

**José Maria de Paiva**

**O papel da catequese dos índios  
no processo da colonização  
1549 - 1600**

Dissertação apresentada, sob a orientação do Prof. Dr. Casemiro dos Reis Filho, como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Educação (área: Filosofia e História da Educação) à Comissão Julgadora, da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp.

**Unicamp - 1978**

Casemiro,

obrigado

pelo seu apoio,

pela orientação

e

pela sua simplicidade.

Comissão Julgadora:

---

---

---

## INDICE.

Introdução. ....	6
Capítulo 1º: Fé e Império no contexto quinhentista. ...	19
Capítulo 2º: Predominância dos interesses mercantis <u>so</u> bre os interesses religiosos. ....	28
2.1. O sistema colonial mercantilista. ....	29
2.2. A ética colonial e os esforços pela supressão da escravidão. ....	32
2.3. A não-radicalidade do jesuíta. ....	39
2.4. A questão da sujeição. ....	43
2.5. A predominância nos fatos. ....	48
Conclusão. ....	52

Capítulo 3º:	O papel da catequese dos índios no processo da colonização. ....	54
3.1.	A praxis catequética. ....	58
3.1.1.	Pastoral salvacionista. ....	58
3.1.2.	Pastoral legalista. ....	67
3.1.3.	Pastoral litúrgico-devocional. ...	71
3.1.4.	A instrumentalização dos meninos pregadores. ....	80
	Concluindo. ....	82
3.2.	O conteúdo da catequese. ....	84
3.2.1.	A racionalização. ....	85
3.2.2.	Pregação cristã versus pregação dos pajés. ....	88
3.3.	A forma da catequização. ....	93
3.3.1.	A aldeia. ....	97
3.3.2.	O governo. ....	99
3.3.3.	A transformação dos costumes. ....	102
	Concluindo. ....	107
	Conclusão. ....	109
	NOTAS. ....	117
	Bibliografia ....	121

## INTRODUÇÃO.

(Origem do problema)

O conhecimento da realidade brasileira presente implica em conhecimento das origens e do desenvolvimento dos valores aqui cultivados. Embora denominados muitas vezes com os mesmos nomes usados alhures, "para grande desespero dos historiadores" (1), os costumes e os valores se constroem segundo uma história única, singularizando-se entre muitas histórias semelhantes. O percurso desta trajetória permite a compreensão, dada no momento presente, daquilo que chamamos comumente de realidade. Apesar de o estado atual da realidade ex-por (isto é, pôr em aberto, pôr presente) tudo, exige-se do espectador, que ao mesmo tempo é participante, um esforço de re-presentação, fazendo vir à tona todos os elementos que incidiram, uma vez, em seu caminho. Isto concorre para a elucidação do momento presente, para a compreensão do tipo de interrelacioramento vigente em nossa sociedade. Enquanto as ciências sociais buscam esta compreensão a partir dos dados imediatamente perceptíveis, a história se debruça sobre o passado, procurando as raízes que persistem atuando em nosso comportamento. As qualidades da cultura, eis como denominaria o objeto da pesquisa histórica! Qualidades no seu significado substantivado, como constituinte do singular de cada sujeito. As qualidades da cultura brasileira foram se fazendo no embate das culturas que aqui se entrechocaram, através das situações novas aqui produzidas. Deste processo fixou-se um de

terminado tipo de comportamento, tornado herança social. É, pois, de suma importância acompanhar o processo desde suas raízes para assinalar seus contornos, seus matizes, sua tonalidade. Cumpre, prtanto, em benefício do momento presente, procurar na história os componentes de nossa realidade de modo a, com melhor conhecimento, enfrentá-la e dirigi-la.

(Delimitação do problema)

A delimitação da abordagem traz sempre consigo sérios embaraços pois, pretendendo clarear o conjunto, fixa-se em um aspecto. Vista do ponto de vista do tempo, cria a delimitação a ilusão de uma criação "ex nihilo". A metodologia de trabalho tem que tomar consciência destas condições, superando suas limitações e oferecendo pontos de apoio valiosos para o domínio da realidade. Aqui explicitaremos as razões que nos levaram ao ângulo da pesquisa histórica que intitulamos "O papel da catequese dos índios no processo da colonização". Tratamos da sociedade brasileira. Pretendemos percorrer-lhe os diversos momentos da história. Cremos que a ordem cronológica proporcionaria uma descrição cada vez mais compreensiva e, por isto, optamos começar pelo começo.

Poderíamos dividir, "grosso modo", nossa história em História Colonial, Império e República, aparecendo aí a "colônia" como uma unidade monolítica. Pareceu-nos, contudo, muito artificial englobar sob o mesmo nome de "colônia" e o momento de estabelecimento e o momento da reprodução. Situamos o estabelecimento desde

a descoberta até os albores do século XVII quando, com a exploração organizada da cana de açúcar, a sociedade aqui residente firmou um modo próprio de ser. O período de estabelecimento, embora relacionado diretamente com as tradições culturais de Portugal, se caracterizou pelas experiências novas típicas da nova situação. Esta novidade se realizou em todos os setores da vida humana, quer nas crenças, valores, normas e costumes, quer na arte da defesa, da exploração econômica da terra, da construção das casas e das cidades, quer no trato com os indígenas, na administração pública e na distribuição da justiça, quer ainda na prática religiosa.

Fincada que foi nossa cultura - portuguesa e, mais tarde, brasileira - nos valores da religião cristã, desempenhou a catequese um papel sem par na conservação e sobrevivência da sociedade, informando-lhe o estilo e organizando-a idealmente. Estes valores funcionam paradigmaticamente ou condenando ou reforçando ou extinguindo. Estudar a primeira catequese, objeto da especial atenção por parte de El-Rei e por parte da Companhia de Jesus, permitirá conhecer as relações íntimas entre a religião, como foi dada e recebida, e todo o processo da colonização. Nosso trabalho consistirá, com efeito, no levantamento das condições que envolveram esta primeira catequese, observando sua praxis, seu conteúdo e sua forma. Entendemos por catequese toda ação pastoral da Igreja: a doutrinação propriamente dita, a pastoral litúrgico-devocional, o comportamento das pessoas e das instituições eclesiais. Trata-se, na verdade, da catequese tal qual se realizou efetivamente e, não, de uma catequese teórica, universal, uniformemente transmitida para todos os povos, indiferentemente, como se isto não ferisse as



propriedades culturais de cada um.

(Hipótese de trabalho)

A catequese, tal qual a definimos acima, não pode ser tomada como tarefa de uma Igreja distinta da gente portuguesa que aqui se assentou, senão como uma das expressões mais características de sua cultura. Se, hoje, podemos distinguir duas sociedades, o Estado de um lado e de outro a Igreja, cada qual se definindo por interesses e objetivos específicos, certo é que no século XVI, objeto de nosso estudo, tal dicotomização era impensável: Estado e Igreja se fundiam numa sociedade única, "sui generis". Cristianização e aportuguesamento são tarefas sinônimas, indissociáveis e identificáveis entre si. Se escolhermos como tema de nossa pesquisa o papel da catequese dos índios no processo da colonização, não foi para contrastá-la das demais influências, como se a catequese constituísse influência à parte, mas por se achar latente e ativa em todas as demais. Neste sentido a catequese, pela vinculação estreita com toda a cultura portuguesa do século, pode ser analisada como importante fator de colonização e, dadas as circunstâncias, como instrumento de imposição cultural, sendo recebida assim pelos índios. Trabalharemos, pois, com a catequese em quanto à função de sempenhada no contexto colonial quinhentista. Esta funcionalidade se põe, aqui, como hipótese de trabalho.

(Procedimento metodológico)

Fazemos história, história da cultura. Procuramos conhecer a fisionomia própria adquirida pela sociedade brasileira, fisionomia esta que realça, no presente, as características individuais do grupo em questão (2). A história, com efeito, não é a ciência do passado (3), levantando os fatos, alinhando-os em ordem de sucessão, oferecendo explicações causais. - Um serviço muito útil mas não menos dispensável, dado que a experiência mostra à sociedade que vive-se muito bem sem conhecimento algum de história. - A história é ciência do presente. Primeiro, porque se dá no presente. O que nós denominamos passado nada mais é do que nós mesmos sabendo-nos-em-processo-de-transformação. Toda modificação é absorvida pelo momento seguinte e, só enquanto tal, subsiste. Isto nos permite a divisão do tempo, ou seja, da realidade em passado, presente e futuro. Estas subdivisões, contudo, são meras abstrações de nossa mente analítica, medidas descritivas da experiência que temos de nosso ser-presente. Estas medidas configuraram, no entanto, de tal modo a realidade que esta parece naturalmente cindida. Feitas as reservas, podemos trabalhar utilmente com elas, por serem a linguagem comum. Se a história, porém, se debruça sobre o passado, não é numa atitude arqueológica, mas sobre a totalidade do presente, para além das aparências imediatas. Não podemos, pois, ter a ilusão de recuperar o passado, de encontrar os fatos tais como aconteceram, os fatos puros, os dados objetivos. Sobre estes fatos não versa a história (4).

A segunda razão do que estamos demonstrando é óbvia: a

história não se dá sem historiador. Este não é um ente abstrato mas um ser vivo, membro de um grupo social. Como lugar-tenente do seu grupo, assumindo as organizações do universo feitas pelo seu grupo segundo os próprios interesses práticos, isto é, em resumo, partindo do seu presente é que o historiador faz a história. Ele reorganiza as experiências passadas em função da organização presente da experiência. O historiador trabalha, pois, com estruturas que seu tempo põe. Podemos situar o tempo do historiador como ultrapassando um pouco os limites de sua própria existência, ou, à medida que estabelecermos critérios adequados, estendendo esses limites. Sua primeira tarefa é distinguir as diferentes estruturas postas, os diferentes tempos. A história, no sentido de transcurso no tempo, é indizível, dada a singularidade dos fatos; não se resume: re-assume-se, vive-se de outra forma. A história-ciência cumpre fazer a recomposição, primeiro como ação organizativa presente; segundo, tentando, por comparação, o máximo de fidelidade ao sentido original.

Nossa pretensão é fazer uma história que organize e unifique a vida humana através dos séculos, sem muita fragmentação e sem muito artificialismo. Observar as permanências, que estruturam a vida social, mesmo assinalando sua contínua e quase imperceptível modificação, parece-nos critério adequado para a análise histórica. Este critério é decorrência dos princípios estabelecidos sobre a realidade. Moldamos retrospectivamente o passado. O critério das permanências possibilita a observação das modificações - suas modificações, às mais das vezes - até o ponto de se reconhecer a serventia dos paradigmas usados. A abordagem histórica torna

se, assim, uma aproximação por afastamento: é como outro que trazemos até nós o passado e fazêmo-lo, conosco, presente. A graduação das permanências nos permite a periodização da história.

Isto nos impõe conclusões concernentes à metodologia a ser empregada. Não nos é possível comprovar experimentalmente o objeto de nosso estudo, tal como faz o físico em seu laboratório: os sucessos ficam irredediavelmente para trás (5). Não temos tampouco a ilusão de encontrar dados puros, de reproduzir o passado em sua originalidade, de interpretá-lo como o interpretaram os próprios agentes. Conhecer e compreender o passado é situá-lo no tempo, no único tempo, o tempo presente. É desta posição que fazemos história. A história é, seguramente, uma defesa prática, em benefício do grupo social que a produz. Neste contexto pergunta-se pela objetividade da história. Aqui como em qualquer ciência, a objetividade de se reduz a termos de metodologia de trabalho, segundo os critérios científicos mais comprovados, ainda não eliminados.

A reconstrução do passado exige o recurso a todas as fontes possíveis. Isto não significa, evidentemente, que do arrolamento das fontes surja, "ipso facto" a história. A reconstrução obedece a uma hipótese a ser testada que, no caso, é a instrumentalidade e funcionalidade colonial da catequese. Nem todo fato passado interessa à reconstrução proposta pela hipótese: uma seleção se impõe. Recolhemos o maior número possível de fontes e comentários e tentamos a plausibilidade de nossa hipótese. A comparação dos resultados de sua aplicação nos dá a chave de sua utilidade e validade.

(Revisão bibliográfica)

Ninguém, que analise a influência dos jesuítas na história do Brasil, pode passar sem uma leitura da História da Companhia de Jesus no Brasil, do Pe. Serafim Leite sj, editada pela Livraria Portugália e pela Civilização Brasileira. Dos dez tomos que compreende a obra, os dois primeiros são relativos ao século XVI. O trabalho de Serafim Leite se beneficiou do acesso a todas as fontes conhecidas, sendo, por isto mesmo, riquíssimo em informações. A organização dos temas permitiu uma ampla visão dos acontecimentos. Com razão, dela escreve José Honório Rodrigues: "Nunca a historiografia de língua portuguesa conheceu maior monumento, pela dimensão do saber factual reunido, pela competência da execução da pesquisa, pela composição ordenada da matéria e sua disciplina de distribuição, pela clareza da língua, que expõe a odisséia dos jesuítas do Brasil. Era uma lição prática de metodologia, pela exata citação das fontes, seu exercício crítico e sua ampla utilização, pela moderada doutrina que interpretava, à luz da sua filosofia da vida, a obra jesuítica." (6). Como diz o mesmo historiador, "podem alegar que se tratava de uma obra "oficial" da Companhia de Jesus". Não há dúvida de que a obra reflete sua origem. Não é, contudo, este o seu defeito. O trabalho de Serafim Leite se ressentia de uma crítica ideológica que indique as razões, se não verdadeiras, ao menos possíveis dos fatos historiados. Inúmeras passagens demonstram que o autor se identifica com a posição dos primeiros jesuítas, aliados naturais do estamento dominante. Assim, quando fala da exclusão dos escravos, da escola, escreve:

É sabido que os Portugueses, e é esta uma das suas glórias, nunca fizeram distinção de raças nas terras que a Providência confiou à sua colonização. Os jesuítas, portugueses e brasileiros, muito menos. Se não se admitiram nas escolas do Brasil os escravos, a razão foi a mesma que atinge hoje a grande massa do proletariado; não o permitiam as circunstâncias econômicas da terra, nem os senhores compravam escravos para os mandar estudar. (7)

Quando fala do trabalho indígena nas fazendas jesuíticas, escreve:

Os Índios da América não conheciam, antes do descobrimento, nem o arado, nem a nora, nem os quadrúpedes de tiro para as lavranças. (...) Com os Portugueses exercitaram todas as indústrias agrícolas e em particular com os jesuítas chegaram a realizar empresas hidráulicas, de grande envergadura, represas, canais, etc. (8)

Quando diz da incorporação jurídica dos índios, querida por Mem de Sá, escreve:

Esta igualdade na justiça era a incorporação jurídica dos Índios ao sistema legal dos colonizadores. A experiência, porém, demonstrou que eles, devido a seu atraso mental, não estavam ainda preparados para tal incorporação. (9)

Desta forma o julgamento que Serafim Leite faz não pode servir de orientação. Pelo contrário, há que se evitar segui-lo para poder sentir o outro lado da história. Deste outro lado intérprete melhor foi a publicação da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), feita pela Editora Vozes, e cujo segundo volume tem o título de História da Igreja no Brasil, trazendo como subtítulo: "ensaio de interpretação a partir do povo".

A perspectiva, que seus autores adotaram, coincidiu com a nossa. A Teologia da Libertação que, há anos, lançou seu primeiro manifesto conclamando a Igreja à fidelidade radical às suas origens, despertou o interesse de doutores e pastores. Também os historiadores retomaram os dados e refizeram a leitura dos fatos. Luiz Felipe Baêta Neves dissertou sobre o mesmo tema em livro recentemente editado pela Forense Universitária com o nome de "O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios". Este nos veio às mãos à última hora mas, mesmo assim, pudemos ainda aproveitar das grandes linhas da antropologia cultural com que o autor focaliza a mesma temática. Observamos a coincidência de muitos pontos de vista, o que nos deu maior segurança neste ensaio.

(Algumas explicações)

Nossa pesquisa se cinge ao primeiro século da colonização ou, mais precisamente, à segunda metade: 1549-1600. O primeiro marco assinala a data da missão jesuítica, com a chegada, à Bahia, de Manuel da Nóbrega e seus cinco companheiros. O segundo marco é simplesmente um ponto de referência, indicativo da fase do estabelecimento da colonização. Poderíamos ter posto 1549-1564, fase melhor estudada neste ensaio. Preferimos, contudo, englobar todo o período subsequente porquanto é nele que se resolve a questão da liberdade dos índios, pedra de escolho da catequese jesuítica e ainda por nele se enquadrar o testemunho de Fernão Cardim, cronista da viagem do Visitador Gouveia. Estas as razões que nos levaram a uma demarcação mais ampla.

Semelhante observação deve ser feita com relação aos índios, objeto da catequese. Nossa pesquisa abrange todo o trabalho dos jesuítas e estes já estavam espalhados praticamente por toda a costa, desde Pernambuco até São Vicente, passando pela Bahia, Ilheus, Porto Seguro e Espírito Santo. Assim, recolhemos as observações dos missionários, notando da parte deles a mesma orientação doutrinária, moral e pastoral e o mesmo juízo quanto à repercussão junto aos índios. Englobamos a tantas diferentes nações, com culturas próprias, sob um mesmo denominador, tal qual o fizeram os portugueses quinhentistas, mesmo quando dizendo seu nome. Não foi lapso. Reconhecemos a impropriedade deste procedimento. Se o utilizamos foi porque cremos que não prejudicaria a análise do papel da catequese dos índios no processo da colonização. Com efeito, não foi nosso intuito estudar como uma determinada nação indígena recebeu a mensagem religiosa mas, em outra perspectiva, como a mensagem religiosa atendeu aos objetivos da colonização.

A pesquisa se limitou, também, à catequese dos índios: quis refletir a receptividade que entre eles teve a mensagem evangélica pregada à sombra da cruz portuguesa. Este estudo parte, realmente, da ação missionária, à qual coube a iniciativa do projeto de catequização, analisando suas diversas formas e correspondente recepção pelos índios. Quis considerar o caminho de ida e volta, ou seja, da comunicação, que é o que de fato pretende a catequese.

O caminho de ida se viu prejudicado pela total falta de sensibilidade para o problema da aculturação, por parte dos jesuítas e demais portugueses. Não estamos fazendo um juízo sobre as razões disto: estamos simplesmente afirmando o fato. Por esta causa



não se pensou, tampouco, no problema que os teólogos, hoje, examinam com cuidado e a que chamam de enculturação, ou seja, a adaptação da genuína mensagem da fé a outras culturas que não a europeia. Esta posição implica no reconhecimento de que muitas coisas, tidas como de fé, nada mais são que expressões culturais de uma determinada sociedade. Tanto um quanto outro problema, por não terem sequer sido abordados, refletem hoje o papel colonizador que a catequese acabou executando no período assinalado. É, neste momento, que reforçamos a afirmação já feita de que a função da história é organizar o passado em função do presente (10). Por isto cremos estar fazendo uma tarefa muito atual.

O caminho de volta, este, quase podemos dizer que não houve. Manuel da Nóbrega, refutando-o no seu Diálogo sobre a conversão do Gentio, afirma:

Por vos fazer a vontade, vos contarei que já vimos índios desta terra com mui claros sinais de terem verdadeira fé no coração e amostrarem no por obra, não somente dos meninos que criamos conosco, mas também dos outros grandes de mui pouco tempo convertidos. (11)

E cita Pero Lopes, sua mulher, suas duas filhas, Cayobi, Fernão Corrêa. Nós, no entanto, tomando a fé no significado literal que Lumen Gentium, por exemplo, ensina, estamos mais inclinados a ouvir Gabriel Soares de Sousa, o qual afirma que, se deixados oito dias fora da conversação dos padres, os índios já não mais viveriam cristãmente. Com isto estamos dizendo que aquilo que os missionários quiseram comunicar não chegou aos índios. Estes não tinham condições culturais para recebê-lo. Assim mesmo, receberam alguma

coisa, talvez o que Gilberto Freyre chamou de catolicismo socioló-  
gico (13). Daí surgiu uma prática sustentada por uma explicação má-  
gica. Os costumes cristãos, i.e. portugueses, estes sim os índios  
assimilaram, ao fio da espada. Foi o que operou, com eficácia, a  
catequese colonizadora, assistindo ao estamento dominante.

