua própria concepção ou conceitos.

Conhecer a forma de organização social desse povo e seus costumes nos oferece pistas à compreensão de quão grande foi o choque cultural entre o conhecimento adquirido cotidianamente na tribo e o trazido pelos portugueses, sendo eles jesuítas ou não.

Se considerarmos que o indígena aprende pela observação, deduz-se que os exemplos extraídos da conduta dos portugueses não traziam muito crescimento, como cristãos aos gentios, ao mesmo tempo em que não podiam contar sempre com os jesuítas que eram sujeitos às ordens da Coroa Portuguesa. Pode-se dizer que os indígenas observavam as atitudes dos brancos e a partir daí tiravam suas próprias conclusões, isto é, aprendiam por meio do exemplo. Teremos oportunidade de ver relatos dos padres Nóbrega e Anchieta indignados quanto à conduta dos colonos que escravizavam os indígenas e tomavam as mulheres para coabitarem antes do casamento cristão.

Não desejamos realizar um tratado antropológico dos indígenas ou tentar dar conta de explicar todos os pormenores de sua cultura e história, mas apontar alguns aspectos principais de sua cultura e como os referidos aspectos influenciaram a missão jesuítica.

A apresentação da forma de vida e organização nas aldeias suscita, ainda, reflexões sobre algumas questões cristalizadas a respeito dos brasis, como a questão de não se adaptarem ao trabalho braçal por serem preguiçosos, e não esboçarem resistência ao processo de aculturação. Deseja-se demonstrar, da

mesma forma com base em fontes e textos historiográficos, que a antropofagia era um ritual, não simplesmente o comer para matar a fome. Havia uma organização social e política, uma estética nos casamentos e na guerra, divisão de tarefas e organização interna.

O nome índios surgiu para designar a população da América do Sul quando Cristóvão Colombo, acreditando ter chegado às Índias Orientais, travou o primeiro contato com os nativos batizando-os como índios. No entanto, a origem dos índios no continente americano vem de longa data. Couto (1998, p. 64) esclarece que apesar das contradições de estimativas para a quantidade de habitantes nativos em 1500, sugere-se, por meio de estudos, que havia “um valor credível, referindo a existência de c. 2.500.000 indígenas à data da chegada da armada de Cabral”. O antropólogo Darcy Ribeiro (1999, p. 31), aponta para um número inferior, na casa de 1 milhão de habitantes, mas chama atenção para o fato que “não era pouca gente, porque Portugal àquela época teria a mesma população ou pouco mais”.

Essa quantidade de povos tribais, nômades, divididos pela língua, certamente era superior ao número de portugueses que vieram para a aventura além mar. Os povos tupi e povos guarani lutavam pelo domínio do litoral e no início do século XVI, os primeiros ocupavam boa parte da costa, localizados entre o Ceará e Cananéia (São Paulo), enquanto os Guarani dominavam a “faixa litorânea situada entre a ilha de Cananéia e a lagoa dos Patos (Rio Grande do Sul), além de importantes regiões do interior desse espaço” (COUTO, 1998, p. 56).

Pela descrição, pode-se imaginar a grande surpresa do escrivão Pero Vaz de Caminha, explicitada na Carta do “descobrimento” do Brasil, quando os avista pela primeira vez. Um povo despido de roupas e com enfeites muito estranhos comparados as roupas e adornos europeus. Em suas palavras os indígenas:

Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixa de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. Ambos traziam o beijo de baixo furado e metido nele um osso verdadeiro, de comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão, agudo na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os

dentes é feita a modo de roque de xadrez. E trazem-no ali encaixado de sorte que não os magoa, nem lhes põe estorvo no falar, nem no comer e beber. (In: SIMÕES, 1999, p.115)

O que se assemelha em 1549 com uma descrição de Nóbrega que, horrorizado, considera que os adereços nativos os deixam parecidos com demônios e descreve que “fazem buracos nos beiços e nas ventas dos narizes e põem uns ossos nelles” (NÓBREGA, 1988, p.98). A nudez das índias provoca no missionário grandes preocupações com seu rebanho de homens brancos que, impulsionados pela escassez de mulheres brancas, “caiam em tentação”.

A questão da nudez das mulheres e dos adornos também não passou despercebida ao frei Cardim, ou ao viajante Jean de Lery, o qual informa:

Coisa não menos estranha e difícil de crer para os que não viram, é que andam todos, homens, mulheres e crianças, nus como ao saírem do ventre materno. Não só ocultam nenhuma parte do corpo, mas ainda não dão o menor sinal de pudor ou vergonha (LERY, 1980, p. 113).

Para o indígena a nudez era natural, fazia parte do seu costume, e da sua existência desde o nascimento, enquanto para o colono português era uma novidade, porquanto as mulheres européias vestiam-se dos pés à cabeça e não havia a naturalidade do corpo mesmo no casamento institucionalizado.

O nativo sul americano, separado por tribos, habitava uma grande casa comum, a oca. Os alimentos, caçados, colhidos ou pescados, serviam para alimentar toda a aldeia, não apenas grupos específicos. Desta forma, os pequenos curumins cresciam observando a dinâmica da aldeia e incorporando a necessidade de proteger o grupo, recebendo a instrução cotidiana.

3.2.1. As aldeias indígenas

Tomando-se por base a forma de habitação dos indígenas, pode-se compreender que se está, como nos demais aspectos culturais já apresentados,

distante da cultura portuguesa e dos padrões a que os lusos estavam acostumados. Os silvícolas, conforme Couto (1995, p.91), especialmente os tupi, moravam em habitações coletivas, gigantescas estruturas que podiam abrigar até 140 indivíduos, o que, entre os tamoyos poderia ser maior, alcançando aproximadamente o número de 200 indivíduos, em habitações comunitárias, que podiam variar em número de quatro a oito malocas. Hans Staden⁷ contou, onde esteve prisioneiro, sete malocas.

Diversos fatores eram levados em consideração para a escolha dos locais para o estabelecimento da aldeia ou taba, entre eles, conforme Couto (1998), a proximidade de rios, terras férteis e matas, para garantir a segurança e a subsistência da aldeia, ainda que vivessem em um mesmo local durante um curto tempo, que poderia ser três ou quatro anos. Sobre a disposição das malocas, Couto aponta que:

As habitações coletivas eram edificadas em círculo, dispostas à volta de uma praça central ou terreiro – que tinha funções comunitárias e rituais – a algumas dezenas de metros umas das outras. Nas regiões onde os conflitos se revestiam de maior intensidade, os ameríndios construíram estruturas defensivas: as caiçaras, paliçadas de pau-a-pique, freqüentemente duplas, protegidas por cerca de espinhos e dispostas de seteiras (COUTO, 1998, p. 90).

Em relação às ocas, Fernão Cardim (1980, p.91) mostra que usam “estes índios de umas ocas ou cascas de madeira cobertas de folha” com “duas e tres portas muito pequenas e muito baixas”, sem janelas. As duas portas eram localizadas nas extremidades, enquanto uma ficava de frente para o terreiro e a construção poderia ser nas formas elípticas ou retangulares e poderia medir de comprimento de 40 a 160 metros e largura entre 10 e 16 metros, conforme Couto

⁷ Hans Staden foi um alemão que esteve duas vezes no Brasil, no século XVI. Durante a segunda viagem, foi capturado por uma tribo de índios Tupinambás, com a qual viveu durante aproximadamente 9 meses, correndo o risco de ser devorado. Depois de fugir, deixou registrada as suas experiências e observações dos costumes da tribo. Em português, sua obra recebeu diversos títulos, como *Duas viagens ao Brasil ou viagem à terra do Brasil*. A obra utilizada aqui, tem como título *Meu cativo entre os selvagens do Brasil*.

(1998, p. 91). Havia compartimentos separados para abrigar cada família, podendo acolher num total aproximado 60 delas.

Nesta casa mora um principal, ou mais, a que todos obedecem, e são de ordinário parentes; e em cada lanço destes pousa um casal com seus filhos e família, sem haver repartimento entre uns e outros, e entrar em uma destas casas é ver um lavarinto, porque cada lanço tem seu fogo e suas redes armadas, e alfaias, de modo que entrando nella se vê tudo quanto tem, e casa há que tem duzentas e mais pessoas (CARDIM, 1980, p.90).

Aos olhos europeus, uma grande casa sem repartições, cheia de gente, barulho e confusão, seria uma loucura, no entanto era o que os indígenas conheciam como moradia, talvez até por não conhecerem outras formas. Acostumados desde a mais tenra idade a terem uma vida social e familiar em comum (com os da sua tribo) ⁸, dividindo moradia, alimentação e cultura, era a sua concepção de vida, até a chegada dos portugueses. Optou-se por expor a questão da moradia para demonstrar, no momento em que forem apresentadas as aldeias jesuíticas, forjadas para recolhimento dos indígenas, as dificuldades de adaptação dos nativos à religião cristã. Apresentaremos ainda, neste capítulo, de forma simplificada, o sistema de crenças tupi, para compará-lo à religião que lhes foi imposta como a única e verdadeira.

3.2.2 A religiosidade indígena

Convém salientar, de início, que não apenas para os padres, mas para a sociedade portuguesa de uma forma geral, naquele período, não havia salvação fora da Igreja e a tentativa de conversão dos gentios, mesmo que forçada, valeria a pena pois estariam livrando uma alma do inferno.

Consideramos a religião ou a religiosidade de um povo como parte integrante de sua cultura e fortemente arraigada na sua identidade. Pode-se

⁸ As reduções jesuíticas acolhiam indivíduos de diferentes tribos.

afirmar isso tanto em relação aos portugueses do período, uma sociedade essencialmente religiosa, quanto aos indígenas que cresciam ouvindo as histórias maravilhosas sobre Tupã e o *Guajupιά* - jardim das sapucaias, para onde iriam desfrutar da vida após a morte.

Esta questão da religiosidade ocupa um papel central, levando-se em consideração que uma parte da colonização foi realizada por meio da evangelização e os agentes foram emissários da igreja e do rei.

Os índios tupi-guarani da costa brasileira acreditavam que o universo havia sido criado a partir de *Monan*, que criou o céu, a terra e o homem, e *Maíra*, que agia como agente que transformou todas as coisas como os acidentes geográficos, as plantas e os animais. Monan e Tupã, para os silvícolas, tinham *status* de semi-deuses (Couto, 1998).

Já Fernão Cardim (1980, p.87) afirma que os brasis “não tem conhecimento algum do seu Creador, nem de cousa do Ceo, nem se há pena nem glória depois desta vida, e portanto, não tem adoração nenhuma nem ceremonias, ou culto divino”.

Acreditavam em heróis como Sumé, que Nóbrega, conforme carta de 1549, tomava por São Tomé. Couto (1998, p. 110) afirma que Monan, Maíra e Sumé, poderiam ser “desdobramentos de uma mesma personagem”. Não podemos esquecer também de Tupã, que os missionários emprestaram o nome para designar Deus ou algo próximo para que os silvícolas pudessem compreender.

Couto aponta para o seguinte fato:

O binômio *Monam* (divindade criadora) e *Tupã* (divindade destruidora) constituiria o cerne da religião dessas populações, com predominância para o último, devido à crença num novo e inevitável arrasamento da terra. De fato, quase todos os textos quinhentistas e mesmo posteriores sublinham o papel relevante concedido a Tupã na mitologia Tupi, considerando-o inclusivamente como sua principal personagem (COUTO, 1998, p.111).

Acreditamos ser relevante a informação para demonstrar que a escolha da figura Tupã pode ter sido intencional, pois para os indígenas ele tinha um caráter destruidor, ou vingativo, o Deus do trovão e dos raios, portanto se assemelhava ao Deus cristão quinhentista.

Não têm nome próprio com que expliquem a Deus, mas dizem que tupã é o que faz os trovões e relâmpagos, e que é este o que lhes deu a enxada, e mantimentos, e por não terem outro nome mais próprio e natural chamão a Deus *Tupã* (COUTO, 1980, p. 88)

A esse respeito, Lery (1980, p. 207) informa que no momento em que o barulho de um trovão soava forte, o escritor tirava proveito do momento para convencer os indígenas que era Tupã, que evidenciava seu poder, por meio do trovão.

Os indígenas tinham conhecimento aproximado da história do dilúvio “pois dizem que todos morreram excepto uma velha que escapou em uma árvore” conforme a versão de Nóbrega (1988, p. 91), ou salvou-se um homem com a sua irmã que estava grávida e repovoaram a terra, conforme a versão de Cardim (1980).

É compreensível, conforme a sua cultura religiosa, que os índios tivessem muitas entidades que respondiam sob diversos nomes. Temiam Anhangá e alguns seres sobrenaturais, como *curupira*, espíritos da floresta, entre outros.