CAPÍTULO 1º:

FÊ E IMPÉRIO NO CONTEXTO QUINHENTISTA.

A imagem de um mundo indiviso se nos afigura hoje como u ma espécie de sonho ou estória encantada. Temos, contudo, necessi dade de captar-lhe as condições de existência e seu significado. A costumados a um mundo pluralista, em que as partes parecem gozar de auto-determinação, tendemos a interpretar o mundo quinhentista como se se tratasse de uma junção convencional de setores tão di ferentes, quais o da fé e o do império, ou seja, o da Igreja e o do Estado. O jesuíta, que aqui lançou as sementes da pregação cris tã, via o seu mundo com olhos contemporâneos, sob a ótica do sécu lo. Sua ação se regia pela visão do "orbis christianus", que era a visão de todos os homens do seu tempo. Ao analisarmos esta ação, temos que ter presente esse universo, de modo a não deformarmos , por deficiência de conhecimento, os fatos verificados. Nosso juízo não pode substituir os fatos e suas motivações, contextualizando-os em nossa presente experiência. - Como se deram evangelização e colo nização, como entenderam os jesuítas sua própria missão, como sen tiram o problema da conversão do indígena? - Questões como esta têm que ser respondidas segundo a visão quinhentista.

O "orbis christianus" é uma imagem cristã medieval do mun do. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representan te na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, e exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do "orbis christianus". Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhe os óbices, estender e sus tentar a fé, fazer reinar a graça de Deus. A verdade se impõe por títulos próprios: não há por onde discuti-lo. Era determinação di vina que aqueles, a quem deputara como chefes, cumprissem com a u

nidade da fé, com sua universalidade. 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 que o sobrenatural desterre a natureza e "que até os confins do mundo cheguem as suas palavras" (14). A natureza era a negação da verdade mais evidente: Deus entre os homens, e, implantação da desordem. Cumpria anunciar a verdade, em todo o lugar e sempre. Mais importante, porém, era impô-la, fazê-la vigir. Este era o reino de Deus que já se constrói nesta terra; por conseguinte, devia se identificar com os reinos existentes. Daí se compreende a noção do Sagrado Império, orbe cristão, e a sua construção. À época, porém, que estudamos, o Sagrado Império já se desmembrara em Estados nacionais, legando a eles, assim mesmo, a desincumbência destas responsabilidades maiores. Não havia dualismo social: de um lado a sociedade civil e de outro a sociedade religiosa. Não! A fé informava todos os gestos humanos, indicando sua razão última, Deus, mas nem por isto tirava-lhes o caráter de humanos: compreendia-o e respeitava-o. Destarte devia o rei governar, o comerciante tratar, o soldado conquistar, o navegante descobrir terras, o padre pregar ao rei, ao comerciante, ao soldado, ao navegante e abençoá-los, cada um continuando o seu ofício. Fosse qual fosse o ofício, todos eles se deixavam impregnar até a raiz pela fé, pela forma cristã de entender a realidade. Na base de tudo estava a crença firme de que o orbe era essencialmente cristão.

A universalidade deste orbe se viu ameaçada com a descoberta de regiões enormes, brutas, selvagens, "naturais", cujas populações não falavam língua cristã, não conheciam a Deus, em tudo

destoando dos fiéis. Afrontava-se a verdade! Era preciso que se do minassem as forças adversas, sob o jugo do espírito do mal, e se lhes anunciasse a salvação. A missão aos infiéis - infiéis não por terem renegado a fé mas por não a terem conhecido ainda - e ra dever de todos, porquanto era todo seu universo que se estreme cia com o desafio nascente. Havia urgência de anunciar a Palavra da salvação, para que crendo fossem batizados e ingressassem no mun do verdadeiro, e não crendo fossem castigados e escravizados. As sim submetidos, haveria lugar para a implantação de uma ordem, le gal, institucionalizada; a presença da graça cobrindo novamente to das as regiões da terra, garantindo-se desta forma a unidade do or be cristão. Era a sua mesma sobrevivência que impunha a conquista, pela força das armas, em guerra santa, guerra justa, para declarar aos índios o seu direito de se tornarem cristãos, de se salvarem. Os direitos humanos do "orbis christianus" eram, com efeito, direi tos de ser cristão, direitos estes que ninguém podia restringir mas direitos estes, também, que ninguém podia recusar. Daí o "com pelle eos intrare" (15). Não se perguntava, a esta época, se os ou vintes tinham condição de entender o que se passava, tão evidente era a necessidade da cristianização, tão evidente a naturalidade da sobrenatureza. O importante era a execução aparente, legal, públi ca, da anexação dos novos territórios, compreendido evidentemente o batismo dos seus habitantes. A ação externa significava (era si nal de) a conversão: a realidade se tornava outra, ainda que não se percebesse de imediato toda a sua consequência. Uma vez batiza dos, os atos que contradissem a fé cristã expressariam tão so mente distorção individual da vontade e, não mais, disformidade to

tal da realidade, disformidade coletiva. Disposições especiais se ativariam para sanar a situação individual, mas a ordem estaria preservada. Salvava-se o orbe cristão, preservava-se sua estrutura, permanecia o equilíbrio.

Esta visão regeu toda a obra da colonização. É um erro atribuí-la a um ou a outro setor da sociedade portuguesa - aos jesuítas, por exemplo - como também é um erro afirmar que o estamento mercantil dominante a redescobriu e a manipulou segundo seus próprios interesses. Todos os fatos deste período e desta empresa devem ser vistos à luz da visão imperante do "orbis christianus", respeitada a especificidade das tarefas. A ordem, no seio da sociedade portuguesa, já estava institucionalizada. Por isto mesmo a tônica da pregação, que lhe era dirigida, recaía sobre a fidelidade individual ao cumprimento dos mandamentos com vistas à própria salvação. Esta se revestia de caracteres individualistas, dada a premissa de que a salvação coletiva já tinha sido operada, já estava atuando. Por aqui se entende a coparticipação da Igreja, mormente do clero - jesuítas incluídos - em todos os passos desta gigantesca obra, sem um projeto universal inovador: repetia-se simplesmente a assistência religiosa, reprovando o pecado e incentivando as obras pias meritórias. Cumpriam-se mecanicamente as tarefas: ninguém questionava o sistema edificado pelo "orbis christianus".

Os jesuítas não se puseram fora do sistema. Pelo contrário, este explica muito bem toda a sua pastoral. Desde o primeiro passo. Com efeito, foram mandados, mandados por El-Rei a quem, sob a autoridade do papa, incumbia a extensão da fé:

El-Rei (D. João III), que esteja em glória, de sejour a Companhia em suas terras, esperando por ministério dela cumprir com muitas obrigações que a Coroa tem, não só como Rei, mas ainda como Prelado, por ser ele e os seus descendentes Mestres de Cristo, Santiago e Avis, por cuja razão é pastor espiritual em todas as Indias e terras de sua Conquista, e em muita parte do Reino. (16)

Dom João III, com efeito, não fazia literatura quando dizia a Tomé de Sousa:

A principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica. (17)

Junto aos índios, para quem foram expressamente mandados, os jesuítas desincumbiam El-Rei deste seu officio de pastor e, por isto, eram também por ele sustentados, da mesma forma que os capitães e outros funcionários reais desincumbiam-no de outros officios e por ele eram sustentados. Por isto mesmo temos que considerá-los, aos jesuítas, homens de sua sociedade, cumprindo com uma tarefa estabelecida por essa sociedade, segundo seus moldes. Eles não foram instauradores de uma nova ordem social, olhando-se do lado português, mas fundadores, junto aos índios, da mesma ordem social que os enviou. Não haverá conflito no que diz respeito à ordem institucionalizada, preconizada pelo "orbis christianus". Os conflitos, de âmbito sempre interno, se darão entre o cumprimento e o não-cumprimento dos postulados da ordem. É a partir deste ponto de vista que devemos reler os documentos do século e fazer a crítica dos comen



tários, para não incorreremos em parcialidade. Não se trata de ser pró ou contra os jesuítas, mas de entender os móveis da colonização e sua efetivação histórica. Não há lugar, por exemplo, para uma questão como "honestidade" dos jesuítas face aos objetivos específicos de sua missão evangelizadora: mais importante que sabê-los fiéis pregadores da mensagem religiosa é sabê-los "funcionários" de uma ordem estabelecida e querendo se estabelecer.

É sob esta luz que se deve repensar o problema teológico da conversão pela sujeição. Torna-se mais compreensível, embora não menos inaceitável para nós, todo o afã pela cristianização da nova terra. Isto era o que se impunha, podendo a preparação ser mais breve ou mais longa, mais rígida ou menos rígida. O fim devia ser alcançado. Se não bastassem as palavras, urgiam-se outros meios que "preparassem o caminho do Senhor e endireitassem as suas estradas, pois que a humanidade inteira haveria de ver a salvação que vem de Deus" (18). Daí a intervenção de outros grupos da mesma sociedade evangelizadora: sujeitava-se o índio e oferecia-se ao jesuíta o campo nivelado:

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta Capitania para a conversão dos gentios, se Deus nosso Senhor quiser dar maneira, com que sejam postos debaixo do jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o compelle eos intrare. (19)

Porque entrando a justiça com eles, com espada nua e campal guerra, por boa indústria do Senhor Mem de Sá, Governador, ficam de paz; e como a têm corporalmente, nós trabalhamos de dar espiritualmente; e por este meio se há fei

tanto fruto quanto V.R. poderá lá entender por cartas. (20)

A sociedade portuguesa se jubilava com estes feitos: "Os próprios indígenas deviam se sentir alegres da sorte que lhes tocara, pois embora os seus corpos ficassem em alguma sujeição, isto era pequena coisa em comparação das suas almas, que eternamente haviam de possuir verdadeira soltura" (21). "Admirável a divina Providência que se serve de meios tão humildes (a sede de metais nobres) para levar a cabo obra tão portentosa (a conversão dos índios) (22). A conversão pela sujeição foi a fórmula prática que traduziu a Fé e o Império em terras brasílicas. Foi um meio necessário, não na alusão à dor com que teria se operado, mas no sentido de ter sido imposto pelas próprias circunstâncias. Por ela a própria natureza se redimia, exorcizavam-se as forças do mal, recolhiam-se as benesses do "orbis christianus".

(Concluindo)

O conhecimento desta concepção cristã medieval, válida ainda para o Portugal quinhentista, é a chave para a interpretação da empresa colonial. Já não tem ela dois grandes objetivos, como se pretendeu, de colonizar e de evangelizar. A unidade do mundo, verdadeiro universo, fundada sobre a realidade de Deus, obrigava papa e príncipes à manutenção da fé e à luta pela sua implantação em territórios onde ela fosse renegada ou fosse ainda desconhecida.

Se permanecesse quebrada, pela infidelidade, a unidade, por-se-ia em risco o equilíbrio social, quando não o próprio equilíbrio cósmico. Impunha-se a regeneração de todas as partes da terra, com o que lucrariam não só os cristãos - mantendo-se a ordem e a consequente paz - mas sobretudo os gentios. Esta regeneração se fazia mediante a conquista territorial, único meio de abalar eficazmente as estruturas da anti-ordem. Com a força militar, vinham os sacerdotes missionários e todas as demais camadas da sociedade cristã. Agiu-se movido por esta concepção, totalitária no mais profundo sentido porque visava implantar a única totalidade: o "orbis christianus". Por isto mesmo não tiveram seus realizadores nenhuma sensibilidade pelo problema intercultural e não deixaram fazer-se ouvida a voz dos "bárbaros". Fé e Império, Serviço de Deus e Serviço Meu, irmanados na mesma totalidade, presidiram a empresa colonial.

CAPÍTULO 2º:

PREDOMINÂNCIA DOS INTERESSES MERCANTIS SOBRE OS  
INTERESSES RELIGIOSOS.

A grande empresa colonial se operou segundo as concepções do "orbis christianus". A sociedade portuguesa, como um todo, dirigiu seus passos. Isto não quer dizer que tenha indiferenciado as tarefas específicas, as motivações singulares. Há lugar para se perguntar que grupo prevaleceu sobre os demais, que interesses predominaram, salvaguardando embora os princípios fundamentais da concepção cristã vigente. Este capítulo pretende analisar as mútuas relações entre os interesses mercantis e os interesses religiosos, com o fito de situar bem o contexto em que se operou a catequese dos índios.

## 2.1. O sistema colonial mercantilista.

Já se tornou lugar comum, hoje, dizer-se que a história de nossa colonização tem que ser estudada como um capítulo da história mercantil européia do século XVI. Nossa economia e nossa sociedade se organizam, em suas estruturas e em suas atividades, voltadas para a realização dos interesses do comércio europeu, via Portugal (23). "O principal objeto das doações (das capitâneas) consistia em promover a agricultura, (...) assim como o privilégio, outorgado ao donatário, de só ele fabricar e possuir moedas e engenhos de água, denota ser a lavoura do açúcar a que se tinha especialmente em mira introduzir." (24) O regime, conferindo amplos poderes e direitos patrimoniais e, até 1549, também jurisdicionais, ao capitão latifundiário, criava uma situação de dependência orientada para a grande produção. Visava-se alto lucro e este só podia se

obter com altos negócios: impunha-se a monocultura monopolizada. A economia da colônia tinha que favorecer o crescimento mais rápido possível da economia metropolitana. Isto se conseguiu através do plantio e da industrialização da cana de açúcar. Fernando Antônio Novaes escreve: "Toda a estruturação das atividades econômicas coloniais, bem como a formação social a que servem de base, definem-se nas linhas de força do sistema colonial mercantilista, i.e. nas suas conexões com o capitalismo comercial. E de fato, não só a concentração dos fatores produtivos no fabrico das mercadorias-chave, nem apenas o volume e o ritmo em que eram produzidas, mas também o próprio modo de sua produção define-se nos mecanismos do sistema colonial. E aqui tocamos no ponto nevrálgico: a colonização (...) organizava-se no sentido de promover a primitiva acumulação capitalista nos quadros da economia européia ou, noutros termos, estimular o progresso burguês nos quadros da sociedade ocidental. É esse sentido profundo que articula todas as peças do sistema: assim, em primeiro lugar, o regime do comércio se desenvolve nos quadros do exclusivo metropolitano; daí a produção colonial orientar-se para aqueles produtos indispensáveis ou complementares às economias centrais; enfim, a produção se organiza de molde a permitir o funcionamento global do sistema. Em outras palavras, não bastava produzir os produtos com procura crescente nos mercados europeus: era indispensável produzi-los de modo a que a sua comercialização promovesse estímulos à originária acumulação burguesa nas economias européias. Não se tratava apenas de produzir para o comércio, mas para uma forma especial de comércio: o comércio colonial é, mais uma vez, o sentido último (aceleração da acumulação primitiva de ca

pital) que comanda todo o processo de colonização. Ora, isto obrigava as economias coloniais a se organizarem de molde a permitir o funcionamento do sistema de exploração colonial, o que impunha a adoção de formas de trabalho compulsório ou na sua forma limite, o escravismo." (25)

Desta forma se compreende que, desde as primeiras expedições, se tenham praticado o salto e o resgate. Sem olhar para trás, para iguais práticas feitas entre mouros e negros africanos, entende-se facilmente a introdução deste hábito entre nós, dadas as condições e os objetivos da empresa colonial: a colonização do Brasil foi pensada e realizada em função da produção, para o enriquecimento da coroa e do estamento mercantil dominante. Não se abriam brechas de modo a se engrossarem as fileiras dos homens ricos: estes, já vinham ricos do Reino e vinham para aumentar mais ainda sua riqueza. Os demais vinham ou se lhes acrescentavam para o seu serviço. Este era o ponto de vista dos colonizadores. A lógica do empreendimento é transparente: visava-se o lucro através da grande produção; este, por sua vez, só se obtinha se concentrada em poucas mãos e realizada a custos baixos; não havia, pois, lugar para muitos. Esta foi, em verdade, a história da colonização, já no século XVI: "Em fins dos 500 já havia colonos de 40, 50, e 80 mil cruzados de seu. Mais de cem colonos possuíam em 1584 de 1.000 a 5.000 cruzados de rendas, e alguns de 8 a 10.000 Naturalmente, tal abastança exigia o esforço de dezenas e centenas de trabalhadores; sua condição necessária, era, pois, uma ínfima minoria de colonos, formando grandes explorações." (26) A luta do estamento mercantil, desde a primeira hora presente nas pessoas dos capitães latifundiári

os, consistia em manter uma sociedade fechada, reduzida a dois segmentos: os senhores e os outros. O esquema mesmo da colonização urgia tal ordem de coisas e não havia como modificar a situação sem que se desmoronasse toda sua possibilidade.

A Coroa não tinha condições práticas de proibir a caça ao índio e sua conseqüente escravização, 1º porque havia necessidade urgente de mão de obra abundante, o que Portugal não podia suprir dada sua rala densidade populacional (27); 2º porque a empresa, da qual era ela própria capitã, exigia mão de obra barata, ou, dados os objetivos da acumulação primitiva de capital, mão de obra escrava; 3º porque, não estando os índios do Brasil afeitos aos princípios estruturais da cultura e da sociedade portuguesa, nenhuma diferença fazia obrigá-los a trabalhar por nada ou trabalhar por coisa pouca. Impunham os fatos a escravidão.

## 2.2. A ética colonial e os esforços pela supressão da escravidão.

Já havia, contudo, a essa época, um consenso em torno deste tema. Não se discutia mais sobre a legitimidade da escravidão, em geral: os mais abalizados doutores da Igreja julgavam-no natural, quer por deficiências intelectuais, quer pela degradação do pecado, quer por razões de cativo. A discussão girava em torno à legitimidade da forma, distinguindo-se então formas justas, de formas injustas. Toda guerra justa gerava escravização justa. A guerra justa era aquela que o príncipe declarava justa. Com efeito, o papa o encarregara da evangelização dos índios e, como recom



pensa, lhe atribuíra o monopólio do tráfico comercial com o novo mundo. O príncipe comissionara o catequista que, em seu nome, prega e converte. O convertido, porém, seria excessivamente tentado se persistissem as condições anteriores: por isto o príncipe inter<sup>u</sup>vém e estabelece governo e administração. Em defesa dos converti<sup>u</sup>dos, faz guerra aos seus contrários e os submete. A outros, os sub<sup>u</sup>mete pelo ultraje ao Deus verdadeiro ao ofender a lei natural: co<sup>u</sup>mendo carne humana, por exemplo; não andando vestidos; tendo mais de uma mulher. A outros, os submete a título de compensação pelos ingentes gastos com a empresa evangelizadora-colonizadora. A ou<sup>u</sup>tros, por outros títulos. Os argumentos sobre a justiça da guerra e conseqüente cativoiro se baseavam sobre uma premissa duvidosa: a justiça do status quo social. Mas não nos interessa, aqui, conside<sup>u</sup>rar a ambigüidade do critério adotado: o importante é observar que se contornam todos os obstáculos morais e legais e se dá razão pa<sup>u</sup>ra o empreendimento planejado. Aceito um princípio justo de esca<sup>u</sup>vização, está aberta a porta para seu estabelecimento sobre bases sólidas. A luta, doravante, se resumirá em enquadrar os fatos sob os princípios justificativos. A luta entre jesuítas e colonos, os primeiros defendendo ao máximo a liberdade dos índios, e os segun<sup>u</sup>dos forçando ao máximo seu cativoiro justo, será uma mera questão de enquadramento: entre eles mediará a Coroa (a primeira interessa<sup>u</sup>da), a que enviou tanto a uns como a outros; ela quem decidirá. A luta deixa de ser fundamental para ser casuística. O estamento mer<sup>u</sup>cantil já se regozija: o máximo que pode perder é num ou noutro ca<sup>u</sup>so; os princípios lhe garantem o sucesso.

"Para explorar a terra, El-Rei contratou, em 1502, o trá

fico do pau-brasil e escravos, com Fernando de Noronha e uma companhia de comerciantes." (28) O comércio de peças indígenas já se outorgara também aos capitães donatários nas cartas de doação. Sua finalidade era o lucro nas vendas. Logo, porém, se percebeu que a utilização do braço indígena traria lucros maiores que os da venda. Assim Pero de Goes, já em 1545, mantém escravaria e Martim Afonso de Sousa, diz-se, tinha neste mesmo ano cerca de três mil em suas terras (29). Desta forma os fatos antecederam a justiça. Tomé de Sousa chega, em 1549, com seu Regimento (30). Nele ordenava El Rei:

Eu sou informado que nas ditas terras e povoações do Brasil há algumas pessoas que têm navios e caravelões andam neles de umas capitánias para outras e que, por todas as vias e maneiras que podem, salteiam e roubam os gentios que estão de paz e enganosamente os metem nos ditos navios e os levam a vender a seus inimigos e a outras partes e que por isso os ditos gentios se levantam e fazem guerra aos cristãos e que esta foi a principal causa dos danos que até agora são feitos. E porque cumpre muito a serviço de Deus e meu prover-se nisto de maneira que se evite, hei por bem que daqui em diante pessoa alguma de qualquer qualidade e condição que seja, não vá saltear nem fazer guerra aos gentios por terra nem por mar, em seus navios, nem em outros quaisquer sem vossa licença ou do capitão da capitania de cuja jurisdição for, posto que os tais gentios estejam levantados e de guerra; o qual capitão não dará a dita licença senão nos tempos que lhe parecerem convenientes e a pessoa de que confie que farão o que devem e o que lhe ele ordenar e mandar. E indo algumas das ditas pessoas sem a dita licença ou excedendo o modo que o dito capitão lhe ordenar quando lhe der a dita licença, incorrerão em pena de morte natural e perda de toda sua fazenda, a metade para a rendição dos cativos e a outra metade para quem o acusar. (31)

Tratava-se de implantar nova justiça na terra, a cargo do governo geral. Doravante a justiça na guerra estará condicionada a uma licença do capitão. É bem verdade que esta licença está condicionada a um vago critério de "tempos convenientes". A leitura do texto nos permite interpretar esta conveniência em consonância com "os danos até agora feitos" e com a certeza da vitória. Os tupinambás, que fizeram guerra a Francisco Pereira Coutinho, destruindo-lhe as fazendas, estes poderão ser modelarmente castigados pela morte (alguns principais seriam enforcados) e pelo cativo ("aquela parte deles que vos parecer que abasta para seu castigo e exemplo de todos"). O perdão estará sujeito ao reconhecimento de sujeição e vassalagem e com encargo de darem cada ano alguns mantimentos para a gente da povoação. Igual procedimento será, mais tarde, recomendado a Mem de Sá com relação aos Caetés que, anos antes, acabaram com o bispo (32). São casos típicos de guerra justa. Os próprios jesuítas concordam com medidas semelhantes. Sua luta é contra aqueles colonos e capitães - mais do que nunca acobertados por "tempos convenientes" - que continuam a atividade preadora, a través de manhas e enganos, incitando os índios a guerras intertribais para se beneficiarem dos resultados. Há apelos constantes a El-Rei. Este toma medidas burocráticas, como esta que mandou a Mem de Sá:

Eu sou informado que, geralmente, nessas partes, se fazem cativeiros injustos, e correm os resgates com título de extrema necessidade, fazendo-se os vendedores pais dos que vendem, que são as coisas com que as tais vendas podiam ser lícitas, conforme ao assento que se tomou. - Não havendo às mais das vezes as ditas

causas, antes pelo contrário intercedendo for  
ça, manhas, enganos, com que os induzem facil-  
 mente a se venderem, por ser gente bárbara e  
 ignorante, e por este negócio de resgates e ca-  
 tiveiros injustos ser de tanta importância, e  
 ao que convém prover com brevidade, vos enco-  
 mendo que com o Bispo e o Padre Provincial da  
 Companhia, e o Padre Inácio de Azevedo e Manu-  
 el da Nóbrega e o Ouvidor Geral, que lá está,  
 e o que ora vai, consulteis e pratiqueis, nes-  
 te caso, e o modo que se pode e deve ter para  
 atalhar aos tais resgates e cativeiros. (33)

A Mesa da Consciência fora favorável a cativoiro justo em dois ca-  
 sos: o da guerra justa e o da venda, por quem de direito, em caso  
 de grande necessidade. Mas, pelo visto, as coisas não tinham melho-  
 rado. Em 1570 Dom Sebastião decreta uma nova lei, declarando justa  
 a guerra que ele ou seu governador estipularem como tal ou a guer-  
 ra feita "àqueles que costumam saltar os portugueses, ou a outros  
 semelhantes" (34). Em 1574, a Junta reunida na Bahia, repetindo as  
 determinações anteriores, estabelece que, para ter efeito de legi-  
 timidade, se passasse antes pela alfândega. A Junta de 1581 resol-  
 ve: "O que se deve propor a S.M. acerca dos índios é o seguinte:  
 que se faça lei que daqui em diante nenhum índio do Brasil possa  
 ser escravo" (35). El-Rei não atende a recomendação e renova a lei  
 de 1570. É importante, contudo, anotar como concebe a descida paci-  
 fica de índios:

(E com os que forem ao gentio) irão dois ou  
 três Padres da Companhia de Jesus, que pelo bom  
 crédito que têm entre os gentios, os persuadi-  
 rão mais facilmente a virem servir aos ditos  
 seus vassallos em seus engenhos e fazendas, sem  
 força nem engano, declarando-lhes que lhes pa-  
 garão seus serviços, conforme ao meu Regimento

e que, quando se quiserem tirar dos engenhos ou fazendas onde estiverem, o poderão fazer, sem lhes ser feita força alguma; e, depois de vindos os ditos Índios do sertão, hei por bem que se não repartam entre os ditos moradores, sem serem presentes a isso o dito meu Governador, Ouvidor Geral e os Padres que foram nas tais armações, ou outros da mesma Companhia, os quais procurarão que a dita repartição se faça mais a gosto e proveito dos Índios que das pessoas por quem se repartirem, não os constringendo a servir em contra suas vontades. (36)

Sob a aparência de favorecer a causa defendida pelos Padres da Companhia, El-Rei os compromete com os interesses maiores do estamento mercantil, garantindo, com sua participação, o fluxo de mão-de-obra para engenhos e fazendas. Em 1595, revogam-se todas as leis anteriores e se permite ainda a guerra justa: a novidade consiste em que só o monarca pode doravante autorizá-la. No ano seguinte restringe-se a descida de índios aos Padres da Companhia, resguardando-se todos os direitos à liberdade no trato com os portugueses. A lei áurea dos índios data de 1609. Confirma-se:

que ficavam livres, segundo o direito, e seu nascimento natural, todos os índios das partes do Brasil, sem distinção alguma entre batizados e não batizados, que vivessem ainda como gentios, conforme seus ritos e cerimônias.

Que os religiosos da Companhia de Jesus, por serem os mais bem aceitos dos gentios, que deles faziam grande crédito e confiança, e pelo conhecimento e exercício que tinham da matéria fossem ao sertão, para os domesticar e assegurar em sua liberdade, encaminhando-os no que lhes convém, assim nas coisas tocantes à sua salvação como nas da vida ordinária e comércio precavendo-os dos enganos e violências com que os capitães donatários e moradores costumavam trazê-los do mesmo sertão. (37)

Desta forma termina o capítulo da liberdade dos índios. Não que se abolisse de uma vez por todas a escravidão indígena: o casuismo original justificaria ainda muita irregularidade. O que importa, porém, notar é a mediação da Coroa nos conflitos entre jesuítas e colonos. Os arranjos jurídicos são sempre contornados por arranjos fatuais. "A justiça nesta terra é remissa", já observava Pero Correia (38). Temos que observar dois movimentos paralelos em oposição às determinações escritas: 1º a necessidade premente que tinha de braços a empresa colonial; 2º o monopólio, pela Coroa, do tráfico negreiro, em curso, a cujos interesses se opunha o tráfico indígena, monopólio dos paulistas. O negro veio salvar o índio. Mudou-se apenas de termo: não mudou-se a situação. Carlos Lacerda, prefaciando, em 1943, "Do Escambo à Escravidão" de Alexander Marchant, escrevia:

Se se trata de explicar o advento do tráfico de escravos negros, a fórmula é simples: como os índios (...) não representassem valor econômico na produção colonial ... (39)

E Fernando Antônio Novaes:

Mas na "preferência" pelo africano revela-se - cremos - mais uma vez a engrenagem do sistema mercantilista de colonização; e esta se processa (...) num sistema de relações tendentes a promover a primitiva acumulação capitalista na metrópole: ora, o tráfico negreiro abria um novo e importante setor de comércio colonial, enquanto que o apresamento dos indígenas era um negócio interno da colônia. (40)

Quer dizer, a gloriosa luta pela liberdade dos índios o bedeceu exclusivamente aos ditames do estamento mercantil e aos seus interesses. Vagando entre princípios que respeitavam a legitimidade de uma escravidão e a imperiosa necessidade de mão--de-obra por parte dos colonos, só não se esvaiu totalmente porque outra escravidão a substituiu. A ética foi perdendo, com os fatos, sua razão de ser.

### 2.3. A não-radicalidade dos jesuítas.

Aos jesuítas faltou uma posição clara e radical no tocante à liberdade dos índios. A sutileza jurídica, de raízes europeías, não há dúvida, mas de sustentação eclesiástica - entre os grandes teólogos distinguiam-se, por exemplo, Gregório de Valencia Luís de Molina, Francisco Suarez, Alfonso Salmerón, todos jesuítas - com que defendiam suas posições casuísticas, infirmava sua ação global. Não se trata agora de impingir aos jesuítas do século XVI uma crítica fora do tempo. Com razão, pensamos, a falta de radicalidade permitiu que os índios fossem escravizados e dizimados às mãos dos colonos depredadores da natureza. Havia um único objetivo, grande objetivo: a produção em larga escala, que compensase os interesses da acumulação primitiva do capital. Tudo o mais se ordenava em função disto, também a vida daqueles que eram tidos por mão-de-obra. Mas esta falta de radicalidade era muito mais efeito da conjuntura social do que qualquer outra coisa. Os jesuítas não questionaram essa estrutura social: os fundamentos teológici

Quer dizer, a gloriosa luta pela liberdade dos índios o bedeceu exclusivamente aos ditames do estamento mercantil e aos seus interesses. Vagando entre princípios que respeitavam a legitimidade de uma escravidão e a imperiosa necessidade de mão--de-obra por parte dos colonos, só não se esvaiu totalmente porque outra escrauidão a substituiu. A ética foi perdendo, com os fatos, sua razão de ser.

### 2.3. A não-radicalidade dos jesuítas.

Aos jesuítas faltou uma posição clara e radical no tocan te à liberdade dos índios. A sutileza jurídica, de raízes européi as, não há dúvida, mas de sustentação eclesiástica - entre os grandes teólogos distinguiam-se, por exemplo, Gregório de Valencia Luís de Molina, Francisco Suarez, Alfonso Salmerón, todos jesuítas - com que defendiam suas posições casuísticas, infirmava sua ação global. Não se trata agora de impingir aos jesuítas do sécu lo XVI uma crítica fora do tempo. Com razão, pensamos, a falta de radicalidade permitiu que os índios fossem escravizados e dizima dos às mãos dos colonos depredadores da natureza. Havia um único objetivo, grande objetivo: a produção em larga escala, que compensas se os interesses da acumulação primitiva do capital. Tudo o mais se ordenava em função disto, também a vida daqueles que eram tidos por mão-de-obra. Mas esta falta de radicalidade era muito mais e feito da conjuntura social do que qualquer outra coisa. Os jesuítas não questionaram essa estrutura social: os fundamentos teológi



cos e jurídicos do "orbis christianus" eram considerados dogmáticos. Cumpria cristianizar o universo, segundo os moldes vigentes. Por isto, os jesuítas respeitaram a ordem estabelecida e partiram dela. Seu papel não ia além de questionar a legitimidade dos casos particulares. Ora, a ilegitimidade particular não afetava, como vimos, senão secundária e isoladamente, o estado de cristandade: redimia-se com penas particulares.

Os colonos, sim, tinham uma posição clara e definida: os índios deviam estar sujeitos aos seus (dos colonos) interesses, quer cedendo suas terras, quer trabalhando e guerreando em seu favor. Os índios, como a natureza vegetativa e animal - muitos colonos não queriam tomar conhecimento da bula "Sublimis Deus (41) - estavam a seu serviço. Não que os colonos afrontassem os princípios do "orbis christianus": julgavam estar prestando serviço a Deus pelo simples contato com os cristãos, que eles proporcionavam aos índios. E, em qualquer necessidade, tinham recurso à confissão. Os jesuítas se negavam a absolvê-los a menos que, arrependidos, libertassem os escravos mal tidos. Debalde.

Os clérigos desta terra têm mais ofício de de mônio que de clérigos: porque, além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo e dizem publicamente aos homens (...) que podem ter os salteados, pois que são caes, e outras coisas semelhantes. (42)

Estava aberto o confronto entre jesuítas e colonos. Se, de um lado, os jesuítas negavam absolvição aos salteadores de índios, estes, por sua vez, revidavam da forma que podiam:

E os senhores são tais que uns lhes mandam que não venham à doutrina; e outros lhes dizem que não há senão viver à vontade neste mundo, que no outro a alma não sente; outros lhes dizem que nós não sabemos o que lhes dizemos, que eles são os verdadeiros que lhes falam verdade; outros lhes dizem muitos vitupérios de nós para nos desacreditar com toda a gentilidade, o que muitas vezes acontece. (43)

Se queremos alguma hora fazer ou dizer alguma coisa sobre estes escravos injustamente cativos quando se acolhem a nós, os que os têm por seus escravos ou escravas nos ameaçam, dizendo em público e pelas praças que nos farão e acontecerão, e que nos queimarão as casas, e que nós, os das roupas largas, não somos bons para nada. (44)

Por não querer absolver os donos de escravos injustamente tomados, "commota est universa gens contra nós", chora Nóbrega (45). Criou-se, assim, um impasse.

Os índios, objeto de toda a discussão, viam nos jesuítas aquela porção da sociedade portuguesa que os protegia ainda contra os abusos. A falta, porém, de uma praxis constante e igual, de um comportamento cujos resultados se repetissem uniformemente ou, em outras palavras, o fato de às vezes terem êxito e às vezes terem insucesso os jesuítas - os índios não podiam perceber as sutilezas jurídicas do justo e do injusto - não lhes permitia uma confiança total nos missionários. Sentiam ser maior a força do Governador, do capitão e do colono. O próprio jesuíta era usado por eles para a descida de índios e, por fim, ludibriado como os próprios índios. Desacreditava-se, assim, a sua missão. A lição se lhes manifestava clara: o jesuíta estava sujeito, também ele, a um mais for

te. Era uma lição vivida, uma lição experimentada. Desta forma a ação missionária do jesuíta se lhes afigurava como instrumento da colonização, ainda que não tivessem condição de estruturar um argumento deste tipo. A experiência, contudo, dispensa argumentos.

O jesuíta não assumira uma posição radical e se viu a braços com os abusos do colono. O colono assumiu uma posição radical e se viu a braços com os princípios formais da lei, que o jesuíta defendia. Ambos defendendo a mesma cultura portuguesa, direta ou indiretamente; defendendo os mesmos valores, defendendo a própria sobrevivência pendente desta cultura. Uns e outros se achavam irmanados por interesses fundamentais, embora em posição contrastante. A presença do índio não lhes foi ocasião para um confronto de culturas, mas simples e pobre ocasião para o confronto das próprias posições dentro da mesma cultura portuguesa. O índio surgiu, para ambos, como objeto: um objeto novo que devia ser estudado, classificado e integrado culturalmente e ocupar um lugar dentro do já estabelecido. Este objeto nada tinha para dar, apenas para receber. Jesuíta e colono, apesar das manifestas divergências, trabalhavam a mesma imposição cultural. Esta unidade final de objetivos não tira da luta os aspectos polêmicos: ao contrário, caracteriza os como caminhos possíveis para a integração almejada. A não-radicalidade do jesuíta se encontrou com a radicalidade do colono no respeito para com os fundamentos propostos pela concepção do "orbis christianus". Estes, permanecendo intocáveis, impediam aprioristicamente qualquer inovação.

#### 2.4. A questão da sujeição.

Conquistar é sujeitar. Não há lugar para uma discussão ética sobre a justiça da conquista: ela, pelo contrário, é o fundamento para a determinação e aplicação dos critérios de justiça. A fundamentação da conquista, já o vimos, estava ligada à idéia, plenamente vigente no Portugal quinhentista, do "orbis christianus". A sujeição poderia se fazer à moda feudal, como se tentou nas feitorias da África. Aqui, porém, tratando-se de uma cultura onde não existia igual organização da economia, impunha-se uma sujeição escravizadora, por fazer mais rapidamente dos índios instrumento de produção. Com a sujeição impunham-se governo, administração, regime, modo de vida novos. A sujeição impunha a cultura e os objetivos portugueses.

Ela podia ser feita por via pacífica ou por meio de guerra. Ambos os meios foram usados. A guerra não trazia propriamente problemas éticos com respeito ao cativo. Por outra, os índios estavam acostumados a ela, tendo nela um dos suportes de sua própria cultura. Os prisioneiros de guerra eram reduzidos a escravos, embora sua noção de escravidão não compreendesse o trabalho produtivo. O simples fato de os portugueses lhes fazerem guerra não devia assustá-los, porquanto podiam ver nos portugueses aliados dos seus contrários. Os costumes, estes sim, introduzidos pelos portugueses com relação às sequelas da guerra, afetavam tremendamente a cultura indígena: era o caso da escravidão para o trabalho, do aldeamento em promiscuidade com outras nações, numa forma de vida que não lhes era nem um pouco conhecida, da pregação e da prática de novos

costumes, da desagregação familiar-tribal, etc. Mas, para os portugueses, era a sujeição uma questão de segurança e de êxito na colonização. Por isto vinha ela ordenada em documentos oficiais.

Motivos de ordem catequética urgiam também a sujeição. Não era só o hábito do nomadismo que levou os jesuítas a esta opinião; era também seu reduzido número para atender a tantas centenas de aldeias; era a dificuldade de conservar a fé e os costumes em meio aos gentios. Os jesuítas não duvidaram em apelar para motivos econômicos, aos quais El-Rei se sentia muito mais sensível, a fim de conseguir a situação por eles julgada favorável à sua própria empresa. Para entendermos a posição dos jesuítas no tocante à sujeição dos índios nada melhor que a exposição de motivos feita por Nóbrega:

Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comidos grande número de cristãos e tomadas muitas naus e navios e muita fazenda. E trabalhando os cristãos por dissimular estas cousas, tratando com eles e dando-lhes os resgates com que eles folgam e têm necessidade, nem por isso puderam fazer de les bons amigos, não deixando de matar e comer como e quando puderam. E se disserem que os cristãos os salteavam e tratavam mal, alguns o fizeram assim e outros pagariam o dano que estes fizeram; porém há outros a quem os cristãos nunca fizeram mal, e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares e fazendas grossas. E são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e não lhes fariam mal. Mas são estes tão carniceiros de corpos humanos, que sem exceção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores, com afagos e bom tratamento. A prova disto é que estes da

Bahia sendo bem tratados e doutrinados, com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas, e com severidade e castigo se humilham e sujeitam.