Outra figura temida e respeitada na cultura Tupi, que rendeu muita controvérsia com os jesuítas, eram os *Pajés*, *Xamãs* ou *Caraíbas*, que eram feiticeiros ou curandeiros, que representavam um importante papel na tribo, fazendo a ligação entre mundo físico e o mundo espiritual. É manifesto que nas cartas ou documentos jesuíticos a figura do *Pajé* é combatida e atribuída de conotações malélicas, no entanto, por outros relatos percebe-se esta importância no interior das aldeias. Fernão Cardim, sob o ponto de vista religioso, apresenta o feiticeiro:

Usão de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião nelles, nem os adore, mas sómente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por parecer que há nelles divindades, e mais o fazem por receber saúde que por algum respeito. Entre elles se alevantam algumas vezes alguns feiticeros, a que chamão Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário alguns índios de ruim vida; este faz algumas feitiçarias, e cousas estranhas à natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão, enganando-os. (CARDIM, 1980, p. 89)

Pelos adjetivos atribuídos ao Xamã, como índio de “ruim vida e enganador”, podemos perceber a depreciação e o obstáculo que esses homens podiam ser para a obra evangelizadora. Os indígenas respeitavam os ensinamentos do Pajé, como homem que fazia a ponte entre eles e o deus sobrenatural. Os jesuítas tentavam depreciar os pajés para que assumissem eles mesmos posições de respeito entre os indígenas.

Com Anchieta, em carta de 1555, vemos que:

Os que fazem estas feitiçarias, que são mui apreciados dos índios, persuadem-lhes que em seu poder está a vida ou a morte; não ousam com tudo isto aparecer diante de nós outros, porque descobrimos suas mentiras e maldades. (ANCHIETA, 1988, p. 83)

Os missionários da Companhia de Jesus disputavam espaço com os *Caraíbas*, pois queriam o posto de orientadores espirituais e canal de ligação entre os indígenas e os seres sobrenaturais. Os feiticeiros, segundo a compreensão jesuítica, atravancavam o caminho para a salvação das almas e incorporavam o que deveria ser combatido, isto é, os maus costumes. Uma passagem ilustrativa, mostra a disputa entre o Padre Manoel da Nóbrega e um Pajé e, obviamente, como o texto foi escrito pelo próprio Nóbrega, ele conseguiu, num duelo de palavras, vencer o feiticeiro, e fazê-lo admitir que estava errado. Não podemos concluir até que ponto a narrativa é precisa.

Procurei encontrar-me com um feiticeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam todos para os curar em suas enfermidade; e lhe perguntei em virtude de quem fazia elle estas cousas e se tinha comunicação com o Deus que creou o Ceo e a Terra e reinava nos Céus ou acaso se communicava com o Demônio que estava no Inferno? Respondeu-me com pouca vergonha que elle era Deus e tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado a saúde, e que aquelle Deus dos céus era seu amigo e lhe apparecia freqüentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios; e assim dizia muitas outras cousas. Esforcei-me vendo tanta blasphemias em reunir toda a gente, gritando em vozes altas, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquilo que elle tinha dito: e isto, com ajuda de um língua, que eu tinha muito bom, o qual fallava quanto eu dizia em voz alta e com os signaes do grande sentimento que eu mostrava. Finalmente ficou elle confuso, e fiz que se desdissesse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria por elle a Deus que lhe perdoasse: e depois elle mesmo pediu que o

baptisasse, pois queria ser cristão, e é agora um dos catecúmenos (NÓBREGA, 1988, p. 95).

Os integrantes da Companhia de Jesus adotavam estratégias para catequização das tribos, entre elas estava a tentativa de conversão do chefe, principal ou pessoa que, na tribo, detinha o poder de influenciar os demais. Pensavam que se fosse convertido o chefe influente, os demais poderiam ser arrebanhados com mais facilidade. Esta lógica foi aplicada também aos Pajés, quando Nóbrega procurou encontrar-se com um feiticeiro muito influente nas imediações de Salvador.

Ponto favorável aos jesuítas, que além de converterem o Pajé, ganhando credibilidade em meio aos índios, conseguiram deixá-lo desacreditado, pois muitos que eram batizados adoeciam e o rumor, espalhado pelos curandeiros, era que os missionários distribuía doenças com a água do batismo, ou que iam ajudar os moribundos a morrerem.

Talvez esse embate não tenha sido exatamente da forma descrita, levando-se em consideração que os feiticeiros tinham uma convivência muito maior com os nativos, além de sua experiência nas artes mágicas. Nóbrega era um homem indiscutivelmente sábio, mas, além de gaguejar, necessitava de um intérprete, o que certamente dificultaria o seu trabalho.

A tentativa de cristianização dos indígenas, neste momento se dava pela palavra amorosa. Em um segundo momento, que veremos adiante, foi deixada de lado a palavra e adotado um método mais efetivo, com a utilização da força. Os indígenas que desempenhavam a função de líderes espirituais foram perseguidos e até presos para que não atrapalhassem a conversão dos fiéis.

Por ocasião da visita do Pajé, os aldeões deixavam seu trabalho, sua roça, e o recebiam com festas e cantos. Estas visitas ocorriam apenas a cada três ou quatro anos. Estrategistas em matéria de adaptação, os padres pediram que os indígenas os recebessem da mesma forma que recebiam os seus Pajés, para que ficasse bem claro na mente dos nativos que os padres eram seus substitutos e, a partir daquele momento, seriam os mediadores entre os indígenas e as entidades sobrenaturais.

Começaram a pregar à moda dos pajés. À moda dos pajés começaram a fazer suas entradas nas Aldeias, sendo festivamente recebidos pelos índios. Desta forma acreditava o jesuíta destruir a crença no poder do Pajé. Em termos religiosos, corria o risco de estar apenas mudando o tom da mensagem; em termos estratégicos, no entanto, estava impondo a nova ordem e assumindo as funções de direção. (PAIVA, 2006, p.81)

Procuramos demonstrar que os ameríndios do Brasil possuíam uma cultura bem diferente dos portugueses que vieram realizar a obra colonizadora, mas não podemos considerar essa cultura ou mesmo esse povo como inferiores aos europeus. Acreditamos que um pouco do que se conhece, ao menos no senso comum, a respeito dos indígenas naquele período, não pode ser levado à risca. Percebe-se uma série de mitos sobre o indígena colonial e não estamos em defesa dos mesmos, mas queremos proporcionar ao leitor que, a partir de informações das fontes, possa tirar suas próprias conclusões.

O primeiro mito é que o índio nativo era um homem preguiçoso. Podemos notar que desde pequeno, o curumim aprendia a produzir tudo aquilo que lhe é necessário durante a sua vida, e à índia competia diversas atividades que lhe enchiam o dia-a-dia de trabalho. Embora a sua forma de trabalho fosse diferente daquelas a que os europeus estavam acostumados, com seus horários pré-estabelecidos e trabalho regular.

Em relação às uniões estáveis e ao fato do índio possuir várias mulheres concomitantemente, ou ao longo de sua vida, diferente do casamento institucionalizado cristão, percebemos que causava horrores aos padres e nem tanto aos portugueses colonizadores, já que muitos aderiram ao costume.

Mesmo sem escolas da forma como conhecemos hoje, no seio da tribo existia também uma instrução às crianças, que começava desde a mais tenra idade e continuava ao longo de sua vida, e os pequenos *curumins* que mergulhados na cultura ancestral, tinham internalizado os costumes tribais, se modificaram após o contato com a cultura portuguesa e a pregação dos padres missionários. Destituídos de sua cultura, formaram um novo tipo de indígena, não português, não indígena da selva, mas um índio cristianizado.

3.2.3 O trabalho nas aldeias

Para compreender o quanto era diferente da cultura indígena os aldeamentos jesuíticos, é interessante observar a questão do trabalho, como se desenvolvia na aldeia tribal e, adiante, como era organizado o trabalho e os horários nas reduções, ou aldeias jesuíticas.

Um indígena, no seio de sua sociedade, aprendia ao longo de sua vida a produzir tudo o que precisava em sua sobrevivência. Produzia suas armas, o arco, a flecha e a zarabatana, tecia o algodão, fazia a rede, a canoa, a oca e o cauim, além da farinha de mandioca. Os trabalhos eram divididos segundo o sexo.

Ao homem competia basicamente a pesca, a caça, a guerra e a confecção dos respectivos artigos que seriam utilizados para estas atividades, como a canoa, o arco e a flecha. Além de assegurarem “as funções de provedores da unidade doméstica, de guerreiros e de intermediários com o sobrenatural” (COUTO, 1998, p. 92).

Cabe aqui apontar que estas atividades dos brasis foram transpostas do interior das aldeias para o serviço do conquistador português como meio de adentrar as terras desconhecidas, em que os nativos, além de pescadores, canoeiros e guerreiros, serviram como guias, a ponto de somados aos mamelucos, ampliaram a colônia.

Formarem uma muralha movediça, que foi alargando em sentido ocidental as fronteiras coloniais do Brasil ao mesmo tempo que defenderam, na região açucareira, os estabelecimentos agrários dos ataques dos piratas estrangeiros. (FREYRE, 1987, p. 94-95)

Às mulheres competia o plantio, a colheita, a produção da bebida utilizada nas festas, chamada *cauim*, o preparo da comida e o cuidado com os filhos. Eram elas que, da mesma forma, transportavam os alimentos e fabricavam os utensílios domésticos de cerâmica e algodão. Haveria até uma especialização dos trabalhos que eram divididos entre as mulheres muito jovens (cunhãs), adultas ou idosas. Conforme Couto:

Assim, a preparação do algodão e seus derivados e a fabricação das bebidas fermentadas caberia às jovens; o cultivo dos campos, a feitura da farinha e o transporte dos alimentos seria da competência das adultas; por fim, a confecção de objetos de cerâmica estaria a cargo das mais idosas (COUTO, 1998, p. 92).

É interessante perceber, pela organização da vida nas aldeias, que a vida dos homens e mulheres indígenas era, sem dúvida, cheia de trabalho. Freyre (1987, p.120) aponta inúmeras atribuições da cunhã:

[...] o suprimento de água e o transporte de fardos. Mesmo grávida a mulher índia mantinha-se ativa dentro e fora de casa, apenas deixando de carregar às costas os volumes extremamente pesados. Mãe acrescentava às suas muitas funções a de tornar-se uma espécie de berço ambulante da criança; de amamentá-la, às vezes até os sete anos. De lavá-la; de ensinar as meninas a fiar algodão e a preparar a comida (...) E eram trabalho de suas próprias mãos de que se servia para fazer a comida, para guardá-la, para pisar o milho ou o peixe, moquear a carne, espremer as raízes, peneirar as farinhas; os alguidores, as urupemas, as cuias, as cabaças de beber água, os balaios (FREYRE, 1987, p. 120).

A citação acima nos leva a refletir sobre a idéia divulgada que os brasis eram preguiçosos e foram minimamente poupados da escravidão e depois substituídos pelos negros africanos por esse motivo. O que dizer do homem caçador, pescador e guerreiro, que abria lugares no meio da vegetação para aí instalar sua aldeia, ou da mulher extremamente asseada que enfrentava diariamente muitas horas de trabalho.

Corroborando com esta reflexão o próprio trabalho nos aldeamentos, com rigor nas atividades diárias e no horário disciplinado, imposto pelos jesuítas. Essa questão da disciplina do trabalho foi se modificando principalmente com os aldeamentos em que os padres podiam ter um controle dos horários e exerciam uma vigilância mais acirrada.

3.3 AS ALDEIAS JESUÍTICAS

Couto (1998) afirma que aconteceram muitas discussões sobre a natureza dos índios, isto é, se eram brutos animais destituídos da razão e que comiam

gente, ou eram humanos dignos de receber a boa nova da fé e conclui que, conforme pronunciamento de Roma por um documento de 1537 “o Papa Paulo III (1534-1549) confirmou solenemente que os Ameríndios eram verdadeiros homens capazes de receber a doutrina da nossa fé”. (COUTO, 1998, p. 316)

Confirmado pela Igreja que os indígenas eram merecedores e podiam partilhar do cristianismo, era o momento de começar o trabalho evangélico que, no período inicial, consistia na visita dos padres aos nativos, de aldeia em aldeia evangelizando e batizando os neófitos. Gilberto Freyre (1987, p.28) corrobora com esta afirmação quando escreve que “Estavam os padres da S.J. em toda parte; moviam-se de um extremo a outro do vasto território colonial”, estabelecendo contato “entre os vários grupos de aborígenes”.

As Igrejas eram construídas nas aldeias e visitadas, de tempos em tempos pelo missionário que, convertendo um número de fiéis, parte para outra aldeia, o que nos informa Nóbrega (1988, p. 93) em carta de 1549: “(...) Porém começamos a visitar as suas aldeias, quatro companheiros que somos, a conversar familiarmente, e a anunciar-lhes o reino do Céu”.

Fazia-se necessário, conforme Serafim Leite (1938, p.7): “Destruir em cada um o pendor multi-secular da sua própria psicologia, afeita a antropofagias, poligamias e outros vícios carnisais, e à gula, em particular bebedeiras, ajuntando-se a isto o seu nomadismo intermitente”. Dura tarefa!

No entanto, foram vários impedimentos para a continuidade dessa prática, homem a homem, da forma como estava estabelecida. As aldeias eram distantes entre si e os nativos, nômades, mudavam-se de local após um tempo determinado, que poderia ser de três ou quatro anos. A esse respeito, Neves (1978, p. 114) afirma que esse “mau” costume em “nada facilitava o trabalho de, pelo menos encontrá-los”.