Depois que S.A. mandou Governadores e justiça a esta terra, não houve saltearem os gentios nem tomarem-lhes o seu como antes, e nem por isso deixaram eles de tomar muitos navios e matarem e comerem muitos cristãos, de maneira que lhes convém viver em povoações fortes e com muito resguardo e armas, e não ousam de se estender e espalhar pela terra para fazerem fazendas, mas vivem nas fortalezas como fronteiros de mouros ou turcos, e não ousam de povoar e aproveitar senão as praias, e não ousam fazer suas fazendas, criações, e viver pela terra dentro, que é larga e boa, em que poderiam viver abundantemente, se o gentio fosse senhoresado ou despejado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto, e teriam vida espiritual, conhecendo a seu criador e vassalagem a S.A. e obediência aos cristãos, e todos viveram melhor e abastados e S.A. teria grossas rendas nestas terras.

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se S.A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos Índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre, a geração portuguesa que entre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo.

Os que mataram a gente da nau do Bispo se podem logo castigar e sujeitar e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos e os que querem quebrantar as pazes e os que têm os escravos dos cristãos e não os querem dar e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos Índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S.A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata.

Depois desta Bahia senhoreada será fácil coisa sujeitar as outras capitâneas porque somente os estrondos que lá fez a guerra passada os fez muito medrosos e aos cristãos deu grande ânimo, tendo-o antes mui caído e fraco, sofrendo cousas ao gentio que é vergonha dizê-lô (...)

Este parece também o melhor meio para se a terra povoar de cristãos e seria melhor que mandar povoadores pobres, como vieram alguns e por não trazerem com que mercassem um escravo com que começassem sua vida não se puderam manter e assim foram forçados a se tornar ou morrerem de bichos e parece melhor mandar gente que senhoreie a terra e folgue de aceitar nela qualquer boa maneira de vida como fizeram alguns dos que vieram com Tomé de Sousa, tendo mui pouca razão de se contentarem dela naquele princípio, quando não havia senão trabalhos, fomes e perigos de Índios, que andavam mui soberbos e os cristãos mui medrosos e por isso muito mais, se virem os Índios sujeitos, folgarão de assentar na terra.

Nem parece que para tanto gentio haverá mister muita gente, porquanto, segundo se já tem experiência dele por outras partes, poucos cristãos bastarão e pouco custo e porventura que com pouco mais do que S.A. gasta em os trazer à fé por paz e amor e outros gastos desnecessários, bastaria para sujeitar toda a costa com ajuda dos moradores e de seus escravos e Índios amigos, como se usa em todas as partes desta qualidade. (46)

Esta argumentação é dirigida não a El-Rei ou a algum alto funcionário da corte mas ao Provincial de Portugal. Nóbrega usa naturalmente de razões com que concordaria também o provincial. Ele apresenta como injuriosa e prejudicial aos portugueses, i.e. ao estamento dominante, a liberdade dos índios tal como estava. Propõe que sejam sujeitados ("vassalagem a S.A. e obediência aos cristãos") de modo que os lucros do estamento se garantam e frutifiquem e que a doutrina lhes seja pregada. Mais adiante voltaremos a este texto para analisar os aspectos práticos dos aldeamentos. Nes

te passo nos interessa mostrar como se encaminhou na prática a questão da sujeição. Convém notar que Nóbrega defendia os pontos de vista defendidos por todos: se a Coroa não mandara a sujeição dos índios até então era porque não havia condições. Foi realmente com o terceiro governador geral que a empresa foi levada sistematicamente avante. As razões para a sujeição, Nóbrega as declara com propriedade. A única forma de se fazer ouvida a pregação cristã era a conformação dos índios ao regime português: que se fizesse esta o quanto antes pois só assim "nosso Senhor ganhará muitas almas". A sujeição querida não era sinônimo de escravização. Talvez fosse ocasião, pois muitos índios reagiriam e seria a hora de se terem "escravos legítimos, tomados em guerra justa". Em princípio ela se realizaria como situação de dependência das tribos como um todo face ao Estado português: os indivíduos preservariam sua liberdade em relação aos colonos, ainda que a seu serviço: "mande (S.A.) repartir-lhes o serviço dos Índios àeueles que os ajudaram a conquistar e senhorear". Só desta forma, pela sujeição, seria possível a obra da colonização.

Sujeição e aldeamento eram correlatos na mente dos jesuítas. Nóbrega, na sequência do texto citado, explicita as leis que se lhes havia de dar. Isto significa uma nova organização social, modelada sob medida, para o aportuguesamento rápido e eficaz. Este era, de fato, o modo comum de sentir dos portugueses, colonos ou jesuítas. Para estes a catequese só lucrava com isto. Vários textos confirmam a presente tese. Anchieta, por exemplo, escreve:



Vindo para aqui muitos cristãos, sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo, e assim estes serão obrigados a fazer aquilo a que não é possível levá-los por amor. (47)

E ainda:

Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta Capitania para a conversão dos gentios, se Deus nosso Senhor quiser dar maneira, com que sejam postos debaixo do jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual, mais que em nenhuma outra é necessário que se cumpra o compelle eos intrare. (48)

Neste terreno todos se davam as mãos: tratava-se, com e feito, da consecução dos objetivos maiores, condição para a realização das tarefas específicas. É a partir da sujeição que se poderá pensar num trabalho sistemático de imposição cultural, a cargo sobretudo da catequese.

## 2.5. A predominância nos fatos.

Convém explicitar através de textos e fatos a predominância dos interesses mercantis sobre os interesses religiosos no processo de colonização como um todo. Há, nos documentos oficiais, uma paridade entre uns e outros. Colonização e Evangelização aparecem como duas metas independentes e de igual projeção. O próprio modelo dos textos oficiais o configura:

Considerando eu quanto serviço de Deus e meu proveito, e bem de meus Reinos e Senhorios e dos naturais e súditos deles é ser a minha costa e terra do Brasil mais poupada do que até agora foi, assim para se nela haver de celebrar o culto e ofícios divinos e se exaltar a nossa santa fé católica com trazer e provocar a ela os naturais da dita terra, infiéis e idólatras, como pelo muito proveito que se seguirá a meus Reinos e Senhorios e aos naturais e súditos de les desta dita terra povoar e aproveitar, houve por bem ... (49)

Anchieta transcreve, nas Informações, um trecho de uma carta de El-Rei (1574) onde se lê:

E vendendo-se e resgatando-se (os índios), muitos se convertem à nossa santa fé e por esta causa seria muito de serviço de Deus deixar de se fazer (cativeiro). (...) E no que toca ao resgate dos escravos se deve ter tal moderação que não se impeça de tudo o dito resgate pela necessidade que as fazendas dele têm, nem se permitam resgates manifestamente injustos. (50)

Deve-se frisar a necessidade justificadora do resgate e, ainda, o adjunto adverbial "manifestamente". As fazendas são razão suficiente para violar os princípios éticos, defendidos pela teologia. Também o Governador (Tomé de Sousa) acentua a prioridade dos interesses mercantis. É Nóbrega quem o relata. Ele, querendo defender a liberdade de alguns índios salteados, vai conversar com o Governador e

como ele faz tudo com muito conselho e alguns do seu conselho também têm os índios em casa, é de parecer que não se toque nisso pelo preju

izo que virá a muitos homens e que melhor é es  
tarem em sujeição e que sirvam as fazendas; e  
que isto é mais serviço de El-Rei e bem da ter  
ra e dos moradores dela; e de outra maneira, co  
mo isto toque a quase todos, será grande mal  
para a terra. E outras razões semelhantes. (51)

Segundo o Governador - tomêmo-lo como homem sensato,  
como dele diz o mesmo Nóbrega - era melhor deixar as coisas como  
estavam: a própria evolução dos acontecimentos é o melhor juiz de  
les; prevaleceria o que se ajustasse melhor à realidade. No caso a  
escravidão, ainda que injusta, estava atendendo aos objetivos e que  
rer saná-la, naquele momento, traria prejuízos maiores ainda, des  
servindo a El-Rei. Por trás de tudo isto estava o interesse econô  
mico dos conselheiros do Governador, dos colonos, e da própria Co  
roa. Nóbrega não concorda com o argumento e denuncia adiante que  
não é com pecados que se resolverão os problemas da terra. Mas con  
clui, também ele, com um argumento econômico, válido para ele se  
gundo se pode depreender de todo o contexto de seus escritos:

A mim parecia-me que não se devia deixar de fa  
zer razão e justiça igualmente, por todas as  
suas razões, porque a coisa em que a não há  
não a favorece Nosso Senhor: e por muito maior  
bem tenho da terra dar a cada um o que é seu,  
do que com pecados, de que nunca sairão, sus  
tentá-la: e creio que então darão os engenhos  
mais açúcar e mais dizimos a Sua Alteza. (52)

Muitas passagens dos documentos jesuíticos revelam a pre  
dominância efetivada: os jesuítas domesticam a mão-de-obra para os  
engenhos e fazendas; abençoam as guerras dos índios aliados; são o

brigados a ceder seus interesses catequéticos em benefício dos interesses mercantis da Coroa; subjugam sua influência e seu crédito junto aos índios, em proveito dos mesmos interesses. A questão da entrada pelo sertão de São Vicente a caminho do Paraguai é ilustrativa. Todas as razões missionárias ordenavam a entrada até os carjós. O conselho provincial já se determinara a favor. Faltava a licença do Governador (Tomé de Sousa). Este, a pretexto dos perigos do gentio, proíbe-lhes a entrada, enquanto El-Rei não decidisse "a largar". Duas razões econômicas imediatas urgiram, contudo, a medida: 1º o comércio castelhano, que naquele ano já rendera cem cruzados; 2º o caminho do Paraguai era tido como a entrada para as minas de ouro e prata e, por conseguinte, enquanto El-Rei não tivesse, ele próprio, condições de explorá-las, não se permitiria a ninguém que o fizesse. A entrada dos missionários seria pretexto e ocasião para entradas clandestinas.

Quais os efeitos destas circunstâncias sobre a cateque-  
se, é o que analisaremos no terceiro capítulo. Ela se transfor--  
mou em instrumento da colonização não porque os interesses mercan  
tis triunfaram sobre ela, simplesmente; mas porque uma e outra rea  
lizavam, a seu modo, os mesmos objetivos sagrados do "orbis chris  
tianus". Dando-se as mãos, não confundiram as missões específicas.  
Sabendo estar cumprindo com a grande missão, empenharam-se na con  
secução dos objetivos próprios. No entanto, observadas uma ao lado  
da outra, coube à catequese um papel paradigmático, na prática nem  
sempre respeitado ou, antes, respeitados nos "tempos convenientes".

Concluindo.

A descoberta do Novo Mundo forçaria a reprodução da mesma sociedade ibérica. Um elemento novo, o índio, indiscriminadamente referido, poderia alterar sensivelmente o estilo da velha sociedade. A concepção de universo então vigente, mais do que nunca defensora do "Um só Senhor, uma só fé, um só batismo" (53), cortou pela raiz qualquer possibilidade de uma consciente contribuição intercultural. O índio do Brasil, no caso da colonização portuguesa, tornou-se puro objeto da ação social dos colonizadores. Exigiu-se dele que colaborasse nessa obra. A colonização consistia, na prática do dia a dia, em derrubar o pau-brasil e trazê-lo até o mar, em amassar barro para a construção das casas portuguesas, ao amanho da terra para o plantio da cana de açúcar, no trato do engenho, - todas, obras servis em que o braço forte transformasse a paisagem natural. Mas, a mesma sociedade que explorava a produção de gente tão bruta e selvagem, sentiu-se na obrigação de conformá-los com suas próprias crenças na interpretação da realidade. Isto, ainda que visto apenas do lado português, é bastante conflituoso, pois ao mesmo tempo em que mantinha o índio em estado de prestação de força animal, queria elevá-lo ao estado de sobrenatureza, onde a graça descobre ao homem profundezas incompatíveis com a situação animal. Os dois grupos, colonos e jesuítas, especializados em um e outro campo, descobriram experimentalmente a incongruência da forma de aproximação do gentio. Daí a necessidade pragmática de radicalidade. Não a tiveram os jesuítas e acabaram se conformando com os fatos, "jogando pérolas aos porcos" (54). Tiveram-na os colonos

e suportaram que aos seus escravos fosse feita a catequese, embora lhes parecesse inútil e prejudicial. A instalação do regime de escravidão expressava a predominância dos interesses mercantis sobre os interesses religiosos-catequéticos. O próprio esforço de suavização significava o reconhecimento da força maior que, ela sim, determinava os rumos da colonização. Uma só era a solução possível: o atrelamento desta força enorme disponível aos objetivos mercantis do estamento dominante, não só a título do seu empenho pela civilização da terra e pela manutenção dos próprios missionários, mas sobretudo por causa dos títulos em débito para com os financiadores internacionais da empresa colonial. E isto foi feito.

CAPÍTULO 3º:

O PAPEL DA CATEQUESE DOS ÍNDIOS NO PROCESSO  
DA COLONIZAÇÃO.

Passamos ao estudo da catequese em sua efetivação. Já fi  
cou dito que por catequese se entenderá toda a ação pastoral da I  
greja: a doutrinação expressa, a prática devocional e o próprio com  
portamento dos cristãos. Este estudo não pretende avaliar a genui  
nidade da doutrina ou da pastoral nem, tampouco, historiar o desen  
volvimento da Igreja, mas observar o seu papel no processo de colo  
nização, ou seja, no processo em que a sociedade brasileira qui  
nhentista, em condições especialíssimas, fundou o seu modo de ser.  
O que pretendemos fazer é analisar a funcionalidade de uma ação, a  
catequese, dentro de um contexto, a colonização. Não se trata,  
pois, - repetimos - de julgar a catequese em função dos inte  
resses da Igreja-instituição ou face à Teologia, mas de descrever  
o que e o como ela operou no meio social em que se realizou.

Nosso trabalho se limita à catequese dos índios: não a  
bordaremos especificamente a catequese dos portugueses nem a dos  
escravos negros. Em princípio a catequese pregava a mesma doutrina  
e o mesmo comportamento e para índios e para colonos e para africa  
nos. Na prática, porém, reduzia o índio à condição de grupo inferi  
orizado dentro da sociedade portuguesa. Por ela o índio foi sendo  
despojado de sua própria cultura, para atender aos interesses maio  
res do estamento mercantil português. A catequese do índio gozava,  
neste sentido, de uma atenção especial por parte do rei: o que nos  
legou uma série de documentos. Por outro lado, ela delineia bem o  
contraste entre as duas culturas em jogo, a indígena e a portugue  
sa. Por esta razão torna-se ela verdadeiro laboratório histórico,  
antropológico e sociológico.

O estamento tinha um objetivo, como vimos: conquistar



mão-de-obra. - Precisava que se convertesse? - Em teoria, não. Na prática do século, porém, isto era uma exigência evidente. O estamento precisava dos missionários para atingir seu próprio objetivo. Pela catequese, ainda que não se comunicasse a vivência com Deus - sua razão de ser - inculcavam-se os valores da cultura portuguesa. Desta forma a catequese, como tal, se tornou conflitiva. Os missionários não chegaram a tomar consciência desta utilização da catequese. Tinham por ideal introduzir os índios na fé cristã, o que lhes parecia significar a necessidade de seu aportuguesamento. Este aportuguesamento não se realizava platonicamente: tratava-se de arranjar um lugar e um papel para os índios dentro da sociedade portuguesa. Não custa imaginar que lugar e papel lhes estavam destinados. Seu objetivo primordial era a conversão cristã, conquanto os colonos continuassem vendo na catequese uma instrumentalização dos índios para seus fins mercantis.

Os índios, por sua vez, não tinham condições de distinguir e classificar os diversos tipos de ação que sofriam - colonização e evangelização, por exemplo, - nem a diversidade de objetivos dos diversos grupos: governo, colonos, missionários. Recebiam o impacto da colonização como uma totalidade que os retirava do seu sossego e os punha em nova situação, exigindo-lhes trabalho braçal, participação das guerras, mudança de costumes, doutrinação. Evidentemente não tinham capacidade de raciocínio crítico para perceber o uso indevido da catequese, pelos portugueses. (55)

Por isto mesmo a catequese se lhes tornou a expressão de sua conformação com a vontade dos invasores. A própria forma de abordagem e aproximação usada pelos portugueses, com o passar do tempo, tra

duzia em termos palpáveis esta lição: mandavam à frente os missio  
nários, com palavras doces, falando a linguagem do bem; em caso de  
recusa, punham-se os missionários na retaguarda (estandarte nas  
mãos), e falavam a linguagem do mal, a linguagem das armas; uma  
vez sujeitados os índios, voltavam novamente os missionários da re  
taguarda, e pregavam a doutrina. A catequese foi, assim, reduzida,  
pelo código de comunicação estabelecido a duras penas, ao papel de  
senha, uma senha especial - é verdade - que não só dava entrada  
à comunidade do dominante mas obrigava mesmo à sua assimilação. Pa  
sou a não ter valor em si, e tornou-se um referente. O termo final  
era o aportuguesamento, segundo os interesses predominantes.

É desta catequese, de aspectos tão conflituosos, que pre  
tendemos analisar os passos, os argumentos, a mensagem, os resultata  
dos. Faremos como que três cortes neste processo, analisando pri  
meiramente a praxis catequética, em seguida o conteúdo catequético  
e, finalmente, a forma da catequização.

### 3.1. A praxis catequética.

Por praxis catequética entendemos aquilo que se fez como catequese e a maneira pela qual isso se fez. Perguntamo-nos: - que é que os jesuítas fizeram como catequese? - Abordaremos alguns exemplos: a pregação, a prática devocional. - Como é que os jesuítas fizeram isso? - Consideraremos a pastoral jesuítica como uma pastoral enraizadamente salvacionista, expressando-se através de uma pastoral do medo, uma pastoral legalista, uma pastoral devocionista. Terminaremos com uma análise sobre a instrumentalização dos meninos pregadores.

#### 3.1.1. Pastoral salvacionista.

A obra evangelizadora dos jesuítas, fundada na concepção de mundo cristã, então vigente, pautou-se pela preocupação da salvação: o momento que vivemos é transitório mas grave em responsabilidade, dele depende ou a vida eterna ou a condenação; o caminho do mal é convidativo mas suas consequências são terríveis; o caminho do bem, caminho da salvação, é a Igreja: fora dela, ninguém se salva. Seu ofício de pregadores, desempenhavam-no os jesuítas num estilo milenarista e messiânico: o Senhor está aí, não há tempo a perder! São abundantes os textos jesuíticos que traduzem esta forma de pensar. Por isto mesmo, como alguém que vasculha os montões de lixo à espera de algum achado precioso, os jesuítas corremas aldeias, anunciam a mensagem da salvação, procuram em cada canto al

guém que esteja morrendo e, cumpridas as mínimas exigências, batiza e dá graças a Deus pela alma que, dessa vez, não foi para o inferno. Por razões de que trataremos adiante, a ordem era esta: batizar os adultos só em artigo de morte (56). Nestas circunstâncias o esforço era multiplicado: não havia mais tempo a perder senão era a alma que se perderia. A morte de crianças batizadas era motivo de alegria não no céu apenas mas também na terra:

Aqueles (meninos que, batizados, morreram) eram os que desta terra estavam determinados para o céu; e antes que a malícia os mudasse, os levou o Senhor. (57)

O seguinte relato é bastante ilustrativo:

Estava um índio doente nesta aldeia e viu-se tão mal que parecia a todos que morria. Falou lhe o Pe. Gaspar Lourenço se queria ser cris tão: ele secamente respondeu que não queria sê lo. Voltou o padre a replicar sobre isto, pon do-lhe diante a glória do paraíso e as penas do inferno, e que em mui breve (das duas) uma: ou se fazia filho de Deus e herdeiro da glória ou servo perpétuo do diabo e morador do infer no. Não aproveitou, então, de nada para fazer se cristão, parecendo-lhe (coisa mui comum en tre eles) que com isto porventura o matariam. Foi-se o padre desconsolado, avisando todavia a seus filhos (um dos quais é catecúmeno e o ou tro, cristão) que olhassem por ele e o conven cessem do batismo.

Não pouco depois de sua ida, veio um filho seu a chamar ao padre, dizendo: "vem acudir a meu pai que morre e pede que o batizes".

Foi o padre correndo e encontrou-o inconscien te e depois que voltou a si lhe disse: se era verdade que queria ser cristão?

Respondeu que era sim, e que queria que o bati zasse.

Ora, (disse o padre) como me dizias quenão que

rias?

O índio se desculpou que não estava em si, repetindo: "Se meus filhos são cristãos, como não queres tu que também o seja? Por isto batiza-me e, assim, possa ir para o céu."

Não, dizia o Padre Gaspar Lourenço, que dizes agora isto com o medo que te pus do inferno, a onde te haviam de levar os demônios se não fos ses batizado; se eu vir em ti melhores mostras e melhor vontade, te batizarei, pois nós costumamos fazê-lo senão a quem o pede de coração. Vendo-o o Padre nestas condições, lhe declarou o que havia de crer e confessou-o e moveu-o a ter contrição de sua vida passada. Feito isto, tornou a lhe pergunta o Padre se queria que o batizasse.

Disse-lhe o índio: "Já te disse há muito que sim".

Disse-lhe: "Por amor de quem?"

Diz: "Por amor de Deus".

"Para quê?"

"Para ir para o céu". Estando nestas conversas disse: "Batiza-me que me quero ir desta vida". E os filhos instavam, dizendo: "Padre, batiza o, e depressa: cuidado para que ele não morra sem o batismo. Bem vêes que ele te pede com boa vontade."

E o Padre o batizou. (58)

Este relato mostra o conteúdo da pregação, ao leito de morte: ou a glória ou o inferno. Havia uma agravante: não havia tempo bastante para decidir. O próprio padre reconhece que usara do amedrontamento; torna a repetir "o que havia de crer" e lhe dá o batismo. A resposta final do moribundo encerra a lição: - para quê o batismo? - "Para ir para o céu"!

Enquanto se vive nesta terra a condição é de luta, pela salvação. É todo o universo que está em pé de guerra, mais ainda a qui onde a natureza indômita parece desafiar a graça, mantendo e normas regiões sob seu domínio. Mas a luta da natureza é apenas u ma imagem da verdadeira luta que se trava, esta, ao nível do sobre

natural, interminável e surpreendente. Deus e o Diabo parecem lu  
 tar em pé de igualdade, embora se garanta de início a vitória divi  
 na. Mas, em se tratando do homem nem o próprio Deus pode garantir  
 a vitória. O diabo não perde ocasião para ativar sua incrível capa-  
 cidade de persuasão. A hora da morte se descreve como um momento  
 fugaz, em que o homem compromete para sempre o seu destino e, quem  
 sabe, para o pior. Ali, porém, está o sacerdote (jesuíta), com to  
 do o arsenal necessário para vencer as insídias diabólicas: a Igre-  
 ja é a táboa da salvação, a Igreja portuguesa.

Vamos buscar nosso Padre que nos há de ordenar  
 agora nossas vidas e apartar-nos do caminho do  
 demônio. (59)

Todo este tema é vivamente teatralizado por Anchieta: a  
 alma, já a caminho do céu, é cercada por demônios insidiosos que a  
 querem levar, acusando-a de pecados cometidos. Ela contesta. Invo-  
 ca a Nossa Senhora. Um anjo a salva e expulsa os demônios. O drama  
 humano se configura em poucos termos: de um lado, Deus, a Virgem,  
 os Santos e os Anjos; de outro, os demônios. Cada grupo parece ter  
 uma só atividade: conquistar o homem. Este vive no dilema: - vir  
 tude ou pecado e... condenação? O pecado, porém, parece se identi-  
 ficar com cada manifestação da natureza em meio à qual o homem vi  
 ve. É duro estar se libertando, a cada momento, em direção a Deus.  
 - A uma certa altura, a alma desesperada grita:

Eles mentem! São malévolos. O padre me batizou  
 sim. Eu renunciei a todos os meus hábitos, ou  
 vindo as palavras do sacerdote. Sou cristão.  
 Sou batizado. (60)

Um caminho estava aberto:

Confiai em vosso criador, amando-o, acatando sua lei, obedecendo mais a ele e ao sacerdote, vosso mestre, executando as palavras. (61)

Era preciso ser cristão, se deixar batizar, ingressar na Igreja dos portugueses, ingressar em sua sociedade: ali estava a salvação. Fora dali, a condenação. Boa hora a da vinda dos portugueses! Quem anuncia isto é o missionário, porta-voz da sociedade, que chegara se impondo pela força, destruindo sua primitiva condição. O índio não tinha opção: ou se sujeitava ou era escravizado; ou se aliava e se salvava ou não se aliava e se condenava. O batismo abria as portas para esta sociedade. Destarte, a pregação jesuítica tinha um duplice caráter salvacionista: salvava o índio do inferno, pondo-o no céu; e, salvava-o de sua situação inferior, introduzindo-o na sociedade portuguesa. Dificilmente se poderia discernir entre uma e outra salvação. O batismo em artigo de morte de nota a violência cultural que sofriam os índios: era tal a potência dos invasores que, mesmo não tendo mais nada a perder, ainda assim tinham medo de perder aquilo que os portugueses afirmavam ir acontecer depois da morte. Eles, os portugueses, é que entendiam de salvação.

A pastoral salvacionista facilmente tomou a figura do medo e do castigo. A salvação era um parto laborioso de que, por isto mesmo, se tinha medo: só com outro medo se podia vencer. De sua eficiência não duvidavam os jesuítas:

Venham estes gentios ao verdadeiro conhecimen  
to formidine poenae, pois não querem virtutis  
amore. (62)

Por experiência vemos que por amor é muito di  
ficultosa a sua conversão, mas, como é gente  
servil, por medo fazem tudo. (63)

Incutia-se o castigo como presença constante do deus po  
licial: a doença e a morte sobretudo, mas também a fome, a derro  
ta, são expressões e também punição do erro cometido. Este tema é  
dominante. Infunde-se, por ele, o sentimento de uma fiscalização  
permanente, oculta e todo-poderosa. O castigo maior, não na boca  
do catequista, mas no processo de consecução dos objetivos, é a su  
jeição, a escravização. Qualquer que seja ele, o castigo paira co  
mo instrumento da conversão, fosse ela inicial ou arrependimento  
dos pecados. Todos os funcionários da salvação: jesuíta, govern  
ador, e até o próprio Deus, usam do castigo e do medo para atingir  
seus objetivos:

E pensamos que será princípio de um bom casti  
go e para os outros gentios grande exemplo, e  
quem sabe se por medo se converterão mais de  
pressa do que o fariam por amor, tão corrom  
pidos são nos costumes e distantes da verdade.  
(64)

Nos últimos dias fizemos alguns cristãos. Des  
tes, alguns voltaram a seus costumes. Querendo  
o Senhor castigá-los, foi tanta a mortandade  
entre eles que foi coisa estranha, mormente pe  
los filhos e filhas menores. (65)



Os que querem se batizar já sabem que, se não viverem cristãmente, Nosso Senhor os castigará muito. (66)

A morte era um assunto de que os índios não gostavam. Pediam aos padres que não lhes falassem dela. Por seus feiticeiros souberam que os padres tinham poder de lançá-la a quem lhes aprouvesse. Com isto explicavam a morte de recém-batizados e por isto se afastavam do batismo. Os jesuítas, agindo em contrário, pregavam e mandavam que pregassem sobre a morte:

A ordem que (os meninos) têm é esta: à noite os padres que tomam conta deles lhes dão meditação sobre a morte ou o juízo ou coisas semelhantes; e pela manhã madrugam e vão pelas casas dos negros e gentios e pegam-nos na cama e ali lhes pregam sobre a morte e o inferno.(67)

Uns vinham para pedir saúde, outros nos rogavam que não lhes déssemos a morte, com medo de nós, porque a eles parecia que dávamos a morte (68).

Desta grande mortandade tomaram os outros ocasião, por persuasão dos feiticeiros, a fugirem dos Padres, dizendo que lhes botavam a morte, e a temerem-nos, e por medo fazem quanto lhes pedem. (69)

Desta e de outras formas a catequese missionária tentava impor sua verdade. Mas, o próprio ambiente, em que ela se fazia, a pavorava já pela simples presença do invasor, ali ao lado, já pela falta de resistência da cultura indígena. O missionário participava dos castigos que o Governador mandava, como aquele em que o in

dio foi despedaçado à boca de um canhão, e sua figura se revestia do poder de ameaça. A salvação, que ele brandia diante dos índios, destruindo-lhes a inocência da crença numa vida feliz após a morte, introduzia a dicotomia racional da cultura européia, abalando-lhes a segurança e o equilíbrio sócio-cultural. Há razões de sobra para justificar a pastoral salvacionista dos jesuítas: o que importa, porém, é perceber-lhe as consequências fatuais junto aos índios. Os fatos não voltam atrás nem pelas melhores justificativas das razões que os engendraram. A salvação terminou em condenação. A falta de rei, que os jesuítas sentiram como desfavorável à catequese (70), acabou sendo favorável, facilitando o seu domínio.

Da pastoral do medo fazem parte ainda certas práticas de caráter ardiloso pelas quais, fingidamente, corrigiam os jesuítas os costumes dos índios. Encontrâmo-las com frequência. Assim, certa feita, um índio cristão percebeu que o pajé viera assistira sua mulher enferma. Pela manhã vai este índio ao padre e lhe conta o que se passou. O padre lhe diz: vai para tua casa, e

eu me farei de zangado e te repreenderei diante de tua mulher e parentes. Tu, suporta-o bem pois eu sei que és bom. (71)

E foi o padre à sua casa e o repreendeu por causa de sua mulher, a qual ficou tão arrependida que se confessou. - Uma outra vez, não conseguindo o que queriam, os padres fingiram que queriam ir-se embora (72). Outra vez, um missionário instrui o índio sobre como a

gradar ao superior:

Consolei-o com palavras suaves, encarecendo-lhe, porém, seu pecado. E, por ver sua firmeza e constância, lhe disse: se fores e te puseres de joelhos diante do Padre, pedindo-lhe perdão e tomares umas disciplinas e te fores açoitando pela aldeia, fico por fiador que ele te perdoará. (73)

O que cumpre observar em tudo isto é a catequese em ato, o gesto realizado que tem, de per si, um valor catequético maior que o das palavras. O padre é posto como autoridade sobre bens difíceis de se manipular, como por exemplo o relacionamento com Deus o pecado, o achar-se-bem, o êxito, etc. Os novos costumes são introduzidos a troco de deformação, ou seja, os novos valores não lhes chegam como valores, mas deformados, como outros, e, portanto não realizando, a não ser externamente, as intenções projetadas. Com isto, o índio é minimizado, inferiorizado, pelo próprio missionário. Sob o pretexto de sua bestialidade e ignorância, falta-se-lhe com o respeito. Isto se concretiza no status que se lhe reserva no seio da nova sociedade, sem voz e sem justiça. Com o tempo o índio aprende a discriminar a modalidade de comportamento a ser empregada nesta ou naquela ocasião. A ocasião é caracterizada pelo interlocutor: outro índio, o padre, o capitão, o colono, o governador. E, assim, assimilava o aprendizado das diferenças sociais.

A pastoral salvacionista, em qualquer uma das suas expressões, mais do que uma mensagem colonialista, encerra o próprio ato da colonização.

### 3.1.2. Pastoral legalista.

A concepção de mundo oferecida pelo "orbis christianus" explicitava a ordenação do universo através de leis, que se reduziam todas à lei que Deus era. O confronto entre a concepção cristã e o comportamento dos índios visto pelos jesuítas aguçava o sentido da ordem. A ordem era uma só: a instauração do reino de Deus. Os índios afrontavam-na, prendendo-se à natureza. Ora, segundo Anchieta, a própria natureza tem suas leis e nem a elas respeita o índio, bárbaro. "Ele agora foi lançado para alguma coisa que está fora e além da natureza: a alegabilidade. A distinção mais profunda, a última redução possível na análise não é a dupla Natureza/Cultura e, sim, Lei/Alegabilidade (ou: Repressão/Desorganização, Ordem/desordem). A Lei deve prevalecer; o processo político-militar e as práticas institucionais pedagógicas da Companhia de Jesus terão como integrante de seu núcleo principal de objetivos impor e fazer valer Regras e Normas que afastem as populações do Demônio e a aproximem de Cristo." (74) Nóbrega, neste ponto, se mostra intransigente:

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

(75)

Cumpria retirá-los da jurisdição do demônio e inseri-los na comunidade cristã ou, pelo menos, emprestar-lhes o figurino cristão de modo que ao menos o território fosse legalizado. Esta preocupação fundamental iria se converter em mil e uma fórmulas na vida cotidiana. A própria organização interna da Companhia refletiria a esta orientação: a Companhia, com efeito, nasceu organizada. Basta ver a obrigatoriedade dos relatórios, das prestações de conta, das licenças necessárias, das cartas de edificação, etc. Basta ver o controle numérico que executavam os jesuítas a respeito dos índios convertidos, das confissões ouvidas, das comunhões distribuídas dos casamentos feitos. Serafim Leite cita alguns dados do movimento sacramental entre 1584 e 1590 (76): "Em 1584, frequentamos sacramentos, na igreja do colégio da Bahia, 5.742 pessoas...". Baêta Neves explica de duas maneiras esta ordem de coisas: "A segunda razão é interna ao pensamento jesuítico e se liga à necessidade de tudo contabilizar para não deixar espaços vazios que poderiam vir a ser penetrados pelas forças do mal." (77)

A preocupação pela Lei se traduzia na preocupação pelas leis: tudo tinha que estar regulamentado, conformando o comportamento dos homens à ordem absoluta. Os jesuítas não eram de todo independentes. Isto se refletia no seu trato com o indígena. Seu comportamento dependia de pessoas misteriosas, que nunca apareciam, e que detinham todo o poder. Muitas vezes o missionário deve ter dito aos seus catecúmenos: já mandei pedir licença mas ela ainda não chegou.

Será cousa muito conveniente haver do Papa ao

menos os poderes que temos do Nuncio e outros maiores... e assim também que a lei positiva não obrigue ainda este gentio, até que vão a prendendo de nós por tempo, scl. jejuar, con fessar cada ano e outras coisas semelhantes.  
(78)

Ao Provincial de Portugal Nóbrega expõe suas dúvidas: con fissão por intérprete, presença dos catecúmenos em toda a missa, u so de cantos e instrumentos musicais indígenas, pregação à moda in dígena, corte de cabelo também à sua moda, a nudez impeditiva do batismo e da frequência aos sacramentos; a guerra dita justa aos in dios por andarem nus. O tema da escravidão, este volta muitas ve zes em forma de consulta. E entre todos, talvez igualado apenas pe lo tema precedente, está a questão do casamento dos índios.

O gentio desta terra, como não tem matrimônio verdadeiro com ânimo de perseverarem toda a vi da, mas tomam uma mulher e apartam-se quando querem, de maravilha se achará, em uma povoa ção e nas que estão ao derredor perto, quem se possa casar dos que se convertem, legitimamen te, à nossa fé, sem que haja impedimento de con sanguinidade ou afinidade, ou de pública hon es tidade. E este nos é o maior estorvo que temos nem os poder pôr em estado de graça, e por is so não lhe ousamos dar o sacramento do batismo pois é forçado ficarem ainda servos do pecado. Será necessário haver de Sua Santidade nisto largueza destes direitos positivos e, se pare cer muito duro ser de todo o positivo, ao me nos seja de toda afinidade, e seja tio com so brinha, que é segundo grau de consanguinidade, e é cá o seu verdadeiro casamento. A sobrinha, digo, da parte da irmã, porque a filha do ir mão é entre eles como filha e não se casam com as tais. E posto que tenhamos poder de dispen sar no parentesco de direito positivo com aque les que antes de se converterem já eram casa dos, conforme nossas bulas e o direito canôni co, isto não pode cá haver lugar, porque não

se casam para sempre viverem juntos como outros infiéis, e se disto usamos alguma hora, é fazendo-os primeiro casar in lege naturae e depois se batizam. Nestas coisas estamos mui atados e desejamos ver a clareza e um largo poder (79).

E Rui Pereira acrescenta um dado interessante:

E assim os casamos a todos, cada um com sua mulher, com todas as condições requisitas, para serem matrimônios in lege naturae, perante testemunhas, e feito disso assento em um livro. (80)

A preocupação pela legitimidade do casamento era tão grande que já no catecismo se traz uma resenha, em vinte e quatro itens, dos impedimentos matrimoniais, em português e em tupi (81). É bom notar que este catecismo foi impresso só em tupi e apenas esta parte mereceu tradução paralela. Os documentos não trazem a explicação que os jesuítas teriam dado aos índios sobre o casamento "in lege naturae" e o casamento cristão "in lege gratiae", nem sobre os impedimentos. O fato é que, nestes assuntos, nenhuma explicação satisfaria o índio, pois estaria radicada nos valores de uma outra cultura, para ele inacessível.

À medida que a vida das aldeias vai se organizando, as características legalistas vão se impondo. A pregação visa a formação de uma Igreja institucionalizada, com seus chefes, suas normas seus rituais, seus templos. Este simples fato da ordenação é um ato catequético: introduz os índios numa vivência voltada para o que mandam as regras, em contraste com a vida desordenada onde "somen

te fazem o que lhes dita a vontade" (82) A lei, a ordem, tomam conta da pregação, da catequese, da vida cotidiana, em todos os seus matizes.

### 3.1.3. Pastoral litúrgico-devocional.

Os índios não tinham deuses nem ídolos mas tinham seus ritos, sua "santidade" e em honra dela cantavam, bailavam e comiam. Seu ritual era bastante sóbrio. O mundo português, e mais propriamente a Igreja, chegaram com um sem número de devoções: missa, comunhão, confissão, batismo, unção dos enfermos, crisma, casamento, procissões, orações, penitências, bênçãos, rezas, relíquias, medalhas, imagens, agnus-dei, água-benta, santos e anjos, e mil outras. Tratou-se de uma verdadeira invasão. Tudo isto serviu de instrumento de evangelização e catequese; entrou na pastoral dos jesuítas. Vejamos, pelo menos de algumas, como influíram na conversão dos índios e na manutenção de sua fé.