Podemos considerar, ainda, que o número exigido de jesuítas para essa obra era infinitamente maior do que o número disponível nestas terras, a comparar com o número de indígenas que precisavam ser evangelizados. Couto (1998, p. 62), como vimos, aponta para uma quantidade aproximada de dois milhões, para a pequena quantidade de integrantes da Sociedade de Jesus.

Tratava-se basicamente de recolher os indígenas em reduções, tipos de

aldeias, onde se ensinava a disciplina, a moral, os bons costumes e a fé cristã. Naquele determinado espaço, eleito pelos padres, eram combatidos os maus costumes da poligamia, antropofagia, nudez, as bebedeiras, e introduzidos os novos costumes, civilizatórios e cristãos. Os nativos convertidos eram separados dos demais de sua tribo, para que pudessem permanecer nos novos costumes. Essas aldeias, ou reduções jesuíticas, reuniam indígenas de tribos diferentes para que aprendessem os costumes cristãos e fossem acompanhados e monitorados diariamente.

Nos aspectos do combate à antropofagia, à nudez e na questão do matrimônio, Carnot (2005, p.143) aponta como “preconceito” dos jesuítas; no entanto a questão dos pecados dos silvícolas dizia respeito não apenas aos jesuítas, mas, a toda sociedade europeia daquele período, que os considerava “selvagens” ou incivilizados.

Concordamos com Paiva (2007), quando afirma que os jesuítas não vieram formar uma nova sociedade, com valores diferentes dos europeus, mas apenas a trouxeram para cá. A sociedade portuguesa, essencialmente religiosa, classificava como pecado tudo o que estivesse fora dos preceitos cristãos.

Os seguidores de Inácio entendiam os aldeamentos como um salto qualitativo na catequese, pois teriam ali os nativos reunidos, o que os liberava do encargo de procurar as aldeias indígenas que mudavam de lugar, proporcionava a continuidade na vivência cristã, a vigilância constante, a disciplina de horários. Carnot (2005) aponta ainda a contenção militar, que os impediria de se unir a estrangeiros e lutar contra os portugueses, podendo servir como trabalhadores e soldados.

“Prontos para o atendimento aos sinos e campanhas jesuíticas, os índios estavam sempre disponíveis para a pregação e a doutrinação, para o trabalho e para o toque de recolher” (CARNOT, 2005, p.143). Certamente o trabalho seria mais eficiente em relação às estratégias adotadas anteriormente. Não podemos nos esquecer que as aldeias tinham também o objetivo de proteger os indígenas dos olhos ávidos dos colonos para os escravizarem.

A Coroa estava de acordo com os recolhimentos e os ordenava no Regimento de Tomé de Souza.

Porque parece que será grande inconveniente os gentios que se tornaram cristãos morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-nos de sua conversação vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem cristãos morem juntos perto das povoações das ditas capitanias para que conversem com os cristãos e não com os gentios e possam ser doutrinados e ensinados nas coisas da nossa Santa Fé e aos meninos porque neles imprimirão melhor a doutrina trabalhareis por dar ordem como se façam cristãos e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios (REGIMENTO DE TOMÉ DE SOUZA, Apud: RIBEIRO e MOREIRA NETO, 1992, p. 148)

Neste trecho, o rei de Portugal apresenta, em síntese, a sua preocupação em separar os indígenas dos integrantes de suas tribos que mantinham os antigos costumes, a interação com os cristãos e a evangelização prioritária das crianças, que já foi apresentada anteriormente. A parte da ordenação que não se realizou foi a confraternização com os cristãos, que Serafim Leite (1938) aponta como nociva por dois pontos principais: nessa interação os nativos podiam ter sido aprisionados, tendo suprimida a sua liberdade ou ficarem confusos com os costumes, já que os portugueses, conforme apresentadas várias vezes ao longo das correspondências jesuíticas, davam maus exemplos. Ter a presença dos colonos por perto poderia ter efeito contrário na conversão dos negros da terra.

Nóbrega, de acordo com as especificações da coroa, expressa, em 1553, seu plano de como transformar os Brasis em cristãos para que tivessem retorno efetivo do seu trabalho. Os silvícolas precisavam de um atendimento e monitoração contínua para que a influência dos ensinamentos jesuíticos sobrepujasse os costumes e os ensinamentos dos Pajés.

Mas esta gentilidade, como não têm ídolos por quem morram, tudo quanto lhes dizem crêem; sòmente, a dificuldade está em tirar-lhes todos os seus maus costumes mudando-os noutros bons segundo Cristo, o que pede continuidade entre eles e que vejam bons exemplos d que vivamos com eles e lhes criemos os filhos de pequenos em doutrinas e bons costumes. E por esta maneira temos por certo que todos serão cristãos e melhores do que os brancos que aqui há. E vale pouco ir-lhes pregar e voltar para casa, porque, ainda que dêem alguns créditos, não é tanto que baste a os desarraigar dos seus velhos costumes; e crêem-

nos como crêem aos seus feiticeiros, e que às vezes lhes mentem e às vezes acertam em dizer a verdade. E por isso, não sendo para viver entre eles, não se pode fazer fundamento de muito fruto. (NÓBREGA in: LEITE, 1953, p. 22)

A maior parte dos aldeamentos se localizava na Bahia. Serafim Leite (1938, p. 59) divide o período dos aldeamentos em quatro fases: “a de 1556, mais a título de ensaio; a de 1558-1559, sólida e prometedora; a de 1560-1561, intensiva, mas sem condições estáveis; e a reconstituição definitiva, depois da epidemia e fome de 1563-1564”.

A questão do trabalho ocupava um lugar central na vida das reduções. Era importante retirar os catecúmenos do ócio e discipliná-los em relação aos horários dedicados ao trabalho. A disciplina era palavra de ordem e os antigos povos nômades, assentados nas aldeias, trocaram a caça e a pesca pela agricultura e o cuidado com as lavouras. Um pequeno trecho de Serafim Leite (1938, p. 93) demonstra a importância do trabalho braçal nas aldeias, ainda que deva ser lido com reservas, pois o autor, além de ser jesuíta era um apologista dos mesmos: analisando a questão do trabalho pelos conceitos europeus: “Os índios – afirma Leite – andavam ocupados nas suas lavranças. E foi uma conquista da civilização a regularidade no trabalho.”

Pode-se concluir, pelo texto, que os catequizandos eram, antes do trabalho, incivilizados e que esta civilização só adveio a partir da iniciativa dos padres. O trabalho a que Leite se refere era realizado todos os dias, com direito ao descanso aos domingos. Obviamente um descanso simbólico, pois era o momento de participar das atividades religiosas, missas e festas dedicadas aos santos católicos.

A nudez continuava a ser um problema no convívio das Aldeias e certamente constrangia os missionários que se encontravam em um dilema: se radicalizassem, isto é, exigissem o uso das roupas, corriam o risco de os nativos se revoltarem e tentarem fugir; ou, senão, enfrentariam o constrangimento e até a “tentação” diariamente. Optaram por exigir o uso de roupas nas missas, mas enfrentavam também outro problema: os nativos não possuíam roupas, o que obrigava Manoel Nóbrega a pedi-las a El Rei constantemente. Freyre, geralmente contrário às atividades jesuíticas, aponta outra questão relativa à imposição da vestimenta que, imensamente realista, vale a pena constar: não era apenas a

imposição física, mas denotava uma profunda mudança nos hábitos dos primeiros habitantes das terras brasílicas.

O vestuário imposto aos indígenas pelos missionários europeus vem afetar neles noções tradicionais de moral e de higiene difíceis de se substituírem por novas. É assim que se observa a tendência, em muitos dos indivíduos de tribos acostumadas à nudez, para só se desfazerem da roupa européia quando esta só falta largar de podre ou de suja. Entretanto são povos de um asseio corporal a até de uma moral sexual às vezes superior à daqueles que o pudor cristão faz cobrirem-se com pesadas roupas (FREYRE, 1987, p. 111).

Diferentes da forma de organização anterior de quando os padres só passavam, evangelizavam e seguiam seu caminho, estes aldeamentos necessitavam da presença e supervisão constante de um missionário. A respeito da sua fundação, tomaremos como base as informações de Serafim Leite (1938) e principalmente dos aldeamentos na Bahia, que foram mais numerosos.

Um dos métodos de evangelização foi a instrução elementar. Serafim Leite (1938, p. 25) esclarece que em boa parte das aldeias localizadas na costa foram estabelecidas “escolas elementares onde se ministrava aos filhos dos índios o duplo ensino da doutrina e do abecedário, isto desde o começo, na Baía e S. Vicente”. No entanto, o esforço nesse sentido se intensificou com a chegada de Mem de Sá.

A questão do horário regular era essencial no cotidiano da aldeia. O dia se iniciava com a missa em que as crianças, geralmente separadas em grupos de meninos e meninas, faziam um coro em voz alta. Só não podemos afirmar com certeza até que ponto os nativos podiam compreender o conteúdo da invocação, que no período era em latim. A celebração era acompanhada, da mesma forma pelos adultos que quisessem.

_ Bemdito e louvado seja o Santíssimo Nome de Jesus
Respondia o outro côro: E da Bem-aventurada Virgem, mãe sua,
para sempre, amen. E assim dez vezes. E depois todos juntos:
_ Glória Patri et Filio et Spiritui Sancto, Amen (LEITE, 1938, p. 27).

Após a missa e a saída dos adultos para seus afazeres na roça ou domésticos iniciava-se a catequese, em que os meninos eram doutrinados e recebiam ensinamentos sobre as orações mais comuns. Conforme Serafim Leite (1938, p. 27), após os ensinamentos das orações havia um “catecismo dialogado, a princípio na língua portuguesa e, mais tarde, também na tupi-guarani”.

No período da tarde os meninos recebiam aulas de leitura, escrita, aprendiam cantar e tocar instrumentos e ainda no encerramento do dia, Ave Maria e procissões. À noite, quando retornavam às suas casas, algumas crianças ainda ensinavam aos pais a doutrina aprendida no decorrer do dia. Era um mergulho intensivo no oceano cultural e religioso português.

3.3.1. Batismos e Confissões

Ainda nos referindo à catequese, gostaríamos de chamar atenção para a grande preocupação, demonstrada nas cartas dos padres Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, em relação a duas cerimônias católicas, que merecem destaque: o batismo e as confissões. A manutenção dos bons costumes e a quantidade de novos convertidos era medida pela quantidade de pessoas que se batizavam e pela frequência nas confissões.

A quantificação, apontada por Carnot, não era apenas uma postura jesuítica, mas uma característica presente no contexto do Quinhentos, onde era valorizado o contar e o relatar minuciosos.

Contar e relatar o número de batizados ou de matrimônios, não significava apenas números e sim, do que poderíamos hoje considerar anacronicamente, dados estatísticos, próprios de uma racionalidade inerente de uma Europa que se transformava e que fazia surgir no seu seio a Companhia de Jesus e diversas companhias de comércio. (CARNOT, 2005, p.93)

Neves (1978 p.46) aponta ainda outra razão para a quantificação demonstrada pelos missionários, relacionada à transparência das operações: se fazia necessário, “para não deixar espaços vazios que poderiam vir a ser

penetrados pelas forças do mal”. O jesuíta devia controlar todos os aspectos da vida que o cercava, ou, nas palavras de Carnot (2005, p. 93):

Ser jesuíta significava também relatar descendo a detalhes mínimos, rios, cachoeiras, a fauna e a flora e o clima de cada região visitada, como se pode notar e Tratados da Terra e Gente do Brasil do Pe Fernão Cardim ou nos relatos de Anchieta em Informações do Brasil e de suas capitâneas, quer de governadores e capitães, quer de bispos e prelados, das ocupações e trabalhos da Companhia, dos primeiros aldeamentos, dos índios e tantas outras informações de nossa terra.

O batismo é o primeiro dos sacramentos da Igreja Católica⁹ e, no contexto colonial, possuía uma característica peculiar, pois o neófito, na ocasião do batismo, recebia um novo nome, um nome cristão, um nome civilizado, que lhe proporcionava ser aceito na sociedade portuguesa. Para Paiva (2008, p. 67), o batismo para os indígenas estava dotado de uma significação de branda sujeição, Praticamente o seu “diploma de adaptação”.

Em carta de 1554, de Piratininga, Anchieta (1988, p. 49) aponta que “nesta aldeia, cento e trinta de todo o sexo e idade foram chamados para o catequismo e Trinta e seis para o batismo.”

Sobre a confissão pensamos que, além de ser um dos sacramentos da Igreja era mais uma forma de controle sobre os nativos. Conforme eram revelados os segredos e as dificuldades dos novos convertidos, os missionários podiam perceber que áreas da vida do indígena deveriam ser supervisionadas mais de perto. A preocupação com a confissão como sacramento estava presente desde a chegada da Armada de Tomé de Souza, tanto em relação aos portugueses colonizadores, quanto em relação aos indígenas. Ainda na viagem, Nóbrega faz questão de ouvir os marinheiros em confissão e, logo após a chegada nas novas terras, o padre percebe que os colonos não se confessavam há muito tempo.