(Batismo)

Comecemos pelo batismo, que é o rito de entrada na Igreja. Em carta de 10 de agosto de 1549, logo pois de sua chegada, escreve Nóbrega:

Dos que achamos mais seguros, batizamos já cem pessoas pouco mais ou menos, e começamos na festa do Espírito Santo, que é tempo ordenado pe



la Igreja. E haverá bem seiscentos ou setecentos catecúmenos para batizar em breve, os quais aprendem todos muito bem, e alguns andam já a trás de nós pelos caminhos, perguntando--nos quando os havemos de batizar, com grande desejo, prometendo viver como nós lhes dizemos. (83)

Dois anos mais tarde, a 2 de agosto de 1551, Antônio Pires escreve

Muitos dos gentios pedem a água do batismo, mas o Padre Nóbrega ordenou que primeiro se lhes façam os catecismos e exorcismos, até que conheçamos neles firmeza e que de todo o coração creiam em Cristo, e também que primeiro emendem seus maus costumes. (84)

E um ano após, em carta a El-Rei, de 2 de julho de 1552, escreve outra vez Nóbrega:

Alguns se fazem cristãos depois de muito provados, e vai-se pondo em costume de ou serem bens cristãos ou apartarem-se de todo da nossa conversação. E os que se agora batizam os apartamos em uma Aldeia, onde estão os cristãos, e têm uma igreja e casa nossa, onde os ensinam, porque não nos parece bem batizar muitos em multidão, porque a experiência ensina que poucos vêm a lume, e é maior condenação sua e pouca reverência do sacramento do batismo. (85)

No mais, batizam-se apenas crianças ou moribundos. Os adultos têm que dar provas de perseverança nos novos costumes. Batismo e costumes são, na prática, uma e mesma coisa. Por volta de 1561 iniciam-se os batizados em massa. É verdade que a situação é outra: estamos na fase dos aldeamentos.

E temos um soleníssimo batismo preparado. Poderá ser que chegue e até que passe de quatrocentos e cinquenta. (86)

Assim que, preparados e feitos os catecismos com a solenidade e cerimônias de costume, batizou o Padre Provincial desta primeira vez a 163 almas. (...) Batizou o Padre Provincial desta segunda visita a 113. (E numa outra aldeia) do primeiro batismo solene que fez, batizou a 173. (87)

E os batismos continuam: noutra ocasião, no mesmo ano, o bispo batiza a 530 de uma só vez (88) e, assim, encontramos relatos de 250, 120, 549, 400 e tantos, 1152 batizados (89). Entre 1558 e 1566, calcula Serafim Leite, batizaram-se entre doze a quinze mil índios. (90)

Sobre o uso pastoral do batismo devemos observar dois pontos: 1º a urgência dos costumes cristãos e correspondente abandono dos usos gentílicos; 2º o próprio rito executado.

A transformação dos costumes, analisada à parte, tem no batismo o símbolo de sua realização: o batismo era a confissão pública do abandono dos costumes antigos e aceitação dos costumes novos. O que a transformação de costumes significou, de fato, para o índio, isto significou, de fato, o batismo. Os textos são por demais insistentes para se duvidar disso: mesmo que o missionário não quisesse identificar o batismo como porta para a sociedade portuguesa, era assim que os índios o percebiam. Toda vez, com efeito, que a sujeição baixava sobre eles, pediam imediatamente padres que os doutrinassem. O batismo chegou, realmente, aos índios com um significado colonialista de sujeição branda. Era o diploma de adaptação.

O segundo aspecto a destacar é o próprio rito: confere-se ao batizado um nome. "Ora, o fato de nominar as pessoas é dado por uma imposição da ideologia religiosa cristã: ao "passar" para o cristianismo, as pessoas devem ser semelhantes aos cristãos, mas não de uma semelhança qualquer (de todo o gênero humano), e sim al go que especifique sua condição de membro de uma comunidade ungida pelo Verbo. Se, como vimos, a língua é sagrada, como nomear irmãos por nomes exteriores, estranhos ao Código do Verbo?" (91) O novo nome como que opera, segundo este Autor, uma dissolução do indiví duo batizado, no seio da cristandade. Só isto já bastaria para tra duzir todo o significado do rito. No entanto observamos, ainda, que o novo nome é um nome português. O índio recém-batizado deixa seu nome antigo, deixa de pertencer ao grupo inominável em língua cris tã, e recebe um nome e um modelo: é Martim Afonso de Sousa, é Pero Lopes (de Sousa), é Fernão Correia, Garcia de Sá, Bastião de Ponte Vasco Fernandes, Henrique Luís, Sebastião de Lemos, e, ainda, Iná cio de Azevedo, Luís da Grã, Benedito, Francisco, Filipe, Gonçalo, e tantos outros. Os "modelos" são os grandes: os que, dentre os por tugueses, se impuseram primeiramente pela força das armas e, de pois, pela força das palavras. Eles não têm apenas uma função pa tronímica mas patronal: recebendo os afilhados na família (isto a conteceu com os primeiros nomeados e continuou sendo costume que Governador, Ouvidor, Provedor e outros oficiais apadrinhassem os novos cristãos) e garantindo-lhes um status na nova sociedade. Faz lembrar a "encomienda" espanhola, segundo a fórmula régia:

A vos Fulano se os encomiendan en el cacique

Fulano 50 ó 100 índios, con la persona del ca  
cique, para que os sirváis dellos en vuestras  
granjerías y minas, y enseñadles las cosas de  
nuestra sancta fe catholica. (92)

O jesuíta reagia assim:

E é muito para louvar a Nosso Senhor, e sinal  
de grande misericórdia sua, ver fazer a este  
gentio, sem ninguém o constranger, coisa tanto  
fora de seu uso e inclinação, como é (...) es  
tarem muitos juntos havendo de perder cada um  
seu nome e fama de principal (...). Mas, pela  
bondade Nosso Senhor, um e outro lhes é fácil  
perder pelo nome de cristãos. (93)

Mais do que as palavras rituais, a própria solenidade fa  
lava aos índios uma mensagem de regozijo por parte dos portugueses  
em receber os batizados. Estes portugueses, é de se notar, perten  
ciam à camada dominante: Bispo, Governador, grandes proprietários,  
funcionários régios. Era nesta qualidade que eles apadrinhavam os  
novos cristãos, e não como simples membros da comunidade cristã.  
Como tais, talvez se achassem incluídos entre aqueles de cujo con  
vívio os neófitos devessem se afastar, segundo a asserção de Nóbrega:  
ga:

Temos por certo que quanto mais apartados dos  
brancos, tanto mais crédito nos têm os índios.  
(94)

(A comunhão)

A comunhão foi usada como instrumento disciplinar dos mais eficientes. À época, não era costume comungar com frequência. Serafim Leite assinala: "A comunhão hebdomadária, naquele tempo, era coisa inaudita. Até os Irmãos só a tinham nos dias próprios chamados de comunhão." (95) Só em 1573 foram os índios admitidos à comunhão anual. E só se admitiam os melhores. A comunhão era dada como prêmio de uma vida irrepreensível: "Os que se admitiam eram os primeiros em todo o gênero de virtude." (96)

O batismo se afrouxara como instrumento de transformação e perseverança: a experiência mostrara que muitos, ou por falta de doutrinação suficiente ou por fraqueza, voltavam atrás. Era preciso um remédio para os que estavam em perigo. A comunhão solene foi introduzida. Razões espirituais não faltavam que justificassem a parcimônia das escolhas, o rigor dos critérios, a exigência relativa ao comportamento. Serafim Leite conclui, ele próprio: "A comunhão teve alguns efeitos salutareis além dos propriamente sacramentais: quanto à instrução religiosa, porque exigindo a doutrina, só para poderem comungar, a aprendiam com diligência; quanto à virtude em geral, porque os que se admitiam "eram os primeiros em todo o gênero de virtude"; e até quanto à civilização material, porque, vivendo os Índios em malocas promiscuamente, "os que comungam, para ter mais recolhimento e não ver os excessos que se fazem, pediam ao Provincial lhes desse licença para ter casas para si, e a alguns se concedeu"; (sic!) e, sobretudo, porque com o receio de lhes ser proibida a comunhão, mantinham-se, em geral, parcios na bebida,

coisa talvez a mais importante para se robustecer neles a vontade, emancipando-se de tão arraigados hábitos." (97) Tornou-se, destarte, a comunhão um prêmio para os que melhor se habituassem aos costumes portugueses.

(Devoções)

Em muitas devoções adaptaram-se os jesuítas aos costumes gentílicos; assim, as procissões, tão ao gosto dos índios na recepção ao pajé por exemplo, se converteram em instrumento pastoral de largo e constante uso. Em procissões entram os missionários pelas aldeias dos índios a pregar e doutrinar. Em procissão comemoram-se os batismos, os casamentos, as festas; fazem-se pedidos, desagravam-se as ofensas, congratula-se com as vitórias. "A festa era grande: havia músicas, salmos ou canções devotas: faziam-se galantarias, divisas; levavam-se grinaldas na cabeça, diademas de penas; havia foguetes, "tiros de espingarda e de câmara". Os principais pegavam às varas do pátio, vestidos à portuguesa, ou regiam a procissão. Juntavam-se na Aldeia, onde se realizava a procissão, os cristãos das Aldeias vizinhas, com a sua correspondente cruz alçada.

(...) No dia consagrado aos patronos das Aldeias, na fundação das Confrarias ou festa dos seus patronos, à chegada de relíquias ou inauguração de relicários, em batismos ou comunhões solenes, nas missas novas, ereção ou visitas de aldeias, havia sempre procissão festiva. (...) Repique dos sinos, fogo de artifício, cavalhadas, teatros, atos públicos dos estudantes, frondagens e flores, sermão

confissões, missa cantada. (...) As procissões tinham, como se vê, muito de espetaculoso, como nas romarias portuguesas. (98)

As devoções eram inúmeras: nenhuma tinha base na tradição indígena salvo a de S. Tomé, adaptada que fora ao que se conta va de Zumé. O catecismo de Antônio de Araújo relata a vida de trin ta e nove santos. A toponímia brasileira assinala inúmeros santos como patronos das vilas e aldeias que já a essa época surgiram: As sunção, Bom Jesus, Conceição, Espírito Santo, Santa Cruz, Santo An dré, Santo Antônio, São João, São Miguel, São Paulo, São Pedro, São Sebastião, São Tiago, Monte Calvário, São Francisco, São Lou renço. A Virgem era cultuada sob muitos títulos: das Candeias, Vi sitação, Anunciação, Assunção, Apresentação, Purificação, da Vitó ria, do Rosário. Muitas devoções eram fervorosamente celebradas, co mo a das 11.000 Virgens, São Maurício, São João Batista, Santos An jos, Santas Almas, Reis Magos. Muitos objetos: relíquias, medalhas agnus-dei, cruzes, fitas. Os índios deviam se sentir perdidos em meio a um mundo tão novo e tão grande. Tudo soava como história ma ravilhosa, que só a realidade crua da proximidade portuguesa corpo rificava. Os santos favoreciam as batalhas dos portugueses: São Se bastião participa da luta contra os franceses; Brás Lourenço leva São Tiago para luta igual. Anchieta, em seus teatros, faz os san tos se interessarem pelos êxitos portugueses. Ursula, por exemplo, fala a seus colegas Maurício e Vital:

Se os nossos portugueses  
nos quiserem sempre honrar,  
sentirão poucos reveses.  
De ingleses e franceses  
seguros podem estar. (99)

Nas lutas contra os inimigos, como esta dos franceses (1560), organizaram-se na Bahia procissões propiciatórias semanais com ladainhas e disciplinas. O mesmo se fez em Piratininga, durante a ida contra os tamoios e o assédio da vila (1561-1562).

O sistema das devoções cristãs era complexo demais para a simplicidade do universo indígena, onde não havia deuses nem ídolos por quem morrer. De um lado podemos pôr o Deus trino, a Virgem e os Santos, os Anjos; de outro lado o homem que se socorre dos sacramentos, dos ritos, das preces, das práticas. O mundo de lá, onde está a salvação, parece inacessível, tal a grandeza de Deus e de sua corte celeste. O homem, porém, pode alcançá-lo se cumprir os mandamentos, praticar boas obras, e usar dos recursos de que dispõe já aqui. Isto ensina o jesuíta ao índio. O índio vê não apenas o jesuíta mas até os valerosos santos descerem aos campos de batalha em favor dos portugueses. As devoções, tomadas singularmente ou tomadas como um conjunto, impõem a supremacia portuguesa. O sistema global repete a divisão da ordem social, distinta em dois estamentos estanques; só pela misericórdia e por graça é que o estrato inferior consegue sobreviver. Ensina-se, subrepticamente, a validade da ordem estabelecida e condena-se toda veleidade de alteração nela. Assim tomadas, as devoções representaram efetivamente um esforço de imposição e dominação cultural por parte da sociedade portuguesa. O próprio estilo de religiosidade inculcado aos índios revela o arquétipo colonial em funcionamento.



### 3.1.4. A instrumentalização dos meninos pregadores.

Um dos recursos que os jesuítas empregaram na catequese dos índios foi a pregação dos meninos. Inicialmente tratou-se de meninos órfãos enviados de Portugal. Não tardou, porém, a se ajuntarem a eles meninos índios - que era o que queriam os padres - atraídos pela novidade portuguesa. Dom João III já previra este método e o consignara no Regimento de Tomé de Sousa:

E aos meninos porque neles imprimira melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem, como se façam cristãos, e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios. (...) E os menicos estarão na povoação dos portugueses e em seu ensino folgaria de se ter a maneira que vos disse. (100)

E assim se procedeu. Relatando a Santo Inácio o trabalho dos meninos, escreve o Pe. Pero Doménech:

Destes meninos enviou El-Rei o ano passado sete ao Brasil para atrair os filhos daqueles gentios. Tenho carta deles do grandíssimo fruto que lá fazem; de maneira que, quando um destes nossos meninos sai fora, se ajuntam mais de duzentos meninos dos gentios, e o abraçam e riem com ele fazendo-lhe muita festa, e vão à casa dos meninos para aprender a doutrina, e depois vão a suas casas para mostrar e ensinar a seus pais e irmãos. (101)

Em carta de agosto de 1552, os próprios meninos contam sobre sua atividade apostólica: os meninos portugueses, dirigidos pelos padres, contactavam os meninos índios; ensinavam-lhes a doutrina, os

usos e costumes e convidavam-nos a se ajuntarem a eles. Os jesuítas os recolhiam em suas casas, onde quer que estivessem, e comple  
tavam sua educação. Através dos meninos-órfãos cativavam-se os me  
ninos índios e através dos meninos índios chegava-se até os adul  
tos. Mas não era fácil o trabalho. Com o passar dos anos os missio  
nários chegaram à conclusão de que

se tivessem com que e muita renda, ajuntaria--  
 mos todos os jovens e os doutrinaríamos na fé,  
 e os velhos iriam se gastando em seus maus cos  
tumes e os jovens ficariam na posse da terra ,  
 e se faria uma nova cristandade. (102)

O trabalho com a juventude era mais gratificante. As escolas esta  
vam cheias. As crianças sentiam vontade de vir, segundo depoimento  
 dos jesuítas (103). Sua educação era rigorosa: era preciso reali  
zar a nova cristandade e, por isto, evitar a convivência diuturna  
 entre pais e filhos.

Temos também em casa conosco alguns filhos dos  
 gentios, que atraímos a nós de diversas partes  
 Estes apartam-se tanto dos costumes dos pais,  
 que, passando aqui perto de nós o pai dum, e  
 visitando o filho, este muito longe esteve de  
 lhe mostrar qualquer amor filial e terno, de  
 maneira que só por pouco tempo, contra vonta  
de, e obrigado por nós, é que falou com o pai;  
 e outro, estando já há muito separado dos pais  
 indo de caminho uma vez com os nossos Irmãos  
 pela Aldeia que a mãe habitava, e dando-lhe es  
tes licença de a ir visitar se quisesse, pas  
sou sem saudar a mãe; deste modo põem muito a  
cima do amor dos pais o amor que nos têm. Lou  
vor e glória a Deus. (104)

O que ofereciam os jesuítas aos meninos, de modo que rejeitavam su

a própria origem e aderiam à gente portuguesa? Não se trata, evidentemente, de um fato isolado do contexto mas a ele se prende e por ele se explica. Todas as nações indígenas estavam conhecendo a presença portuguesa e reconhecendo sua dominação. Mesmo recusando sua participação, os índios percebiam sua impotência final frente ao invasor. Os jesuítas se apresentavam como aquela porção portuguesa que propunha métodos brandos e amistosos de adaptação. A Dominação não se fazia violenta e desta forma podia atrair. Os pais davam seus filhos como forma de participação da sociedade que se instalava e os filhos, educados à portuguesa, rejeitavam os pais, por não participarem, eles também, dos costumes novos. A catequese dos meninos tinha como primeiro fruto a desagregação familiar. A quem se propusera a transformação dos índios em cidadãos portugueses (105), melhor meio não havia que a destruição "in radice" dos impedimentos. A raiz era a organização familiar e tribal. A instrumentalização dos meninos-pregadores contribuiu, assim, para a imposição da cultura portuguesa.

Concluindo.

A praxis catequética, que viemos analisando, traz uma só lição: sua vinculação com todo o contexto sócio-cultural imperante. A integração dos jesuítas ao estamento dominante fez com que agissem pastoralmente segundo as concepções e interesses deste estamento. O universo das ações humanas reflete suas crenças básicas. O jesuíta e, mais além dele, toda a Igreja quinhentista estava alia

da aos "donos do poder", através da concepção do "orbis christia--nus". Não havia possibilidade de uma distinção real entre as tarefas específicas de cada grupo e os princípios fundamentais dessa concepção. Perseguindo a realização destes princípios, cada grupo acreditava estar cumprindo retamene com suas mais sérias obrigações. Os jesuítas agiam, assim, na pastoral procurando a realiza--ção do Reino de Deus. O maior problema consistiu em que os índios - por viverem outra cultura - não tinham condições de não perceber a total identificação dos objetivos dos padres e colonos, não mais em função do "orbis christianus" mas exclusivamente em função dos interesses mercantis dominantes. Cada passo, que os jesuítas perfazem de encontro ao índio, traduz a necessidade de ele servir docilmente à gente portuguesa. Desta forma sua ação se tornou subsidiária embora necessária. Poder-se-ia perguntar se, com isto, não desvirtuaram os jesuítas a praxis pastoral. Esta questão foge à nossa pesquisa. É, no entanto, sumamente importante chegar à conclusão que, de fato, tratando-se do Brasil quinhentista, a pastoral a cargo dos jesuítas serviu diretamente aos interesses do estamento mercantil português.

### 3.2. O conteúdo da catequese.

O conteúdo da catequese feita aos índios era a doutrina cristã: seus dogmas, seus princípios morais, sua espiritualidade.

E o que principalmente pretendemos é que saibam o que toca aos artigos da fé, a saber, o conhecimento da SSma. Trindade e os mistérios da vida de Cristo que a Igreja celebra, e que saibam, quando lhes for perguntado, dar conta destas coisas, o qual temos em mais que saber as orações de memória. (106)

Não nos cabe, neste capítulo, estudar o conteúdo da doutrina cristã a não ser enquanto um conteúdo veiculado aos índios. Apenas deste ponto de vista, e não como sistema doutrinário, focalizaremos o conteúdo catequético. O conteúdo é tomado, pois, no próprio ato de comunicação, enquanto conteúdo voltado para o interlocutor. A catequese, com efeito, só se realiza na medida em que alguém ouve: o ouvinte é a exata medida da sua realização; o que não o alcança, o que o ultrapassa em sua capacidade de percepção, nega a própria razão de ser da catequese. Assim, se esta se executa através de um código linguístico inacessível, a mensagem recebida acaba se identificando com o mágico, com o misterioso, negando seu próprio conteúdo expresso.

Têm mui poucos vocábulos para lhes poder bem declarar a nossa fé, mas contudo damos-lha a entender o melhor que podemos e algumas coisas lhes declaramos por rodeios. Estão muito apegados com as coisas sensuais. Muitas vezes me perguntam se Deus tem cabeça, e corpo, e mulher, e se come, e de que se veste, e outras coisas semelhantes. (107)

A "tradução" da mensagem religiosa é que possibilitará, em tese, a conversão e a verdadeira fé. Seria necessário, aqui, um estudo das fórmulas apresentadas aos índios, para captar até que ponto os "rodeios" permitiram aos índios o conhecimento da mensagem. Não existe um estudo crítico do catecismo do Pe. Antônio de Araújo, nem mesmo tradução. Não pudemos, pois, avaliar diretamente a transposição que se fez de um universo cultural para outro. O catecismo, por exemplo, conserva em português expressões como Santíssima Trindade, Espírito Santo, Santa Igreja Católica, Santos, Virgem Maria, Missa, Purgatório. Houve um ponto de estrangulamento. Talvez possamos detectá-lo indiretamente através dos documentos deixados. E este estudo, de qualquer maneira, estará na base de toda análise das fórmulas catequéticas.

Nóbrega escreve, já depois de bastante experiência:

Como não sabem que coisa é crer nem adorar não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada. (108)

### 3.2.1. A racionalização.

A pregação cristã exige uma resposta: creio. Exige a fé. "Que coisa é a fé?", pergunta o catecismo do Pe. Marcos Jorge (109). "É um dom de Deus na alma, com o qual cremos firme e catolicamente tudo o que Deus nos tem revelado, segundo a Santa Madre Igreja no-lo ensina." (110) O catecismo não diz o que é crer, respondendo redundantemente a pergunta. Temos que interpretá-lo segundo as versões da época. "Crer não é outra coisa senão um fortíssimo apego e

firmissimo sentimento que nosso entendimento alumado por Deus dá às cousas por ele reveladas." (111) O ato de fé se torna acessível a todo mundo desde que Deus alumie o entendimento. Do ponto de vista teológico não se oferece problema a que o índio creia. A experiência de Nóbrega, no entanto, - e tratava-se de uma experiência comum aos jesuítas da missão - dizia que o índio "não sabe que coisa é crer" (112).

A fé cristã talvez possa se tornar comunicável dentro de qualquer cultura - não nos cabe abordar esta questão - o fato é que a fé cristã, tal qual era concebida no século XVI, não se adaptava de forma alguma à cultura indígena. A fé se revestira de uma forma racionalizada; o crer se tornara um ato intelectual. Por isto Antônio Pires pôde escrever:

Aviso-vos aos que para cá (desejais vir, que não são necessárias cá)vossas letras, porque não há (cá questões que disputar nem dúvidas sobre) a Fé. (113)

A fé se revestira de uma forma racionalizada. A razão, tomada não como faculdade de entendimento mas como organização do universo, é um (1) modo de captar a realidade, próprio da cultura ocidental. Trata-se com efeito de 1 modo, de 1 compreensão do universo, de 1 leitura. Os índios tinham um outro modo, uma outra compreensão, uma outra leitura. A fé cristã se comprometera com a razão e a razão com a fé: não havia uma forma correta de se pensar através da razão; não havia uma verdade sobre que pensar através da fé. A catequese quinhentista era uma iniciação à fé cristã tal

qual esta era conhecida e professada.

A razão, distanciando sujeito de objeto, estabelecera um mundo à parte, estruturado por conceitos, um mundo sem vicissitudes, permanente, verdadeiro. Este caráter de imobilidade conferido à verdade gerou a pedagogia da doutrinação: o mundo já estava pronto; tratava-se, agora, simplesmente de declará-lo aos que chegavam. Neste sentido, é importante observar as expressões usadas: "Declaro-lhes", "pregar a doutrina", "instruir". Os catecismos da época se chamavam, com efeito, Doutrina: a catequese tinha por fim instruir e doutrinar, pois as verdades, objeto de uma doutrinação, já estavam prontas. Estes conceitos que compunham o sistema racional de nossa cultura eram inacessíveis ao índio. A fé ficou condicionada à capacidade de abstrair. Ora, isto faltava a ele. Nóbrega, depois de onze anos de trabalho, o testemunha:

Porque conforme estes são brutais, se não vão doutrinados, quando pequenos, dos grandes nunca o homem se satisfaz da sua fé, nem da sua contrição, para os batizar, ainda à hora da morte nem têm capacidade para entender o que se lhes prega, tanto que algum de nós, por sua brutalidade, foi de opinião não se dever batizar nenhum deles (114).

Exigia-se do índio uma demonstração de fé a que ele não podia sentir. "E não poderiam a mais ser levados e compelidos do que à assistência do culto e à repetição mecânica dos atos e gestos do ritual, submetendo-se, mais pela compressão do que pela crença, aos batizados e casamentos e mais atos religiosos." (115) O saber original da fé, que compreende o con-viver com Deus, ficou reduzido a



decorar. A profissão de fé, a um som. Os missionários, contudo, esperavam que, com o correr do tempo, a prática firmasse neles a convicção e, enquanto isto, era lícito exigir deles o comportamento correspondente. Desta forma a catequese contribuía, mais uma vez, para o aportuguesamento dos índios. O simples fato de ela se realizar, exigindo uma fixação no mundo conceitual da fé, instrumentava os índios para a assimilação da cultura portuguesa, através da forma de pensar e de falar.

### 3.2.2. Pregação cristã versus pregação dos pajés.

A catequese dos padres não foi aceita tranquilamente. As dificuldades não eram apenas linguísticas: como vimos, tratava--se de um embate de culturas. Os índios não assistiram passivos à dominação da terra: eles se defendiam em todos os sentidos e, quando não o podiam, fugiam. (116) Os movimentos messiânicos (117), "tanto na forma de rejeição pura da nova religião, quanto na forma de sincretismos", atestam a oposição que eles fizeram à nova pregação. O pajé representava tudo o que os índios criam e, nesta função, sustentavam a cultura. Contra eles, sobretudo, agem os jesuítas. -Que pregavam os pajés?

Esta gentildade a nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus. (...) Somente entre eles se fazem umas cerimônias da maneira seguinte.

De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de longes terras, fingindo trazer santidade. E ao tempo de sua vinda lhes mandam alimpar os caminhos e vão-nos receber com danças e festas, se

gundo o seu costume, e antes que cheguem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos, e umas a outras, e pedindo perdão delas.

Em chegando o feiticeiro com muitas festas ao lugar, entra numa casa escura, e põe uma cabaça, que traz, em figura humana, em parte mais conveniente para os seus enganos, e, mudando a sua voz como de menino, e, junto da cabaça lhes diz - que não curem de trabalhar,

- não vão à roça, que o mantimento por si crescerá e que nunca faltará que comer,

- e que por si virá à casa;

- e que as agulhadas irão acabar;

- e as frechas irão ao mato por caça para o seu senhor;

- e que hão de matar muitos dos seus contrários e cativarão muitos para os seus comeres;

- E promete-lhes larga vida,

- e que as velhas se hão de tornar moças:

- e que as filhas que as dêem a quem quiserem,

- e outras coisas semelhantes lhes diz e promete com que os engana. De maneira que crêem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas as quais crêem.

E acabando de falar o feiticeiro, começama tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem endemoninhadas, como de certo o são, deitando-se em terra e escumando pelas bocas; e nisto lhes persuade o feiticeiro, que não lhes entra a santidade, e a quem isto não faz, têm-lho a mal.

E depois lhe oferecem muitas cousas. (118)

Os pajés pregavam as tradições, confirmando sua organização social presente, ainda que sob os véus de uma realização completa. O discurso messiânico, com efeito, diz respeito ao agora, em sua perfeição. O missionário ouve esse discurso e o contesta: trata-se de um "engano", de enganação; o verdadeiro saber é ele, missionário, quem possui: é o saber cristão, que interpreta fielmente a organização do

mundo por Deus. O saber do pajé reflete a desordem e encobre a verdade: executa na terra a função do diabo. Por isto os missionários o combatem, restaurando a ordem. É a salvação que se impõe, agora sob outro ângulo: a destruição do saber que confronta o Saber e a destruição daquela organização social vigente que confronta a ordem cristã portuguesa. Nóbrega expõe este ponto de vista:

Trabalhei por me ver com um feiticeiro, o maior desta terra, o qual todos mandam chamar para curar as suas enfermidades. Perguntei---lhe in qua potestate haec faciebat, se tinha comunicação com Deus, que fez o Céu e a terra e reinava nos Céus, ou com o demônio, que estava nos infernos? Respondeu-me com pouca vergonha que ele era Deus e que havia nascido Deus e apresentou-me ali um a quem dizia ter dado saúde e que o Deus dos Céus era seu amigo, e lhe aparecia em nuvens e trovões, e em relâmpagos, e em outras coisas muitas.

Trabalhei, vendo tão grande blasfêmia, por a juntar toda a Aldeia com altas vozes aos quais desenganei e contradisse o que ele dizia, por muito espaço de tempo, com um bom língua, que ali tinha, o qual falava o que eu lhe dizia em alta voz com sinais de grandes sentimentos que eu mostrava.

Viu-se ele confuso. E fiz que se desdissesse do que tinha dito e emendasse a sua vida e que eu rogaria a Deus que lhe perdoasse. Entre esta gente, que presente estava, vi alguns mancebos e mulheres à maneira de pasmados do que lhes eu contava das grandezas de Deus. Depois me pediu este que o batizasse que queria ser cristão. E agora é um dos catecúmenos. (119)

"Na verdade o que é preciso fazer é "desmascarar" o pajé; decifrar o seu código maligno e exhibi-lo como mentiroso e falacioso para os indígenas. Desmascarado, mostraria seu rosto verdadeiro: o deo Demônio, que impingiu aos "índios", como "saber", uma coisa que ele não pode transmitir porque para tanto não tem poderes." (120) Es

te ato de desmascarar, de desenganar, corresponde ao ato de pôr na verdade . É isto que Nóbrega executa. O jesuíta se torna o pajé da nova ordem. E anuncia: "Deus vos envia a verdadeira santidade, que é a cruz! Deus tem vida para os que nele crerem!" (121) E nomeavam as coisas que Deus dava: sol, chuva, dia, noite e muitas outras. E curavam os doentes, prometiam vitória nas guerras (portuguesas), infundiam esperança, garantiam a felicidade. Aos que lhes aderissem Deus daria não só o céu como também a terra:

Estes dias passados, quando lhes começaram a pregar a fé, davam-lhe certeza que se acredi-tassem em Deus que não somente lhes daria Nosso Senhor as grandes coisas celestiais que para os seus tinha, mas que neste mundo em suas terras e lugares lhes daria muitas coisas que estavam escondidas que els traziam debaixo dos pés, as quais Deus não queria que eles conhecessem, porque não conheciam ao Criador delas, e que também não as mostrava aos cristãos, porque ofendiam o Criador, mas que se eles cresem em Deus que Deus lhas daria. Ora, sucede que depois de começarem a ser cristãos, deu Nosso Senhor mina de ferro na sua terra e eles mesmos assim o pregam uns aos outros. (122)

Começaram pregar à moda dos pajés. À moda dos pajés começaram a fazer suas entradas nas Aldeias, sendo festivamente re-cebidos pelos índios (123). 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 estratégi-cos, no entanto, estava impondo a nova ordem e assumindo as funções de direção. A cada passo dos seus documentos encontramos a intervenção militar assistindo à pregação contra os pajés. A adapta

ção da linguagem foi violenta. A substituição dos funcionários, pa  
jé por jesuíta, equivalia a declaração de guerra total à ordem en  
contrada. O recurso catequético, de que lançou mão o jesuíta, humi  
lhava, pela impotência de reação, a cultura indígena, fazendo-a se  
render. Os benefícios desta pregação recaíram não sobre a comunida  
de cristã que se pretendia fundar, mas sobre o estamento mercantil  
que buscava subjugar, conformar e, não, fazer crer.

### 3.3. A forma da catequização.

Já se mostrou acima (3.1.) a teoria que justificou a união entre colonização e evangelização, entre colonização e conversão. Agora cabe demonstrá-la através dos fatos, não mais sob a ótica do português colonizador mas sob a ótica do índio colonizado. Disto, contudo, - e aí está o problema - não temos documentos. O índio não fez como o jesuíta! Os fatos nos chegaram, pois, às mãos filtrados pela interpretação dominante. Se ela falsifica, M.Bloch sugere que se pergunte quem falsificou, com que interesse, que sociedade estava por trás para permitir tal falsificação (124). Uma leitura envesada dos textos jesuíticos poderá nos permitir, ainda, uma aproximação da realidade tal qual era sentida pelo índio.

A catequização se fez sempre acompanhar da colonização não apenas como urgência da transformação dos costumes mas como força militar em ação (125).

E lá (em Ilhéus) deu-se tão boa mão que em menos de dois meses que lá esteve (o Governador) deixou os Índios sujeitos e tributários e restituirão mal tudo que tinham feito assim aquele presente como todo o passado, e obrigados a refazerem os engenhos, e não comerem carne humana, e receberem a doutrina quando houvesse padres para lha dar. De maneira que já agora a geração dos Tupiniquins, que é muito grande, poderá também entrar no Reino dos Céus. (126)

O índio não tinha capacidade de distinguir entre atos, religiosos, dos missionários e atos, coloniais, dos capitães e colonos. Por mais que os missionários lhe dissessem: "Se teus lábios confessam

que Jesus é o Senhor e se teu coração crê que Deus o ressuscitou dos mortos, tu estarás salvo" (127), a mensagem captada era a da sujeição. Quando a força impunha a sujeição, a primeira reação dos índios era, com efeito, pedirem padres que os doutrinassem:

Continuou (o Governador) a castigar os delinquentes com muita prudência e temperança, de maneira que edificasse e não destruisse, e foi causa de todos se sujeitarem à lei e jugo que lhes quiseram dar, e assim de mui longe se mandam oferecer que lhes mandem Padres que os doutrinem, que querem amizade com os cristãos e trocar seus costumes pelos nossos. (128)

Desta forma assimilaram eles que o Governador autorizava o ensinamento dos jesuítas (129) e o que um queria o outro executava. Encontramos, então, impressões jesuíticas vasadas nestes termos: "Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós" (130) "e os índios estão metendo-se no jugo de boa vontade" (131); e "parece que de cada vez o farão (se ajuntar numa aldeia) de melhor vontade, por verem por obra que no espiritual e temporal têm em nós pais piedosos" (132). O índio se domesticava e começava a agir como cristãos: deixa de comer carne humana, casa-se cristãmente, não faz guerra aos seus contrários, se veste, se fixa numa aldeia, deixa suas bebedeiras e desonestidades, rechaça seus pajés; é cristão mais exemplar que o próprio português e, desta forma, "o paraíso se enche de almas brasílicas nestes nossos dias, glória ao Senhor" (133).

Na verdade, porém, a reação se fazia e os pajés a lideravam. Agiam como podiam: exercendo uma força moral muito grande

(134), pregavam que o batismo matava e que os padres traziam a morte (135); anunciavam o advento de uma era feliz (136); impediam e dificultavam a conversão de sua gente (137); desonravam e vituperavam os convertidos (138); pregavam contra os jesuítas dizendo que eles queriam converter os índios para fazê-los seus escravos (139)

A maior parte destes (...) fez outras moradas não longe daqui, onde agora vivem, porque ultra de eles não se moverem nada às coisas divinas, persuadiu-lhes agora uma diabólica imaginação, que esta Igreja é feita para sua destruição em a qual os possamos encerrar; e aí, ajudando-nos dos Portugueses, matar aos que não são batizados e aos já batizados fazer nossos escravos. Isto mesmo lhes dizem outros Índios, scl. que os ensinamos para que a eles, filhos e mulheres, façamos cativos; e são eles de tal natureza e condição que mais crêem a qualquer mentira dos seus, que a quanto lhes pregamos; e se lhes diz isto algum dos seus feiticeiros, a que chamam pajés, nenhuma coisa têm por mais verdadeira, ainda que destes nenhum ouse vir aqui senão ocultamente, porque os repreendemos mui gravemente. (140)

Este texto é incisivo: demonstra bem a consciência que, à sua moda, tinham os pajés e os outros índios. Mostra o estado de perseguição, sentida e infligida, em que viviam ("nenhum ousa vir aqui senão ocultamente", "nós os repreendemos mui gravemente"), a conexão que faziam entre evangelização e colonização ("esta Igreja é feita para sua destruição ... ajudando-nos dos Portugueses"), a reação dos índios ("persuadiu-lhes diabólica imaginação", "isto mesmo lhes dizem outros índios"), e, ainda a liderança dos pajés ("se lhes diz isto algum dos seus feiticeiros, a que chamam pajés, nenhuma coisa têm por mais verdadeira"). Pela boca dos próprios jesuítas chega até nós a consciente desolação dos índios diante da ame



drontadora mole da colonização.

De fato, ainda que colhendo alguns frutos de sua ação, os jesuítas se queixam das dificuldades da conversão do gentio, de que a ação dos pajés, se não era a causa, era com toda a certeza expressão e estímulo. (141) Assim, dizem que os índios não têm capacidade para a fé (142); que estão mais próximos dos brutos animais que dos homens (143); que são inconstantes (144); que não estão maduros (145); que voltam atrás tão logo se afrouxe a sujeição - o que era verdade (146). E finalmente se fixam na posição de que só com sujeição e aldeamento é possível fazer alguma coisa (147).

Observamos, por outro lado, que a catequese não exigia uma transformação total dos costumes mas apenas daqueles que não se conformavam com os parâmetros portugueses. Assim, por exemplo, a guerra intertribal foi esconjurada, mas não foi suspenso o costume de guerrear: doravante a guerra só seria permitida se em benefício da causa portuguesa. As semelhanças eram motivo de elogio e chegou-se a dizer de alguns índios que tinham muitas coisas "amigas da lei natural" (148); as dissemelhanças eram taxadas de erros, vícios, monstruosidades. Não se percebeu que esta classificação era estranha à cultura indígena; que o equilíbrio e a integração dessa cultura se mantinha independentemente desta classificação. Semelhança e dissemelhança eram, efetivamente, medidas portuguesas, pelas quais os portugueses olhavam as demais culturas como se a sua - a cristã - fosse a universal, por direito e necessidade; e que por conseguinte nas dissemelhanças os índios estavam apenas se desviando do certo para o errado. Urgindo a transformação dos costumes dissemelhantes, a catequese se revelava perfeitamente como ins

trumento da colonização. Sua mensagem aparecia, pois, como uma mensagem imperialista de subjugação sócio-cultural e como tal foi captada pelo índio.

### 3.3.1. A aldeia.

Esta forma, que a catequização tomou, matriz de tudo quanto se imprimiu na mente indígena, se materializou na instituição da aldeia. "Sem ela", diz Serafim Leite, "a catequese seria uma quimera; os Índios nem se purificariam de superstições, nem deixariam de guerrear e comer uns aos outros. Era preciso modificar o seu sistema social e econômico" (149). "Pero Rodrigues", provincial que foi na última década do século XVI, "feita a experiência de meio século, sintetiza o fruto das Aldeias, nestas quatro vantagens: proveito para os Índios que se civilizam e salvam; proveito temporal dos Portugueses, nas guerras contra os estrangeiros, que mais tem as frechas dos Índios que os arcabuzes dos brancos; proveito contra os negros, de cuja multidão é para temer não ponham alguma hora em aperto algumas Capitánias; proveito dos moradores, a quem servem por soldada conforme o regulamento de El-Rei." (150)

A catequese através de missões volantes tinha muitos inconvenientes: havia muitas tribos, muito nomadismo, muito poucos padres; estes corriam mil perigos de toda sorte, inclusive de perseverança no espírito religioso; o batismo se tornava ineficaz; os portugueses interferiam facilmente na vida dos índios. O fruto era pouco e urgia racionalizar as atividades de modo que o saldo fosse

positivo. A eficiência se diz resultado dos métodos empregados. O jesuíta resolve, então, inverter o processo: em vez de abrir-se sem limites em direção às aldeias indígenas, ele as reduz a uma aldeia cristã. Fica em casa, portas abertas, pisando terreno conhecido. Esta atitude só é compreensível e executável se a força militar estiver perto, compelindo à entrada. Por isto os aldeamentos só prosperaram à época de Mem de Sá. A ação catequética urgia, da parte dos índios, uma mudança de cultura. Os missionários viam na aldeia o ambiente melhor para a consecução deste objetivo: a aldeia congregava os índios, prontos para atender ao chamado da campanha e à pregação da doutrina, ao sinal para o trabalho e ao toque de recolher: tudo permanecia sob controle. Garantia a sistematização da produção dos meios de subsistência, segundo as necessidades da colônia, bem como servia de reserva aquartelada para a defesa e o ataque. Impedia, por outro lado, as fraquezas da inconstância, os ataques de traição, o nomadismo estéril, a influência dos pajés. Carantia a paz! A verdade é que os índios não estavam acostumados ao sistema português, tão distoante de sua cultura: viviam em pequenas comunidades, tendo talvez na guerra o principal suporte de seu modo de vida; prezavam a liberdade como norma de relações a ponto de não ter propriamente chefes senão nas guerras, emergindo então como principal aquele que demonstrasse mais bravura; mudavam-se constantemente e nestas mudanças muitas vezes se repartiam; viviam comunitariamente a propriedade dos bens; sua maior honra era pelejar contra seus contrários e, derrotando-os, levar em cerimonial à morte, comendo de sua carne. A tudo isto a forma da catequização veio fundir, através da aldeia, criando um outro índio que, agora,

"nada mais tinha de índio", na expressão de Anchieta (151) e que tão pouco tinha de portugueses. O processo de desintegração sócio-cultural encontrou na aldeia o elemento catalizador por excelência, experimentando o índio na própria carne a identificação da mensagem religiosa com sua sujeição e o despojamento de sua cultura.