⁹ São 7 os Sacramentos: batismo, eucaristia, confissão, crisma, matrimônio, ordem e unção dos enfermos.

Mas, é no período dos aldeamentos que a confissão se torna essencial para que os padres realizem, pode-se afirmar, um acompanhamento da evolução espiritual dos fiéis. Era no momento particular (ou quase, levando-se em conta que durante um período utilizavam-se intérpretes) em que os missionários conversavam e inquiriam os catecúmenos sobre o que tinham aprendido. Em uma carta escrita da Aldeia de Piratininga, Anchieta explica que:

Antes do dia do Nascimento do Senhor procuramos que se confessassem, o qual fizeram muitas mulheres e alguns homens, os quais diligentemente examinamos nas cousas da fé e o que principalmente pretendemos é que saibam o que toca os artigos da fé scilicet ao conhecimento da Santíssima trindade e aos mistérios da vida de Cristo que a Igreja celebra, e que saibam quando lhes for perguntado, dar contas destas cousas, o qual temos em mais que saber as orações de memória [...]. (ANCHIETA, 1988, p. 103)

A questão da utilização de intérpretes nas confissões gerou dúvidas de ordem teológica, pois a confissão deveria, conforme as orientações do catolicismo, ser individual. No entanto, os jesuítas, pragmáticos, não hesitaram utilizar esta estratégia para que os rituais fossem cumpridos e conseguissem ensinar, aos nativos, a sua religião. O padre Navarro, que possuía grande facilidade e domínio da língua, conseguia se comunicar e confessava os indígenas tranquilamente, no entanto, os demais inacianos necessitavam de intérpretes.

Após a pregação nas aldeias e o processo de aculturação a que foram submetidos, os indígenas foram transformados. Não se assemelhavam mais à forma que estavam antes da chegada dos portugueses, pois haviam se modificado em suas crenças, sua cultura, sua forma de conceber o mundo e, apesar da tentativa dos colonizadores que os indígenas se tornassem como os portugueses, não pertenciam mais a uma ou outra cultura. Não eram mais indígenas, tampouco cópias fiéis dos portugueses. Ficaram numa cultura intermediária, bem explicada pela reflexão de Paiva:

A tudo isso a forma de catequização veio fundir, através da aldeia, criando um outro índio que agora, “nada mais tinha de índio”, na expressão de Anchieta e que tampouco tinha de

português. O processo de desintegração sócio-cultural encontrou na aldeia o elemento catalisador por excelência, experimentando o índio na própria carne a identificação da mensagem religiosa com a sua sujeição e o despojamento de sua cultura. (PAIVA, 2007, p. 89)

Por meio da atuação jesuítica no espaço das aldeias, os índios se adaptaram a alguns costumes portugueses, mas não se tornaram lusos. Mesmo com as transformações dos costumes, os indígenas mantiveram um pouco da sua cultura internalizada desde o nascimento, no convívio com os da sua tribo.

A catequização indígena realizada pelos jesuítas era, também, uma atuação educativa, na medida em que formar o cristão era forjar uma parte importante e essencial da cultura ocidental, bem como o homem que dela era expressão. Compreendendo como se deu o processo inicial de colonização podem-se compreender as raízes tanto da educação quanto da cultura brasileira.

Os indígenas passaram por um processo de aculturação, sendo despojados, em um primeiro momento de sua cultura e, depois, vestidos com uma nova cultura, que era dos jesuítas, mas representava a cultura portuguesa no período. Não estamos à procura de vilões ou heróis, mas tão-somente compreendemos os dois lados como culturas diferentes, que foram se transformando pelo contato e convívio.

Os jesuítas não foram destruidores de uma cultura, ao menos não de forma consciente, pois acreditavam estar prestando um serviço ao cristianismo e à humanidade, promovendo a salvação das “almas perdidas” dos silvícolas. Utilizaram-se do ensino como instrumento de catequese e deixaram seu legado, pois é impossível nos referirmos à educação no período colonial sem ao menos citar os missionários da Companhia de Jesus.

3.3.2 O teatro

O teatro que os jesuítas utilizaram no processo de evangelização é bem estudado e bastante discutido em nossos dias. No Brasil, um dos principais escritores de peças sacras naquele período foi José de Anchieta. Geralmente em forma de autos, foram escritos pelo sacerdote e adaptados à língua tupi para que

fossem encenados pelos indígenas. Antes da chegada dos jesuítas já eram encenadas peças teatrais pelos colonos, mas os padres souberam instrumentalizá-las para alcançar os nativos, utilizando-se de elementos que os índios conheciam para auxiliar no despojamento dos antigos costumes e apreensão dos novos, considerados “civilizados” e cristãos.

O missionário escreveu doze peças teatrais, a primeira foi feita a pedido de padre Nóbrega para ser encenada em Piratininga, no natal de 1561. A arte cênica era atrativa aos índios, pois eram eles mesmos as encenavam e possuíam uma estrutura atrativa, embora os autos não foram apenas para os indígenas mas para os colonos em geral, apresentados preferencialmente em ocasiões festivas.

Os motivos para estas exibições declamatórias ou cênicas eram diversos, conforme as circunstâncias: recebimento de personagens oficiais da Ordem (dos jesuítas) ou de fora dela, prelados e governadores, encerramento do ano escolar e distribuição de prêmios, festas dos oragos (sic!) ou padroeiros, recepção de relíquias insignes ou imagens valiosas. (LEITE, 1938, p. 603, Tomo II)

O auto poderia ser apresentado em línguas diferentes conforme Cardim (1939, p. 313), na descrição de uma festa: “Debaixo da ramada se representou pelos índios um diálogo pastoril, em língua brasílica, portuguesa e castelhana, e têm eles muita graça em falar línguas peregrinas, maximé e castelhana.” A escolha da língua seria de acordo com o público a ser alcançado.

Anchieta, por meio da boca dos personagens, propagava os conceitos cristãos a serem absorvidos e combatia os maus costumes. Um exemplo bastante ilustrativo é encontrado no *Auto da Pregação Universal*, em que dois diabos, Guairaxá e Aimbirê demonstram à platéia indígena seus maus costumes.

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

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

E adultérios espiando,
Não o deixem meus terreiros.

Alegraram-se ao me ver,
Me abraçaram e hospedaram
E o dia inteiro passaram
A dançar, a folgar, a beber,
e as leis de Deus ultrajaram.
(Anchieta, 1977, p. 122)

Percebemos, pelo trecho acima que o matar, a antropofagia, a feitiçaria e o adultério eram bons para o diabo, que simbolizava o mau e quando os índios agiam assim, estavam ultrajando as leis de Deus. No trecho seguinte, o diabo Guairaxá afirma que está contente com este comportamento, pois as pessoas estão acolhendo os vícios no coração. No final da peça, o anjo da guarda reafirma sua presença como protetor da aldeia e expulsa os demônios, aconselhando os brasis a abandonarem os hábitos ruins e que se sujeitassem aos padres e à doutrina da igreja.

Já, enfim,
Evitai o que é ruim;
Desterrai a velha vida,
Feio adultério, bebida,
Mentira, briga, motim,
Vil assassinato, ferida.

Confiai no Criador,
Aceitando sua lei,
com sujeição, com amor.
Do padre, vosso instrutor,
à doutrina obedecerei.
(ANCHIETA, 1977, p.132)

Um auto, da mesma forma conhecido e encenado inúmeras vezes, é o *Auto da Festa de São Lourenço* encenado em meados de 1587, em que novamente os diabos (Guairaxá, Aimbirê e Saravaia) são vencidos e presos, desta vez pelos santos São Sebastião e São Lourenço. É a vitória, a preponderância do bem sobre o mal.

O padre Anchieta se dedicou à obra evangelizadora, mas completou a sua formação intelectual na prática, vivendo nas aldeias e adaptando, fazendo a mediação entre a catequese e os indígenas. Suas formas de conquistar os brasis

foram variadas e passaram pela poesia, pela música e pelo teatro, portanto sua contribuição foi muito além dos aspectos religiosos.

Convém lembrar que o missionário foi um homem do seu tempo que veio realizar a missão no Brasil imerso pela esfera religiosa, mas é, incontestavelmente, importante para compreender a história colonial e conseqüentemente as raízes do Brasil.

4. AS CONCEPÇÕES DE EDUCAÇÃO INDÍGENA EM NÓBREGA E ANCHIETA

Este último capítulo pretende ser o mais significativo, na medida em que apresenta e discute a questão central da dissertação, isto é, procura compreender a educação indígena nas concepções de Nóbrega e Anchieta. Estes que foram indiscutivelmente dois dos mais importantes personagens da história colonial do Brasil e da história da educação.

Manoel da Nóbrega e José de Anchieta faziam parte da mesma Ordem Religiosa, mas eram duas pessoas diferentes e, pressupões-se, que poderiam ter opiniões diferenciadas a respeito do mesmo assunto, a saber, a educação indígena.

Consideramos que alguns preceitos e ordenações da Companhia de Jesus direcionavam as atitudes dos missionários, como o voto de obediência aos superiores, mas queremos investigar como a concepção de educação, expressa nos documentos, influenciou a educação indígena.

Dessa forma, observando atentamente os escritos de ambos, especialmente as cartas, desejamos conhecer, com mais profundidade como se desenvolveu o processo da evangelização e conversão dos silvícolas no Brasil.

Manoel da Nóbrega, quando veio ao Brasil já com 32 anos, era sacerdote ordenado e formado em direito Canônico e Filosofia, enquanto Anchieta, com menos de 20 anos aprendeu boa parte do ofício na prática cotidiana e por meio dos estudos aqui na Colônia. Acreditamos que o material disponível para estudos na colônia era escasso, já que os jesuítas lutavam para conseguir o necessário para alimentação e moradia.

Desejamos comparar as cartas de ambos e, se necessário, outros escritos dos missionários para identificar as semelhanças e diferenças de opiniões e concepções e compreender se, em relação à educação dos indígenas, os dois jesuítas comungavam da mesma concepção.

Não estamos nos referindo apenas às características de personalidade. Nóbrega, conforme o nosso entendimento e como exemplificamos no terceiro capítulo, era adepto da educação amorosa, enquanto Anchieta foi o defensor da “espada e da vara de ferro” ou a submissão pela força.

Como os dois missionários alcançaram postos de Provinciais da Companhia de Jesus no Brasil, queremos entender, a partir das concepções, como se desenvolveu a evangelização indígena no Brasil colonial.

Nóbrega foi um dos precursores do evangelismo indígena no Brasil e, como já foi explicitado anteriormente, tinha uma visão positiva da evangelização, e que os indígenas eram como papel em branco, no entanto, com o decorrer do tempo e a partir das observações e experiências vividas, aceitou a evangelização pela força e foi até partidário dela, principalmente no período de Mem de Sá.

O olhar mais amistoso para a evangelização indígena foi lançado principalmente nos primeiros tempos da catequese, isto é, logo após a chegada de Nóbrega, em 1549 e nos anos seguintes. Desejamos observar se a chegada de José de Anchieta, irmão na época, teve alguma relação com a mudança de postura de Nóbrega ou o que o influenciou foram as próprias dificuldades encontradas ao longo do caminho, pela dinâmica da catequese.

4.1 CATEQUESE DOS PEQUENOS CURUMINS

Uma das estratégias que os Inacianos lançaram mão foi a evangelização dos curumins, as crianças indígenas. As crianças ocupavam um lugar especial nas aldeias e vieram a ocupar, ao menos durante algum tempo, a centralidade na catequese jesuítica. Os pequenos poderiam ser utilizados como instrumentos para a expansão do cristianismo por vários motivos, observados astutamente pelos padres. Em primeiro lugar, sofreriam menos a influência dos pajés e dos antigos costumes, talvez por não terem vivido ainda tempo suficiente para que

esses costumes fossem arraigados. Conforme crescessem na doutrina cristã poderiam se tornar os novos porta-vozes de Cristo e influenciar os demais meninos e homens da tribo.

Freyre (1987, p.227) aponta para o fato de que a instrução do menino era vantajosa para os missionários, pois destruiriam no “selvagem, o mais breve possível, tudo o que fosse valor nativo em conflito sério com a teologia e com a moral da Igreja”. Consideramos que o termo “selvagem” utilizado muitas vezes pelo autor incomoda na proporção que considera, ou, ao menos aproxima os nativos à condição de animais, advindos da selva. Preferimos a utilização do termo primitivo, que refere-se a sua cultura em estágio primitivo, comparando-se a Européia. Mas, voltemos aos jesuítas.

Desde o ano de sua chegada, Nóbrega observa que as crianças demonstravam interesse em aprender os rudimentos da leitura e escrita, e deixa registrado que:

O irmão Vicente Rijo, ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem escolhas de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os índios desta terrá, os quaes tem grandes desejos de aprender e, perguntados si querem, mostram grandes desejos. Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé até serem hábeis para o baptismo (NÓBREGA, 1988, p. 72)

Nas aldeias, a criança vivia e era criada livre, sem castigos, em meio a brincadeiras e convívio amoroso com os pais. Conforme Lery (1980, p.227), a referida liberdade é sentida desde o nascimento, pois enquanto as mulheres européias enfaixavam seus bebês recém nascidos, as indígenas os deixavam livres de faixas, com os pés e as pernas livres para o movimento.

Carnot (2005) afirma que na aldeia indígena, antes da presença do colonizador, a criança é carregada pela mãe em uma tipóia em todos os seus afazeres, sendo amamentado por um longo tempo, por vezes até os oito anos de idade, período em que a nativa não engravidaria novamente para se dedicar com diligência aos afazeres e ao seu filho, seu pequeno tesouro. Sobre a educação infantil nas aldeias, Cardim retrata que as silvícolas:

Amam os filhos extraordinariamente... e não lhes dão nenhum gênero de castigo... Estimam mais fazerem bem aos filhos que a si próprios, e agora estimam muito e amam os padres, porque os criam e ensinam a ler, escrever e contar, cantar e tanger, cousas que muito estimam. (1980, p.91)

Eram introduzidos na cultura de seus familiares desde muito pequenos, em que acompanhavam primeiramente as mães, mas também, quando maiores os pais, e ainda tinham tempo para brincar e correr livremente. Aprendiam, conforme Carnot (2005, p. 111), “a arte da cestaria, da fabricação de fios para tecelagem, a confecção e o devido treinamento com arcos e flechas, além da arte de preparar e usar adornos”, até quando fossem considerados adultos.

Na visão da Companhia de Jesus no Brasil, a criança deveria ser alcançada antes de absorver completamente os maus hábitos “selvagens” e teriam mais possibilidade de aprender. Para Gilberto Freyre:

O culumim, o padre ia arrancá-lo verde à vida selvagem: com dentes apenas de leite para morder a mão intrusa do civilizador; ainda indefinido na moral e vago nas tendências. Foi, pode-se dizer, o eixo da atividade missionária: dele o jesuíta fez o homem artificial que quis. (FREYRE, 1987, P.147)

A criança, aprendiz dos missionários, nos primeiros tempos da evangelização nas aldeias indígenas, recebia os ensinamentos na própria tribo e depois auxiliava os demais interessados, além dos da sua casa, a absorver os ensinamentos, e no período das missões continuou sendo peça fundamental nas engrenagens da evangelização.

O processo civilizador dos jesuítas consistiu principalmente nesta inversão: no filho educar o pai; no menino servir de exemplo ao homem; na criança trazer ao caminho do Senhor e dos europeus a gente grande. (FREYRE, 1987, P.147)

Um dos motivos pelos quais os jesuítas foram despertados a olhar para os pequenos curumins, hipótese levantada por Carnot (2005), diz respeito a observação da convivência familiar amorosa no seio da taba e o respeito concedido por eles (os pequenos) aos pais. Os jesuítas, por vezes, assumiam o

lugar de pais, no sentido de educar, a partir de então, conforme os preceitos cristãos e cuidar-lhes da segurança, corrigindo-os quando necessário. Por vezes os pais que continuavam da mesma forma, eram corrigidos pelos filhos que passaram a abominar aqueles costumes.

Temos também em casa conosco alguns filhos dos Gentios, que atraímos para nós de diversas partes, e estes até abominam os costumes paternos a tal ponto que, passando por aqui para outro lugar o pai de um e vendo o filho, este longe de mostrar para com ele o amor de filho, pelo contrário só lhe falava rarissimamente e de má vontade, e compelido por nós. (ANCHIETA, 1988: p.52)

Para atrair as crianças indígenas, os missionários da Companhia de Jesus, os misturavam aos meninos órfãos brancos, vindos de Portugal para que os seus cantos e brincadeiras os atraíssem. Nóbrega (1988, p. 114), em várias ocasiões em suas cartas, fala a respeito dos órfãos vindos de Lisboa “com seus cantares atrahem os filhos dos Gentios e edificam muito os Christãos”.

Freyre (1987, p. 150) aponta ainda outro aspecto importante no convívio dos Padres com os curumins, pois foi desse intercurso que saíram as palavras para o aprendizado da língua tupi. O menino intercalava as funções de mestre dos pais e dos próprios jesuítas e de aluno. Em suas palavras: “foram os culumins mestres: mestres dos próprios pais, dos seus maiores, da sua gente. Aliados dos missionários contra os pajés na obra de cristianização do gentio.” (1987, p. 150).

Tanto Nóbrega quanto Anchieta consideravam de grande importância a evangelização do menino indígena desde cedo. Ainda em 1549 Nóbrega ressalta que sente “compaixão de muitas almas” (In: LEITE, 2000, p.50) e, ao lado de Antonio Pires, Navarro e Vicente Rodrigues, começa a visitar as aldeias e ensinar, convidando os moços das aldeias para o aprendizado da leitura e da escrita.

Anchieta, em uma carta quadrimestral de julho de 1555, direcionada aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, informa que as crianças indígenas eram oferecidas aos padres pelos seus pais, para que recebessem a instrução doutrinal e dos costumes cristãos, após a lição de leitura e escrita. No período matutino, as crianças aprendiam orações em Português e na língua de sua tribo, recitando ladainhas e o “salve rainha”, o que se encaixava perfeitamente nos

objetivos da Companhia de Jesus no Brasil, de ensinar as letras para a conversão.

Não foram percebidas diferenças nas opiniões de Nóbrega e Anchieta sobre a questão da doutrinação das crianças índias . Os dois concordavam com a necessidade de iniciar a criança na doutrina cristã o mais cedo possível para que os costumes dos pais fossem esquecidos e os costumes cristãos assimilados.

4.2 OS MAUS EXEMPLOS

Para Nóbrega, outro aspecto que dificultava a conversão dos nativos à fé cristã era o mau exemplo dos colonos portugueses em suas atitudes de escravizar os “selvagens” para o trabalho braçal e tomar suas mulheres como mancebas. Preocupante é, para o missionário, que alguns homens já não se confessavam a “sete e dez annos e parece-me que põem a felicidade em ter muitas mulheres” (NÓBREGA, 1988, p. 75).

Nóbrega, lutando para tirar os portugueses dos maus costumes, em suas constantes correspondências pede, de forma incessante, que se mandem mulheres brancas para a colônia, acreditando que na possibilidade de mulheres brancas disponíveis para o casamento, os colonos não se desviariam do caminho cristão.

Já que escrevi a Vossa alteza a falta que nesta terra há de mulheres, com quem os homens casem e vivam em serviço de Nosso Senhor, apartados dos peccados, em que agora vivem, mande Vossa alteza muitas orphãs. E si não houver muitas, venham de mistura dellas e quaesquer, porque são tão desejadas as mulheres brancas cá, que quaesquer farão cá muito bem á terra, e ellas se ganharão, e os homens de cá apartar-se-hão do peccado. (NÓBREGA, 1988, p. 133)

Em outra Carta, de 1550, Nóbrega afirma que “é necessário que venham para casar aqui muitas orphãs e quaesquer mulheres ainda que sejam erradas, pois também aqui há varias sortes de homens porque os bons e ricos darão o dote às orphãs”; isto é, a necessidade de mulheres brancas era tão grande que seriam aceitas de bom grado as órfãs e até as prostitutas que viviam em Portugal.

Para a constituição de uma sociedade parecida com a que existia em Portugal era necessário a presença das brancas, o que resolveria o problema em Portugal, pois tiraria mulheres “erradas” das ruas e contribuiria para o povoamento da colônia.

Esse aspecto é interessante, pois muitos homens já viviam com as negras da terra, a que os missionários fizeram questão de realizar a cerimônia de casamento, validando-o aos olhos cristãos, no entanto o relacionamento entre os portugueses e as nativas geravam outros inconvenientes, como os filhos mestiços que os pais não se responsabilizavam por eles, nem procuravam educá-los. Como aponta Freyre (1987, p. 92), “Neste o amor foi só o físico; com gosto de carne, dele resultando filhos que os pais cristãos pouco se importaram de educar ou de criar à moda européia ou à sombra da igreja”.

Em carta de 1549, Manoel da Nóbrega numa comparação entre os portugueses e os gentios, considera os últimos melhores em suas atitudes.

De maneira que os primeiros escândalos são por causa dos Christãos, e certo que, deixando os maus costumes que eram de suas avós, em muita coisa fazem vantagem aos Christãos, porque melhor moralmente vivem e guardam melhor a lei da natureza. (Nóbrega, 1988, p.81).

Nóbrega, em seus escritos é bastante incisivo, no que diz respeito aos cristãos que não favorecem a conversão e retoma esse assunto por diversas vezes. Nóbrega, em 1557, escreve da Bahia a Portugal, exasperado com os ínfimos resultados alcançados pelo trabalho que estavam empregando para a catequese e doutrinação dos indígenas, reconhece que existiam dificuldades com os gentios e com os próprios cristãos, que davam maus exemplos aos nativos e dessa forma atrapalhavam a evangelização.

Os jesuítas ficavam surpresos da mesma forma com o comportamento de alguns sacerdotes, conforme comprovado abaixo com o trecho de uma carta de 1551. Certamente não era fácil o trabalho de evangelização no período colonial. Isto não é apologia aos missionários, mas reconhecer as dificuldades existentes para o que eles tinham se proposto a realizar.

Os clérigos desta terra têm mais officio de demônios que de clérigos: porque, além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Christo, e dizem publicamente aos homens que lhes é licito estar em peccado com suas negras, pois que são suas escravas, e que podem ter os salteados, pois que são cães e outras coisas semelhantes (NÓBREGA, 1988, p. 116).

Os maus sacerdotes eram, da mesma forma, um obstáculo ao desenvolvimento dos indígenas pois, além de não conquistá-los, os afastavam do que havia sido aprendido. Como alguns sacerdotes, do clero secular, que liberavam os nativos dos sacramentos e soltavam, conforme Nóbrega, “as ataduras com que nós detínhamos as almas” (In: LEITE, 2000, p. 321).

O padre Nóbrega se preocupava muito com a influência externa sobre os silvícolas. Colonos que os desejavam aprisionar, cristãos que não seguiam os rituais católicos e até os sacerdotes, que de certa forma lutavam contra a catequese.

Em correspondência a Tomé de Souza, o sacerdote exprime intenso sofrimento, quando se refere aos colonos que incentivam a guerra entre as tribos e aprovam o costume de comer carne humana. Alguns colonos chegavam ao extremo de mastigar carne humana para dar exemplo aos nativos, o que era inaceitável para o missionário.

Nóbrega aponta, também, os brancos como culpados por ensinarem os nativos a se venderem uns aos outros, como escravos. Outrora, em momentos de guerra, os índios levavam como cativos os seus inimigos, mas, após a chegada dos portugueses, em função da necessidade de mão-de-obra, os índios passaram a ser um produto rentável, inclusive para as tribos, especialmente na Capitania do Espírito Santo. Os indígenas capturavam os inimigos de outras tribos e os vendiam aos portugueses. Eram também os ditos cristãos que se amancebavam com as negras da terra.

Nos escritos de José de Anchieta não foram encontradas críticas aos cristãos como nas missivas de Manoel da Nóbrega. Os textos e os relatos de Anchieta relatam especialmente situação e as atitudes dos indígenas, o que pode significar que o padre estava mais preocupado com a evangelização dos indígenas de uma forma mais específica e as questões relativas aos colonos portugueses ficavam em segundo plano.

4.3 A SUJEIÇÃO

Embora encontrando as inúmeras dificuldades supracitadas, os Inacianos, dentro de suas limitações, tentavam regular a vida na colônia, orientando e por vezes até excomungando cristãos que tivessem um “mau” comportamento conforme a moral cristã, e seguiam evangelizando os nativos, combatendo os “terríveis” pecados de poligamia, antropofagia e a nudez que tanto os incomodavam.

A respeito dos silvícolas, podemos perceber, nas primeiras cartas de Nóbrega, que o indígena era visto com bons olhos, considerados “gente dócil”. Logo após a sua chegada, em 1549, ele (1988, p.83), em carta ao mestre Simão, pede que:

[...] as leis positivas não obriguem ainda este Gentio, até que vão aprendendo de nós por tempo, scilicet: jejuar, confessar cada anno e outras cousas simillhantes; e assim também outras graças e indulgencias, e a bulla do Santíssimo Sacramento para esta cidade da Bahia. (NÓBREGA, 1988, p.83)

Era necessário dar uma oportunidade aos Gentios que se convertessem e fossem evangelizados sem a utilização das leis e da força. Em outra correspondência, de 1551, endereçada a D. João III, Nóbrega demonstrava otimismo em relação aos silvícolas, considerando-os como papel em branco e acreditando ser fácil a sua conversão. Em duas correspondências diferentes, no mesmo ano, o primeiro provincial do Brasil afirma, na primeira que “Mui fácil cousa é serem todos chistãos si houver muitos obreiros que os conservem em bons costumes (NOBREGA, 1988, p.121), e na segunda, dirigida ao monarca Português:

[...] O converter todo este gentio é mui fácil cousa, mas o sustental-o em bons costumes não póde ser sinão com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma crêm e estão papel branco para nelles escrever à vontade, si com exemplo e contínua conversação os sustentarem. (Idem, p.125).

A realidade não se mostrou tão favorável, pois diante de todas as

dificuldades para visitar as aldeias e sem supervisão os brasis voltavam rapidamente aos antigos hábitos. Não era difícil convertê-los, o difícil era mantê-los na fé cristã. O missionário, acreditando na universalização do catolicismo, pontua que os nativos “desejam ser chistãos como nós outros. Mas sómente o impede o muito que custa tirar-lhe os maus costumes delles, e nisso está toda a fadiga nossa” (Nóbrega, 1988, p. 92). Um pouco adiante, em 1551, a sua luta contra os maus costumes perdura:

Com quantos Gentios tenho fallado nesta costa em nenhum achei repugnância ao que lhe dizia. Todos querem e desejam ser Christãos; mas deixar seus costumes lhes parece áspero. Vão contudo pouco a pouco cahindo na verdade (NÓBREGA, 1988, p. 114).

A primeira tentativa de catequização se mostrou ineficaz, pois assim que os padres viravam as costas os nativos se voltavam aos pajés e abandonavam sua fé, abraçando novamente os antigos costumes. A catequese dos curumins ajudara, mas não alcançava os indígenas na quantidade que era desejado; portanto, era o momento de mudar de estratégias, ou melhor, incorporar novas estratégias, direcionados pela experiência. Era necessário, a qualquer custo, alcançar as almas, batizar o moribundo mesmo sem o consentimento da família, se necessário, para que fosse salvo. É muito interessante um trecho em que Paiva demonstra o ardor jesuítico e o empenho para realizar seu trabalho:

(...) como alguém que vasculha os montões de lixo à espera de algum achado precioso, os jesuítas correm as aldeias, anunciam a mensagem da salvação, procuram em cada canto alguém que esteja morrendo e, cumpridas as mínimas exigências batiza e dá graças a Deus pela alma que, dessa vez, não foi para o inferno. (PAIVA, 2006, p. 51)

Anchieta, logo após a sua chegada, em carta de Piratininga enviada a Companhia de Jesus, de 1554, manifesta suas impressões não muito animadoras sobre as populações nativas, que poderia ser um desabafo, diante dos fracos resultados no trabalho de catequese.

[...] Não são sujeitos a nenhum rei ou capitão, só têm em alguma conta os que alguma façanha fizeram, digna de homem valente, e

por isso comumente recalcitram, porque não há quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediência aos pais quando lhes parece; finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente muito pouco fruto se póde colher deles, se a fôrça e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência (ANCHIETA, 1988, p.55).

Pode-se imaginar o sentimento de impotência, frente à grande quantidade de trabalho realizado e a revelia dos selvagens em aceitar a doutrinação. Afinal de contas aceitaram o desafio de disseminar a fé cristã em uma terra em que “havia a floresta virgem, os bichos, o vazio. Havia as distâncias, a rarefação de população, a falta de recursos de toda ordem”, conforme as observações de Paiva (2000, p.44). Para que os missionários enfrentassem tão arriscada empresa, pode-se deduzir que tinham forte motivação, a de salvar as almas dos gentios do inferno.

Entre os anos de 1557 e 1560, tanto Manoel da Nóbrega quanto José de Anchieta afirmam que o andamento dos trabalhos de evangelização não está ocorrendo de acordo com o esperado e dão explicações diferentes para essa dificuldade. Enquanto Nóbrega frisa o mau exemplo dos cristãos como impedimento para a realização de um trabalho eficaz, Anchieta aponta os próprios índios que sempre retornam aos maus costumes.

Nóbrega queria um bispo que, além de pregar seriamente contra as atitudes dos colonos cristãos que davam mau exemplo aos indígenas, assumisse os nativos tribais como uma semente a ser regada, até que fossem conhecedores da verdade, o que, efetivamente, não aconteceu. D. Pedro Fernandes Sardinha, conforme a observação de Anchieta, tinha um cuidado exemplar com os cristãos antigos, no entanto, em relação aos indígenas:

[...] quanto ao gentio e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu Bispo, e eles lhe parecião incapazes de toda a doutrina por sua bruteza e bestialidade, nem as tinha por ovelhas do seu curral, nem que Christo N. Senhor se dignaria de as ter por tais; [...]. (In: LEITE, 2000, p. 319)

Nóbrega acredita que, a morte do Bispo foi uma espécie de castigo de Deus, por ele ter dado tão pouco valor à conversão dos indígenas.

Em 1560, uma carta de José de Anchieta manifesta certo desânimo pelo desenvolvimento da catequese e entre as queixas do missionário está a dureza de coração dos nativos. Para o padre, os indígenas abandonavam os ensinamentos cristãos com muita facilidade, voltando aos maus costumes.

É interessante que o missionário faz o seu apontamento a partir da observação de situações reais, em que os antigos discípulos, após a ausência prolongada dos jesuítas, renunciam os bons costumes. Para ele

Há poucas cousas dignas de se escrever, que não sei que escreva, porque, se escrever a Vossa Paternidade que haja muitos dos Brasis convertidos, enganar-se-à a sua esperança, porque os adultos, a quem os maus costumes de seus pais têm se convertido em natureza, cerram os ouvidos para não ouvir a palavra de salvação, e converter-se ao verdadeiro culto de Deus, não obstante, que continuamente trabalhamos pelos trazer à Fé; todavia, quando caem em alguma enfermidade, de que parece morrerão, procuramos de os mover, a que queiram receber o batismo, porque então comumente estão mais aparelhados; mas quantos são os que conhecem e queiram estimar tão grande benefício? Não são por dois outros exemplos que isto se pode entender. (ANCHIETA, 1998, p.155)

O trecho acima foi extraído de uma missiva de 1560, em que Anchieta expõe a real situação da catequese, e os obstáculos enfrentados por eles diariamente. É bem provável que as cartas direcionadas ao Monarca tenham um tom menos realista e ressalte os benefícios alcançados pela catequese. Isto pode ser dito também das correspondências remetidas aos jesuítas que estão em outros países, com objetivo de edificação. Por este motivo é interessante observarmos detidamente as informações contidas nesta carta.

O jesuíta admite que existe uma resistência dos brasis à catequese e critica a atitude de alguns nativos de buscarem a ajuda espiritual apenas quando se encontravam próximos à hora da morte.

Anchieta, quando visita antigos discípulos, observa que os nativos voltavam aos antigos costumes, a não ser o costume de comer carne humana. O padre afirma que continuam realizando grandes festas, onde tomam vinho (cauim) em grandes quantidades. Para Anchieta, o motivo de tudo isto vem “de não estarem sujeitos, e em quanto assim estiverem, difícil cousa será afastá-los do

jugo de Satanáz, que se tem deles senhoreado” (1988, p.176). O missionário volta a se referir à sujeição como ingrediente indispensável para a conversão.

O desejo de Anchieta é que fosse abreviado o tempo da conversão destes, da mesma forma que foi realizado na Bahia. Neste período, os nativos que residiam na Bahia, estavam mansos, subjugados por Mem de Sá, que chegou ao Brasil em 1557, iniciando imediatamente o processo de conversão pela força.

No ano seguinte, nove meses depois da escrita da carta descrita acima, o padre continua se preocupando com a mesma questão, de observar que vários dos indígenas que haviam sido doutrinados com muito trabalho por parte dos jesuítas, estavam dispersos, isto é, como nômades se locomoviam constantemente, mudando sua moradia de lugar, “se dispersam por diversas partes”, locais de difícil acesso que inviabilizava a catequese.

Mem de Sá, após a sua chegada, ofereceu respaldo às ações jesuíticas, punindo os nativos que desobedecessem a moral cristã. O governador oferecia homens e armas para garantir a lei e a ordem; infundia o temor aos indígenas e era obedecido. Para Serafim Leite (1938, p. 41), a luta dos jesuítas contra a antropofagia entrou em estágio decisivo, pois os desobedientes seriam punidos “mui asperamente”.

Nóbrega também acreditava ser possível a conversão pelo uso da força, e este trecho específico foi relatado após a prisão de um feiticeiro que desafiava, conforme o entendimento dos padres, não apenas a eles, mas ao cristianismo, podendo comprometer a salvação das almas. Conforme o padre em carta de 1556, quando já estavam sendo aplicadas penas:

[...] assim que por experiencia vemos que por amor é mui difficultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo, e posto que nos grandes por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração; os filhos creados nisto serão firmes christãos porque é gente que por costume e criação com sujeição farão d'ella o que quizerem, o que não será possível com razões nem argumentos. (NÓBREGA, 1988, p. 159)

E ainda:

Nosso Senhor vai ganhando gente para povoar sua Gloria, e a terra se vai pondo em sujeição de Deus e do Governador, o qual os faz viver com justiça e razão, castigando os delinqüentes com

muita moderação, com tanta liberdade como aos mesmos Christãos (Idem, ibidem, p.205)

Esta última de 1559, após alguns anos de experiência.

O que desejava o sacerdote Manoel da Nóbrega era que “fazerem ajuntar o gentio, este que está sojeito, em povoações convenientes, e fazer-lhes favores em favor de sua conversão, e castigar nelles os males que forem pêra castigar, e mantê-los em justiça e verdade, antre si como vasalos d’El –Rei, e sojeitos à Igreja”. (In: LEITE, 2000, p. 256)

Nóbrega afirma que compreendeu, por experiência “ho pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sojeitos, e elle ser huma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente rational”. (in: LEITE, 2000, p. 257).

O desabafo do padre Manoel é procedente, de pelo menos oito anos de dedicação em terras brasílicas, percorrendo o litoral de Pernambuco até Santa Catarina, e adentrando o interior. No início, visitando aldeias esporadicamente e evangelizando homem a homem, depois, fundando as aldeias ou reduções jesuíticas, em que o cuidados com os brasis era constante.

Em 1558, após o naufrágio do Bispo Sardinha, em que foram mortos e comidos aproximadamente cem pessoas, Nóbrega, afirma enfaticamente que os indígenas deveriam ser sujeitados.

Curiosamente, podemos observar em carta do mesmo período escrita por Manoel da Nóbrega, remetida ao padre Diego Laynes, a afirmação do sacerdote a respeito da conversão dos indígenas. Nesta carta, Nóbrega rebate as afirmações do Padre Luís da Grã que tem sérios motivos para acreditar que o investimento para o sustento dos nativos não justificava o retorno, pois, poder-se-ia sujeitá-los nas suas respectivas moradias e muitos dos que se convertiam ao cristianismo, voltavam aos seus costumes paternos. Nóbrega considera esses motivos inconclusivos, pois, ainda que os rapazes voltem aos costumes antigos, não voltavam a comer carne humana.

Ainda que muitos rapazes voltam atrás, para seguir os costumes de seus pais, onde não têm sujeição, ao menos isto se ganha: que não voltam a comer carne humana, antes o estranham a seus pais, e no meu entendimento saem capazes e alumiados

para poder receber a graça e ter contrição dos seus pecados, estando em perigo de morte, e sabem procurar melhor a sua salvação, como a experiência tem mostrado em alguns, que é ter grande caminho andado. (In: LEITE, 2000, p. 388)

É importante ressaltar duas informações interessantes explicitadas neste trecho da carta. A primeira, como supracitado, a vantagem que quando os meninos são ensinados, doutrinados, mesmo voltando aos costumes de seus pais não voltavam a comer carne humana, conforme foi ensinado pelos padres. A segunda questão, que gostaríamos de chamar a atenção, diz respeito dos indígenas que, próximos à hora da morte, procurarem os missionários para se converterem. Enquanto Nóbrega reconhece nesta questão ao menos uma vantagem ou motivo para comemoração, Anchieta critica a atitude dos índios de os procurarem apenas quando estão em dificuldades, acreditando que as muitas enfermidades advém de estarem afastados dos padres e da doutrina:

Mas, os mais deles vivem como dantes, máxime aqueles que tiveram melhor conhecimento das cousas da Fé, como os moços e moças que se criaram de pequenos na doutrina, os quais todos são perdidos; mas Nosso Senhor não deixa de castigá-los com doenças e mortes, porque os que se apartaram de nós outros não fazem senão morrer aqui e acolá, por suas malditas habitações, sem confissão, uns amancebados, outros levados e comidos e seus contrários. (ANCHIETA, 1988, p. 189)

Isto é, principalmente os que tiveram conhecimento da doutrina cristã retornavam aos costumes tribais, mas enfrentavam doenças e a morte por terem se afastado dos caminhos da Igreja.

Anchieta (1988, p, 211) considera os índios da tribo dos Tamoyos como “brava e carniceira nação, cuja queixada está cheia de carne dos Portugueses”, no entanto, quando estava cativo em meio a essa tribo, reunia mulheres e mancebos para aprenderem a doutrina cristã. Nesta tribo a ênfase da pregação estava no combate a antropofagia. Era pregado que os homens que comessem carne humana corriam o risco de serem sentenciados ao inferno, comprometendo a salvação da sua alma.

4.4 A ANTROPOFAGIA

Uma das primeiras dificuldades para a realização da catequese consistia no fato de algumas tribos se alimentarem, mesmo que ritualmente, de carne humana. Pela abundância de alimentação existente em terras brasílicas, pela produção e coleta de alimentos e, pela habilidade do indígena como caçador, pode-se considerar como um forte indicativo que a antropofagia, arraigada fortemente entre os costumes de algumas tribos, não tinha o objetivo simplesmente matar a fome, mas fazia parte de um ritual que possuía, em si, forte simbologia.

A ingestão da carne das vítimas possuiria um significado puramente simbólico e mágico, proporcionando a apropriação de suas qualidades, possibilitando a perpetuação do sistema de vingança, assegurando a supremacia militar e mágica sobre o grupo a quem pertencia o sacrificado e viabilizando a promoção de uma modalidade coletiva de comunhão direta e imediata com o sagrado. (Couto, 1998, p. 106)

O historiador Capistrano de Abreu (1988, p. 52) sugere que a antropofagia tornou-se tão vulgarizada que “algumas tribos comiam os inimigos, outras os amigos e parentes”; no entanto, as informações sobre essa prática, colhida de viajantes como Jean de Lery, Hans Staden, e missionários Fernão Cardim e Nóbrega, que são similares, trazem detalhes sobre todo o processo, desde a captura do prisioneiro, o ritual em si, à forma que os tribais procediam após morte do capturado. A cerimônia era praticada com certa regularidade

[...] nas sociedades ameríndias, assumindo especial importância entre os povos Tupi, particularmente no seio das várias comunidades que dominavam a costa brasileira: Potiguaras, Caeté, Tupinambá, Tupiniquim e Tamoyo (COUTO, 1998, p. 102).

A vítima, para ser devorada, deveria possuir algumas características admiráveis pelos silvícolas como inteligência, força ou coragem. Acreditavam que comendo a carne do prisioneiro absorveriam também as suas qualidades. Era uma honra para o índio, quando capturado pelos seus inimigos, servir de alimento, portanto permanecia altivo, e a tentativa de fugir estava descartada.

Hans Staden, alemão que após sofrer um naufrágio, caiu em poder dos índios tupinambás descreve seu constante estado de alerta e pavor, vivendo com

a tribo por aproximadamente nove meses, recebendo ameaças diárias e vendo outros prisioneiros serem banqueteados. Conseguiu escapar após intensa negociação, tendo sobrevivido tanto tempo por ter infundido medo aos indígenas, convencendo-os de que era amigo de “Deus” e falava com “Ele” contra ou a favor de seus captos. Ribeiro (1999) aponta para outro motivo que o teriam deixado sobreviver tanto tempo e observa que o alemão, levado a três cerimônias antropofágicas, “chorava e se sujava, pedindo clemência”, o que provocou nos nativos a recusa em comê-lo.

Anchieta (1988, p. 55) corrobora com a informação quando assevera que os indígenas:

[...] alegram-se toda vida com o desvanecimento da singular vitória; os prisioneiros, no entanto julgam ser assim tratados excelentemente e com distinção, e pedem uma morte tão (como eles mesmos imaginam) gloriosa; porquanto dizem que só os medrosos e fracos de ânimo é que morrem e vão, sepultados, suportar o peso da terra, que eles crêem ser gravíssimo.

Os inimigos que caíam nas mãos dos nativos durante a batalha se transformavam em prisioneiros e eram levados para a tribo para que as mulheres pudessem também se regozijar com a vitória, enquanto os que, por estarem muito feridos, não tinham condições de caminhar eram mortos e esquartejados no local da peleja e serviriam de alimento para o retorno¹⁰. Os sobreviventes, atados com cordas, passavam a viver com as mulheres até o momento de serem sacrificados.

O cativo recebia uma mulher, como companheira temporária e deveria ser bem alimentado até o momento que estivesse tudo preparado para a sua morte e dos demais prisioneiros, se houvessem. Todos os detalhes eram preparados, da fabricação do cauim pelas mulheres, ao convite de tribos vizinhas para participarem da festa. Nóbrega nos informa alguns detalhes da preparação do preso, quando registra que para a ocasião:

Se ajuntam todos os da comarca a ver a festa, e um dia antes que o matem lavam-no todo, e o dia seguinte o tiram e põem-n’o em um terreno atado pela cinta com uma corda¹¹, e vem um delles mui bem ataviado e lhe faz a prática de seus

¹⁰ Couto, 1998.

¹¹ A corda era chamada de mussurana.

antepassados; e, acabada, o que está para morrer lhe responde, dizendo que dos valentes é não temer a morte, e que elle também matára muitos dos seus e que cá ficam muitos dos seus e outras coisas semelhantes. E morto, cortam-lhe o dedo pollegar, porque com aquelle tirava as frechas, e o demais fazem em postas para o comer, assado e cozido. (NÓBREGA, 1988, p. 100)

Após o preparo da bebida e a celebração de uma grande festa regada a cauim a vítima era executada com um forte golpe na cabeça. A esposa temporária levanta um pranto ritual de curta duração, que Lery (1980, p.199) descreve com indignação, afirmando que “tal qual o crocodilo que mata o homem e chora junto dele antes de comê-lo, lamenta-se e derrama fingidas lágrimas sobre o marido morto mas sempre na esperança de comer-lhe um pedaço.”

Para os jesuítas e colonos, certamente esse era um costume repugnante e inaceitável aos olhos europeus que transformava os indígenas em “criaturas cruéis e bestiais”, além de colocar em risco sua integridade física e, acreditamos, também emocional. Corria-se o risco de ser capturado e devorado a qualquer momento. Desde a chegada dos missionários o costume era combatido continuamente e o Padre Anchieta (1988, p. 55) que, em carta de Piratininga, retrata que esta terra “É povoada por índios que usam todos comer em seus banquetes carne humana, no que mostram achar tanto prazer e doçura, de modo que comumente caminham mais de 300 milhas para a guerra.”

Em inúmeras cartas, os jesuítas afirmam que após a doutrinação e as visitas nas aldeias os negros da terra se abstêm “de matar e de comer carne humana” (NÓBREGA, 1988, p. 92). Estavam tentando tirar-lhes os “maus costumes”, e em alguns casos eram felizes em seu intento. Os costumes eram profundamente arraigados nos índios, que os jesuítas só tiveram resultado significativo, na luta contra a antropofagia, quando contaram com a ajuda do poder temporal, das armas e dos soldados de Mem de Sá, já no período dos aldeamentos.

Era necessário, para Nóbrega (1988, p. 110), cessar “a boca infernal de comer a tantos cristãos quantos se perdem em barcos e navios por toda a costa; os quais são todos comidos dos índios e são mais os que morrem que os que vem cada ano”.

A embriaguez com cauim está muito ligada a antropofagia, pois era o que movia as festas, e deu muito trabalho aos clérigos portugueses “libertarem” os nativos deste mal costume. O cauim era uma bebida muito forte, produzida a partir da mandioca. As mulheres faziam o trabalho que consistia, conforme o viajante Jean de Lery (1980 p.129), em lavar e cortar a mandioca em finas rodela e ferver em vasilhas de barro. Logo após, as mulheres mastigavam a mandioca recém fervida e cuspiam nos potes, levando novamente à fervura e depois deixando fermentar.

Os nativos bebiam até vomitar, conforme Cardim (1980), e causavam inúmeras confusões e brigas, em suas festas que chegavam a durar vários dias. Para além das danças e festas, a cauinagem tinha uma significância social no seio da tribo e “acabar com os rituais regados a cauim significaria pôr um fim ao modo de viver dos indígenas, já que sua organização social e sua religião dependiam essencialmente daquela bebida.” (HERNANDES, 2008, p.113).

Quando apresentamos os indígenas como homens altivos, que não temiam a morte, guerreiros por natureza e “comedores de gente”, construímos mentalmente um indígena apavorante. Os próprios relatos, como o supracitado, não contribuem para que os leitores tenham uma idéia humana dos nativos, mas, para fazer o contraponto gostaríamos de citar um dado curioso. Quando chegam visitantes bem-vindos à aldeia, diferente dos portugueses (e outras nações conhecidas) que riem e se alegram com os visitantes, os índios do século XVI choram muito. A sua forma de demonstrar alegria e saudades pelo tempo que o visitante esteve fora se constitui em um pranto desconsolado, enquanto o visitante, quieto na rede, ouve em “prosas trovadas quantas cousas têm acontecido desde que se não virão até aquella hora, e outras muitas que imaginão, e trabalhos que o hospede padeceu pelo caminho, e tudo o mais que pode provocar lástima e choro” (CARDIM, 1980, p. 91).

Mas, voltando à prática antropofágica, verificamos que tanto Manoel da Nóbrega quanto José de Anchieta a combatiam. Pode-se perceber que Anchieta acredita na pureza das intenções dos indígenas que, anteriormente adeptos ao costume de comer carne humana, após uma guerra inter-tribal enterraram seus inimigos. Outrora, esses indígenas, após a guerra, fariam uma grande festa e um banquete, cujo prato principal seria a carne dos inimigos. Essa mudança de

postura, para José de Anchieta, sinalizava uma mudança profunda nos hábitos silvícolas. Corroborando com esta informação, uma carta datada de março de 1555, em que Anchieta assegura que em Piratininga:

Temos uma grande escola de meninos índios, bem instruídos em leitura, escrita e em bons costumes, os quais abominam os usos de seus progenitores. São eles a consolação nossa, bem que seus pais já se pareçam mui diferentes nos costumes dos de outras terras; pois já não matam, não comem seus inimigos, nem bebem da maneira por que antes faziam (ANCHIETA, 1988, p.89).

É interessante apontar que os meninos indígenas se apropriaram dos costumes dos cristãos portugueses e já diferem dos demais.

4.5 OS CASAMENTOS

Os rituais de casamento indígena e a sua possível dissolução eram tão simplificados que Frei Cardim (1980, p. 88) questionava sua veracidade, pois “por terem muitas mulheres, como pelas deixarem facilmente por qualquer arrufo, ou por outra desgraça, que entre elles aconteça”. O casamento consistia em o rapaz, manifestando sua vontade de casar com respectiva mulher dirigia-se ao responsável pela moça, pai ou parente pedindo a permissão. Em caso de resposta afirmativa “leva consigo a noiva como legítima mulher sem que se lavre nenhum contrato” (LERY, 1980, p.223).

É interessante que, ao falar em contrato, Lery analisa o casamento indígena pelos padrões europeus da época e considera estranho que não haja um contrato, pois vezes caímos na mesma armadilha, a de julgar o homem de outros períodos históricos à luz da nossa experiência.

Os casamentos poderiam acontecer com um membro da mesma povoação ou de povoações diferentes, com objetivo, nesses casos, de selar acordo entre as tribos, porque em caso de guerra era importante para aquele povo contar com aliados. Couto (1998, p. 93) nos informa que entre a tribo tupi, após o casamento, era comum a “*patrilocalidade* (a esposa ia viver na oca do pai do marido),

favorecendo fortemente, por conseguinte, uma forma patrilinear de descendência.”

Eram comuns os casamentos monogâmicos, mas entre alguns líderes da tribo ser casado com mais de uma mulher era sinal de prestígio. O viajante Jean de Lery (1980, p. 223) nos informa que conheceu homens com oito esposas, pois “Quanto maior o número de esposas mais valentes são considerados, o que transforma portanto o vício em virtude”; vício certamente aos olhos europeus.

Os referidos aspectos do casamento, mostrados acima, eram a forma tida como correta pelos indígenas, era a sua forma de conceber o casamento e o mundo, da mesma forma que para os jesuítas um relacionamento que se acabava simplesmente, de forma sumária, era inadmissível.

A forma de casar-se concebida pelos indígenas alimentava um dos motivos de grande preocupação para os missionários, a mancebia com os brancos. José de Anchieta, em carta de 1554 ao mestre Loyola, pede meninos para a obra missionária, mas chama a atenção para perigos, pois “As mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas elas mesmas importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porquê têm por honra dormir com os cristãos” (ANCHIETA, 1988, p. 79).

Outro inconveniente seria o que fazer com as indígenas que, convertidas ao cristianismo se apartavam dos “pecados”, mas que tinham filhos com os colonos. Nóbrega deixa registrado a construção de uma casa em que as novas cristãs eram recolhidas e viviam separadas dos outros da tribo. Uma solução viável para que a cunhã fosse doutrinada.

Damos ordem a que se faça uma casa para recolher todas as moças e mulheres do gentio da terra que há muitos annos que vivem entre os christãos e são christãs e têm filhos com homens brancos e os mesmos homens que as tinham ordenem esta casa porque alli, doutrinadas e governadas por algumas velhas dellas mesmas; pelo tempo em diante muitas casarão e ao menos viverão com menos occasião de peccados, e este é o melhor meio se não tornarem ao Gentio. (NÓBREGA, 1988, p.125)

A questão do amancebamento entre as nativas e os portugueses, ao lado da antropofagia e dos maus exemplos dos colonos, no sentido de aprisionar os

índios, estava, certamente, entre os grandes obstáculos da missão colonial jesuítica.

Após a pregação inicial, percebemos uma mudança de postura das nativas indígenas que, para seguir e se manterem nos ensinamentos cristãos começaram a recusar o relacionamento ou intercurso sexual com os indígenas e com os portugueses, fora do casamento. Algumas mulheres se deixavam espancar ou, conforme Anchieta, até se matar para não cometer “pecados”. O missionário narra algumas situações em carta de 1560, relatando os frutos da catequese.

Sofrem as escravas que seu senhores as maltratam com bofetadas, punhaladas, açoutes por não consentirem no pecado, outros, desprezando-as as oferecem a mancebos deshonestos e, a outras por fôrça querem roubar a sua castidade, defendendo-se não sómente, repugnando com toda vontade, mas com clamores, mãos e dentes, fazendo fugir aos que tentam forçá-las (ANCHIETA, 1988, P. 161).

Uma das atitudes dos jesuítas em relação à união estável entre os indígenas foi o de casá-los na Igreja. Os índios deveriam se casar apenas uma vez para toda a vida e com apenas uma mulher. Da mesma forma o português que quisesse poderia se casar com a indígena desde que fosse solteiro e assumisse a responsabilidade dos filhos.

Tanto Manoel da Nóbrega quanto José de Anchieta tinham preocupações relativas ao casamento dos indígenas entre si, em função dos laços sanguíneos, além das várias uniões. Para a companhia de Jesus e para os cristãos, de uma forma geral, o casamento deveria ser realizado apenas uma vez. Se as uniões eram facilmente dissolvidas, havia a tendência dos indígenas a se casarem mais de uma vez, mesmo com os portugueses.

Pelo texto acima, podemos perceber que, de uma forma geral Manoel da Nóbrega e José de Anchieta manifestavam, acima de tudo, o desejo que os indígenas fossem evangelizados e convertidos ao cristianismo. Nóbrega, imediatamente após a sua chegada pensava ser a conversão dos silvícolas mais fácil, não pelas condições materiais, mas pela colaboração dos indígenas. Era necessário que os padres tivessem a chance de catequizar os índios sem o uso da força. Anchieta que chegou quatro anos depois, em 1553 já não tinha uma visão tão idílica e tinha consciência que não seria tão fácil, pois, ainda que os

jesuítas pregassem e se esforçassem bastante, pelo comportamento dos indígenas alcançariam poucos frutos.

Mais adiante, os dois padres foram unânimes em afirmar que a evangelização poderia ser feita, colhendo mais frutos e com uma eficácia maior, se os nativos fossem subjugados pela força.

Pode-se perceber também que em algumas questões, embora os missionários concordassem, mostraram-se mais incisivos do que em outras questões, é o que se pode dizer de Nóbrega, em relação á necessidade dos aldeamentos e o mau exemplo dos portugueses e, em Anchieta, sobre a necessidade de evangelização dos curumins e a submissão pela força.

Podemos concluir que, apesar de pequenas diferenças de concepção, os dois missionários, como objetivo central da conversão indígena, trabalhavam juntos e pensavam de forma semelhante, dando uma contribuição imensa para a educação no Brasil colonial.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Companhia de Jesus chegou no Brasil em 1549, com o primeiro governador geral Tomé de Souza, para contribuir no processo de colonização. A Ordem religiosa, fundada por Inácio de Loyola, atualmente conhecida pela realização do trabalho educacional veio com o objetivo de zelar pela religiosidade dos colonos, seu antigo rebanho, e conquistar novos adeptos ao cristianismo, os indígenas nativos.

Por meio da visita a aldeias, os padres pregavam contra os considerados maus costumes, como a antropofagia, a nudez e a embriaguez, enquanto ensinavam o evangelho cristão e os introduzia na cultura portuguesa.

Mesmo sem escolas da forma como conhecemos hoje, no seio da tribo existia também uma instrução às crianças, que começava desde a mais tenra idade e continuava ao longo de sua vida, e os pequenos *curumins* que mergulhados na cultura ancestral, tinham internalizado os costumes tribais, se modificaram após o contato com a cultura portuguesa e a pregação dos padres missionários. Destituídos de sua cultura, formaram um novo tipo de indígena, não português, não indígena da selva, mas um índio cristianizado.

Pelas dificuldades da distância entre as aldeias e o nomadismo indígena, foram reunidos em reduções jesuíticas, em que os nativos moravam, recebiam doutrinação e aprendiam a disciplina de horários, regras de higiene e desenvolviam o trabalho nas lavouras.

Os nomes que mais se destacaram no trabalho evangelizador, no início do século XVI, foram Manoel da Nóbrega e José de Anchieta. O primeiro dedicou-se mais às questões administrativas da colônia enquanto o segundo, se dedicou especialmente às questões educacionais.

Por meio dos escritos desses dois Padres, entre outros, foi possível conhecer, com mais profundidade, como se deu o processo de evangelização indígena no Brasil. Os padres da Companhia de Jesus acreditavam prestar um serviço ao cristianismo e à humanidade, promovendo sua religião para alcançar e converter a maior quantidade possível de almas, utilizando-se do ensino, como instrumento de catequese.

Procuramos demonstrar que os ameríndios do Brasil possuíam uma cultura bem diferente dos portugueses que vieram realizar a obra colonizadora, mas não podemos considerar essa cultura ou mesmo esse povo como inferiores aos europeus. Acreditamos que um pouco do que se conhece, ao menos no senso comum, a respeito dos indígenas naquele período, não pode ser necessariamente levado à risca.

O primeiro o mito é que o índio nativo era um homem preguiçoso. Podemos notar que desde pequeno o curumim aprende a produzir tudo aquilo que lhe é necessário durante a sua vida, e à índia competia diversas atividades que lhe enchiam o dia-a-dia de trabalho. Embora a sua forma de trabalho fosse diferente dos que os europeus estavam acostumados, com seus horários pré-estabelecidos e trabalho regular.

Era de certa forma comum aos membros da Companhia de Jesus se adaptarem para a realização dos objetivos, conforme a realidade se apresentava. Os aldeamentos foram expressão eficiente da organização e mudança de estratégia para alcançar o objetivo maior, a salvação das almas dos gentios. Era a “adaptação ao meio em que exerciam sua actividade. Adaptação ao secundário e externo, para a conquista essencial do espírito.” (LEITE, 1938, p.13).

Ainda que o padre Manoel da Nóbrega tenha se dedicado às questões administrativas da Companhia de Jesus na Colônia, cuidou pessoalmente de diversos assuntos ligados à introdução dos indígenas na fé cristã. Enviou os missionários conforme sua vocação e capacidade para o trabalho missionário. Ao que se saia melhor no estudo das línguas, o designava para aprender e discutia as situações que apareciam buscando as soluções. Conforme vimos, podemos perceber que o missionário se preocupava com a disposição dos indígenas para aprender, no entanto, se preocupava e se revoltava com a atitude dos cristãos frente aos nativos; cristãos que desejavam aprisioná-los para o trabalho ou para a escravização para o trabalho nas plantações ou para a mancebia.

Já Anchieta, por diversas vezes aponta como dificuldade os próprios indígenas que não eram firmes em assumir a postura de cristão e levá-la adiante, da forma como foram ensinados.

Procuramos desenvolver esta pesquisa utilizando prioritariamente as cartas dos padres Nóbrega e Anchieta, pois, foram eles, principalmente que

iniciaram a educação no Brasil. Percebemos que Nóbrega é mais incisivo em algumas questões, como o mau exemplo dos portugueses e Anchieta, na questão da sujeição. Enquanto Nóbrega se ocupava das questões administrativas ligadas à colônia, pedindo subsídios ao Rei para a manutenção das casas e colégios, Anchieta se dedicava com mais afinco aos aspectos educacionais. De forma diferenciada esses dois mestres ajudaram a escrever a história do Brasil.

6. Fontes

ANCHIETA, José de. **Cartas – Informações, Fragmentos Históricos e Sermões** – 1534-1597. Belo Horizonte; Itatiaia; S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ANCHIETA, Joseph de. **Teatro de Anchieta**. São Paulo: Loyola, Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S. J. Obras Completas: 3º volume. Edições Loyola: São Paulo, 1977.

_____. **De Gestis Mendi De Saa**, Poema Epicum. São Paulo: Loyola, 1970.

CARDIM, Fernão – 1540?-1625 – **Tratados da terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Ed Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS E NORMAS COMPLEMENTARES. São Paulo: Loyola, 2004.

DOCUMENTOS HISTÓRICOS DA BIBLIOTECA NACIONAL. **Carta da doação da capitania a Duarte Coelho**. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro: 1929 V. XIII.

_____. **Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manoel da Nóbrega**. Coimbra: Ordem da Universidade, 1955.

_____. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo: editora: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980

MELO, José Antonio Gonsalves de; ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de. **Cartas de Duarte Coelho a El rei**. Reprodução facsimilar. Recife: Imprensa Universitária, 1967.

NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. Coleção Cartas Jesuíticas.

REGIMENTO DE TOMÉ DE SOUZA in: RIBEIRO, D; MOREIRA NETO, C. A. **A fundação do Brasil**. Testemunhos 1500-1700. Petrópolis: Vozes, 1992.

SIMÕES, Henrique Campos. **As cartas do Brasil**. Ilhéus: Editora da UESC-Editus, 1999.

STADEN, Hans. **Meu cativeiro entre os selvagens do Brasil**. Curitiba: Fundação Cultural, 1995.

Bibliografia impressa

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos da História Colonial**. Belo Horizonte: Itatiaia; S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da Educação e da Pedagogia**. São Paulo: Moderna, 2007.

AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira**: introdução ao estudo da cultura no Brasil. 4.ed. Brasília: Ed. UNB, 1963.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JÚNIOR, Amarílio. A pesquisa em história da Educação Colonial. In: PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo. **Educação, História e Cultura no Brasil Colônia**. São Paulo: Arké, 2007. p.91-112.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 43 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

CARNOT, Sady. **A destribalização da Alma Indígena – Brasil Século XVI – uma visão junguiana** – Prefácio de José Maria de Paiva - S. Matheus – ES: Memorial, 2005.

CAXA, Quirício e RODRIGUES, Pero. **Primeiras Biografias de José de Anchieta**; introduções e Notas do Pe. Helio Abranches Viotti, S.J., São Paulo: Edições Loyola, 1988.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo**: o Império Português (1540-1599). Tese de doutoramento. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2004.

COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, S. L. . **A educação no Brasil Colonial (1549-1759)**. In: ROSSI, Ednéia Regina; RODRIGUES, Elaine; NEVES, Fátima Maria.. (Org.). Fundamentos Históricos da educação no Brasil - segunda edição revisada e ampliada. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2009.p. 31-44.

COUTO, Jorge. **A construção do Brasil**. 1. Ed. Lisboa: Cosmos, 1998.

FREYRE, Gilberto - **Casa Grande e Senzala** - Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1987.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **O teatro de José de Anchieta**: Arte e pedagogia no Brasil Colônia. Campinas, São Paulo: Editora Alínea, 2008

LEITE, Serafim. **Historia da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. 10 v. il.

_____.**História da Companhia de Jesus no Brasil**.Rio de Janeiro/Lisboa:Livraria Portugália/Civilização Brasileira, 1938.TOMO I .

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugália/Civilização Brasileira, 1938. TOMO II.

_____. **Novas páginas de história do Brasil.** São Paulo: Companhia editora Nacional, 1965.

_____. **Nóbrega e a fundação de São Paulo.** Lisboa: Instituto de intercâmbio luso-brasileiro, 1953.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.** 3.ed. Brasília: UNB, 1994.

MELO, José Antonio Gonsalves de; ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier de. **Cartas de Duarte Coelho a El rei.** Reprodução facsimilar. Recife: Imprensa Universitária, 1967.

MENDES, Claudinei Magno Magre. **A coroa portuguesa e a colonização do Brasil.** Aspectos da atuação do Estado na constituição da colônia. In: **História.** São Paulo v.16, UNESP:1997.

MENEGHETTI, Fernando Krobb. **A educação do índio no Brasil do séc. XVI.** Dissertação de mestrado. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2003. Disponível em <<http://www.inep.gov.br/pesquisa/bbe-nline/det.asp?cod=52859&type=m>> acesso em 04/11/2007

NEVES, Luiz Felipe Baeta – **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios – Colonialismo e Repressão Cultural** – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese.** São Paulo: Arké, 2006.

_____. Educação jesuítica no Brasil colonial, in. LOPES, Eliana Marta Teixeira.; FARIA, Luciano Mendes Filho.; VEIGA, Cíntia Greive. **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo. **Educação, História e Cultura no Brasil Colônia**. São Paulo: Arké, 2007.

PINTINHA, Marcos Eduardo. **Catequese e educação na Obra do padre José de Anchieta**. Dissertação de mestrado. Maringá, 2004.

PRADO JÚNIOR, Caio. Formação do Brasil contemporâneo - Colônia. 20ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro – A Formação e o Sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

XAVIER, M. E.; RIBEIRO, M. L.; NORONHA, O. M.; **História da educação: A escola no Brasil**. São Paulo: FTD, 1994. (p. 23-50).