E é muito para louvar a Nosso Senhor e sinal de grande misericórdia sua, ver fazer a este gentio, sem ninguém o constranger, cousa tanto fora de seu uso e inclinação, como é ajuntarem se de diversas partes, tendo em pouco o seu trabalho de fazer casas e roças de novo, afora o haver de deixar as mancebas e o beber supérfluo; e, além disso, estarem muitos juntos havendo de perder cada um seu nome e fama de principal e ficarem muitos debaixo de um só, o que eles não sentem pouco, e além disso perdem a fama de quigrẽ ibás que quer dizer valentes e ditosos em guerras, e de comedores de escravos grande felicidade entre eles. Mas, pela bondade de de Nosso Senhor, um e outro lhes é fácil perder pelo nome de cristãos e gente que tem igrejas em suas terras e tem por desditosos aos que disto carecem. (152)

### 3.3.2. O governo.

A análise do regime das aldeias nos permitirá aquilatar a equivalência da evangelização e da colonização aos olhos dos índios. Abordaremos dois tópicos, a saber, o governo e a transformação dos costumes.

Mem de Sá instituiu o pelourinho, conferindo o cargo de meirinho a um índio, agora "principal", subordinando-o aos jesuítas. Não fez vila igual à dos portugueses, faltando câmara às suas

aldeias. O Padre Geral estranhou o fato de terem os jesuítas o governo das aldeias e retirou-lhes esta incumbência, chegando mesmo a proibir a residência nelas. O provincial obedeceu só quanto à primeira parte e, ainda assim, por um tempo. O problema, com efeito, não era de fácil solução, muito menos à distância. A instituição de capitães de aldeia portugueses mostrou, pela margem de abusos, que o governo jesuítico era ainda a melhor maneira de se resolver a questão. Foi por isto que El-Rei, em 1605, lhes entrega governo e administração. O comentário de Serafim Leite não devia estar distante da opinião comum entre os jesuítas quinhentistas: "esta igualdade na justiça (querida por Mem de Sá) era a incorporação jurídica dos Índios ao sistema legal dos colonizadores. A experiência, porém, demonstrou que eles, devido a seu atraso mental, não estavam ainda preparados para tal incorporação. (...) Os Índios, na infância da civilização, colocados num regime de tutela, semelhante à de filhos-famílias, se por um lado sentiam restringida a sua personalidade, beneficiavam por outra de certa imputabilidade na delinquência; e, portanto, diminuída a responsabilidade, abrandava-se o tratamento penal." (153). Desta forma foram eles admitidos na sociedade portuguesa, sob regime especial. Eles que

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm nalguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. (...) Não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e, finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer. (154)

A língua deste gentio toda pela costa é uma, ca

rece de três letras, scl. não se acha nela f, nem l nem r, coisa digna de espanto, porque as sim não têm fé, nem lei, nem rei, e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente. (155)

agora estão sujeitos a um único chefe, imposto, sob o mando dos padres. É-lhes dada uma lei, negadora toda ela de sua cultura: não podem comer carne humana, não podem guerrear sem licença, não podem ter mais que uma mulher, não podem andar nus ao menos depois de cristãos, não podem conservar seus feiticeiros, não podem mudar de domicílio; devem viver em justiça e receber a doutrina. Estes são os "benefícios da catequese e civilização": a expressão é de Serafim Leite (156). A disciplina férrea dos jesuítas doma agora seus bestiais e selvagens costumes (157) e os transforma em mansos súditos de Sua Majestade:

têm extraordinário amor, crédito e respeito aos padres, e nada fazem sem seu conselho e assim pedem licença para qualquer coisa por pequena que seja, como se fossem noviços. (158)

Têm meirinho que lhes distribui justiça. Ninguém sai da aldeia sem licença. (159)

"Os aldeamentos deram lugar a uma legislação especial, que regularizava os bens próprios dos Índios, a separação deles dos Portugueses e mamelucos, o comércio entre uns e outros, o regime de trabalho, a hierarquia administrativa, baseada na estrutura jurídica das instituições municipais portuguesas, unitárias e centralizadoras, notando-se, contudo, já alguma diferença proveniente das no

vas exigências, da realidade e condições territoriais, econômicas e sociais da terra." (160)

Que podiam pensar de tudo isto os índios? O governo não é uma entidade abstrata; é, aqui, a imposição sucessiva de um regime de vida que difere radicalmente de sua organização social própria, produzindo sua desagregação e decorrente desintegração cultural, à falta dos poucos elementos que integravam sua cultura. Aqui importa realçar o instituto governo, algo inteiramente novo para os índios, representando o poder subjugador e comandando a realização de seus postulados. Em segundo lugar, este governo não estava voltado para os interesses indígenas mas para os interesses da colonização, urgindo a adaptação deles aos objetivos desta empresa. Em terceiro lugar, o governo das aldeias era desempenhado direta ou indiretamente pelos padres, lugares-tenentes do Governador, o que não escapava à experiência dos indígenas. A catequização ficava, pois, comprometida por tanta união com a colonização, e a "auditio fidei", a recepção da mensagem, ficava conspurcada na fonte.

### 3.3.3. A transformação dos costumes.

Um segundo tópico do regime das aldeias é a exigência de transformação dos costumes. É bom lembrar que esta análise é feita do ponto de vista da funcionalidade da catequese com respeito ao processo da colonização. Interessa, pois, mostrar a transformação dos costumes como exigência da catequização. Este tipo de afirmação aparece, com efeito, em quase todas as páginas jesuíticas. Já

vimos seus postulados. Agora vemos sua atuação. Cito apenas um texto que, por sinal, não procede desta fonte, para testemunhar sua evidência à época a que nos referimos. O texto é do primeiro bispo do Brasil:

Eu lhe disse que não tinha vindo para cá fazer os cristãos gentios, senão a acostumar os gentios a ser cristãos, o que não acontecerá si radicatus non degollaren o velho homem cum actibus suis e se vestirem do novo, qui secundum Deum creatus est. (...)

Tenho provido que não se faça mais ( confissão por intérprete) e dado ordem com que todos se confessem, com mandar e pôr penas aos maridos portugueses para que ensinem as mestiças, suas mulheres, a falar português, porque enquanto não o falarem não deixam de ser gentios nos costumes. (161)

Os jesuítas gastavam mais tempo em corrigir os costumes do que em pregar a mensagem da salvação. De sua parte, os índios, para mostrar que queriam ser cristãos, prometiam antes de mais nada que queriam viver como eles lhes diziam (162). E isto lhes exigia uma renúncia dos hábitos culturais mais arraigados.

A primeira radical transformação pedida era o apartar-se dos que não queriam se converter. Dom João III já o determinara no Regimento de Tomé de Sousa. A segregação dos índios para junto dos portugueses não deu certo porém: o mau exemplo servia de contra---testemunho. Era preciso criar-lhes uma redoma, aonde mal chegassem as más influências. Foi a aldeia dos índios. A disciplina foi o estilo da nova educação: o horário se achava distribuído, da manhã à noite. Também as tarefas. Modifica-se o tipo de trabalho: antes, caça e pesca, talvez um pouco de lavoura, de acordo sempre com as



necessidades imediatas. Agora, a agricultura, de acordo com as necessidades da colônia. Baêta Neves observa que "a agricultura é uma forma de controle da natureza; pode-se prever, com relativa previsão, seus resultados. (...) A agricultura conhece ritmos fixos: as plantações (cada uma delas) têm "estações" específicas. Há momentos conhecidos para semear, podar, colher, queimar. Há terras mais adequadas a um ou outro elemento agrícola. Enfim, clima, solo, disposição de lavouras, divisão do trabalho, tudo isso representa ordem, divisão, previsão, constância, fixação. Tudo isto é civilização." (163) Os índios aprendem a domar a natureza e, assim, aprendem a domar a natureza própria. Aprendem a preparar o futuro. (164) As tarefas são dadas também aos homens, contra seus costumes antigos. A divisão de trabalho portuguesa passa a orientar a ocupação. Os índios "não conheciam, antes do descobrimento, nem o arado, nem a nora, nem os quadrúpedes de tiro para as lavranças. (...) Com os Portugueses exercitaram todas as indústrias agrícolas e em particular com os jesuítas chegaram a realizar empresas hidráulicas, de grande envergadura, represas, canais, etc. (...) Utilidade pública e civilizadora evidente." (165) Não eram evidentemente os índios que estavam interessados em tanta aprendizagem! Eles passaram a ajudar na construção das vilas: casas, ruas, estradas, paliçadas; a fazer o transporte por terra e por água. Gabriel Soares de Sousa elogia sua habilidade para os ofícios de carpinteiros, serradores, oleiros, carreiros, lenhadores, e para todos os ofícios de engenhos de açúcar bem como para criarem vacas. Também as mulheres aprendem logo qualquer ofício com as portuguesas. (166) A ordem, com efeito, era o trabalho: não se permitia a ociosidade.

O trabalho, além de muito necessário (para os portugueses), exercita a disciplina da vontade, e, trabalhando à soldada, rendia proventos. (Como isto não devia significar para o índio!) O fato é que em cinco anos, entre 1549 e 1553, produziram os índios por volta de 1.400 toneladas de farinha, das quais dois terços procediam do mesmo lugar. (167) Não se tratava de simples diletantismo.

Uma segunda transformação diz respeito à organização da família. Antônio Pires escreve:

Nisto só pode quem souber destes Índios conhecer o muito que Deus obra entre eles; porque, tendo eles por uma das maiores cousas ter muitas mulheres, - porque toda a sua honra é ter muitos filhos - se contentam já com uma; e nas aldeias onde residimos estão com uma só casados em lei de natureza, e correm-se já quando lhes perguntam quantas têm, de dizerem que têm mais de uma. (168)

Tanto os casamentos "in lege naturae" quanto os "in lege gratiae" são registrados em livro (169). Uns e outros estabelecem a família monogâmica cristã e destroem os costumes gentios. Os índios, só agora, adquirem "estabilidade e diferenciação familiar" (170). A imposição da monogamia, a título de pureza dos costumes, teve por efeito a desagregação social, "racionalizando" o parentesco, as relações sociais, o relacionamento sexual. (171) Impedidos de se comportarem "naturalmente", impelidos a se comportarem "estranhamen--te" (estrangeiramente), eles devem ter se sentido perdendo as raízes.

Estão tão sujeitos que não dão importância nem a pais nem a parentes. (172)

Também a guerra intertribal foi proscrita: "que não matassem os contrários senão quando fossem à guerra" (173). Desta forma atingiu-se também a antropofagia por eles praticada como "glória e honra que lhes deixaram seus avós": "Praeterea, que não comessem carne humana, vício tão torpe acerca de Deus e dos homens" (ib). Há aqui dois problemas catequéticos: - o que justificava a guerra dos portugueses, que não justificava a guerra dos índios? Segundo, os mesmos padres, que proibiam em nome de Deus a guerra intertribal, abençoava-a quando se tratava de iniciativa portuguesa (174). Nóbrega, mais de uma vez, fala de guerras de que participavam os índios, sob as bênçãos dos padres, bem como de ações de graças pelas vitórias. Aqui tipicamente, o jesuíta se reveste das funções do pajé, aos olhos dos convertidos: o que era um costume desqualificado adquire qualificação e pode ter lugar. A identidade dos ritos, a mágica da operação, talvez passassem desapercebidas mas sua justificativa, a força, era duramente experimentada.

Outro problema conexo diz respeito à antropofagia combatida e parece não ter sido até agora considerado: - como teriam os índios recebido a mensagem religiosa de um deus-comida se os mesmos pregadores desta doutrina combatiam a tradição do homem-comi--da? Se este era já vício tão torpe, quanto não seria o primeiro? Por outra, não estava Anchieta sublimando - é verdade que semelhantes termos eram comuns aos motetes medievais - os mesmos motivos que os índios aduziam para seus banquetes antropofágicos, e não

era assim que os índios assimilavam a doutrinação de Anchieta, ao escrever ou ao ouvirem:

Su carne y sangre real  
 les dejó de que comiesen,  
 para que siempre viviesen  
 con su pastor eternal,  
 y en él se convirtiesen. (175)

O que nos importa é a função que, junto aos índios, exerciam estas doutrinas. As atitudes dos padres produziam uma só lição: as coi sas são boas se procedem dos portugueses e são más se atestam sua origem indígena. As primeiras se afirmam dogmaticamente. As segun das se derrogam. Assim, a introjeção dos valores cristãos servia à causa da colonização.

Concluindo.

A catequização foi recebido pelos índios como mensagem colonial. Desde a primeira hora se identificou o trabalho dos pa dres com o trabalho do Governador e dos colonos. A conversão cris tã se fez conversão de costumes. As verdades da fé serviram de có digo, sublimando a crueza dos fatos. Apesar da ótica triunfalista em que foram redigidos os depoimentos de nossa primeira história da Igreja, podemos perceber a existência de duas forças qualitati vamente bem distintas que tinham entre si poucos pontos de contato. O escambo talvez tenha sido a única ponte respeitadora do dinamis mo próprio de cada cultura. A ampliação dos interesses mercantis

portugueses, no entanto, rompeu o compasso natural em que se trava vam os contatos e, pela força militar, impôs as novas formas de con tato: sujeição e aldeamento. Com isto, tiveram-se em vista tão so mente as metas colonizadoras, ainda que sobre elas pairasse o códi go de comunicação. Desta forma a catequização cumpriu um papel co lonial, não como que de fora, como uma força simplesmente aliada, mas, mais do que isto, como uma força realmente integrada a todo o processo.

CONCLUSÃO

No contexto português quinhentista de unidade originária entre a fé e o poder político - este se identificando também com a direção dos negócios econômicos - compreende-se que a pregação da religião tenha feito parte de todo um conjunto de recursos usados para a consecução dos grandes objetivos assinalados pelo estamento dominante para a sociedade. Não se deve, com efeito, analisar o processo colonial como um empreendimento do comércio ao qual se tenha associado a Igreja, um à busca do ouro, outro à busca das almas (176). O homem português, conscientemente uno pela instauração do Reino dos Céus neste tempo, não chegou ao uso da razão esclarecida e, por conseguinte, não soube dissociar o escatológico, do presente; o espiritual, do temporal; o religioso, do econômico; a fé, do império. Para ele não havia prioridade entre um e outro, tanto assim que os próprios missionários usavam de argumentos econômicos como meios para a salvação. Nós, que para nossa utilidade fazemos a história, separando conceitual e realmente um do outro, voltamos ao passado com a nossa bagagem, e tentamos assinalar--lhes as raízes. Neste sentido, des-cobrimos o economicismo e o coronelismo (177) de nossa religião tradicional; julgamos os atos e os métodos empregados no encontro intercultural; temos condição de indicar conflitos e acompanhar-lhes o desenvolvimento.

(A impotência do índio)

A catequese serviu de instrumento para a imposição dos usos e costumes portugueses. O destinatário desta ação foi o índio.

Ele, em todos os sentidos, sofreu a ação: teve voz passiva porque as forças adversas eram incomparavelmente maiores. Ele sabia que se lhe exigia mudança dos costumes e sabia também o quanto isto lhe atingia as tradições (178). Se cedeu, não foi porque quis: foi por impotência. É isto que significa o "desejo" que tinha de receber doutrina, de seguir os mesmos costumes cristãos. Faltavam-lhe condições de debelar o intruso que estava se impondo. Não podia fazer do português-invasor um contrário como os outros contrários e dar-lhe guerra. O contrário era da mesma raça e da mesma cultura (179), estava eminentemente presente, a cada gesto, a cada passo, a cada momento; era o seu estímulo de vida social. Em linguagem "contrária", todos se entendiam. Com o português não se dava o mesmo. Este veio como diferente, nem amigo nem contrário. Simplesmente, veio. Diante dele o índio não tinha pontos de contato que permanecessem inabaláveis: estremecia sua integração sócio-cultural. Veja-se, por exemplo, o trato comercial. O índio desconhecia o comércio, à época do descobrimento. O português veio e com ele começou a escambar. Num primeiro momento caíram-lhe do céu presentes maravilhosos: espelhos, contas, facas, tesouras, panos, etc. Depois lhe pediu algo em troca: trabalho, mulheres, contrários, comida, pau de tinta, etc. Ele não podia reconhecer as desproporções do trato: não tinha o conceito de valor econômico. Pelo comércio entrou a corrupção de sua sociedade e de sua cultura. Quando não se fez por bem, fez-se pela força. Assim, por exemplo, o principal já não era mais o "valente e ditoso em guerra", mas o que carregava mais objetos de troca. Viver bem já não era andar mais de trezentas milhas só para sentir o prazer e a doçura dos ritos antropofá



gicos (180), mas fixar-se na terra para que a produção tivesse e feito. Viver em "família" já não era ter seis ou sete mulheres, à vontade, mas apartar-se destes costumes e ser amigo dos padres. E assim por diante. Atrás do comerciante veio o guerreiro e veio o missionário. Aquele pelas armas, este pelas palavras e pela disciplina. Uma leitura do teatro anchietano mostra o processo de desvirilização por que passou o índio, retirado da intimidade de sua cultura e exposto publicamente, sem defesa, às investidas da cultura invasora e dominante. Beber vinho à noite, roubar, desejar mulher, fazer esposas pecarem, cometer desonestidades, espreitá-las, esconder os pecados grandes, prezar o nome antigo, abandonar a aldeia, ficar sem ouvir missa, comer carne todos os dias, roçar e plantar nos dias santos, falar mentiras, maledicências, dançar e adornar-se, tingir-se de vermelho, empenar o corpo, pintar as pernas, fazer-se negro, fumar, curandeirar, enfurecer-se, andar matando, comer um ao outro, amancebar-se, ser espião: eis de quanta coisa deve agora o índio se esquivar: "então seus olhos se abriram e conheceram que estavam nus" (181). Já não há mais tranquilidade : ou ele migra para bem longe da costa ou, por não ter outra saída, se convence de que o português, afinal, não é tão ruim, e se põe sob as ordens do jesuíta. O pedido de doutrina é declaração da impotência a que se viu reduzido.

(A ação do jesuíta)

O instrumento de ajustamento cultural usado pela coloniu

zação foi, sobretudo, a ação do jesuíta. Esta ação tinha um sentido religioso, ela toda; fazia referência à construção do Reino de Deus em meio aos habitantes do novo mundo. O Reino De Deus, porém, se amolda à formação típica, com que vinha carregado o jesuíta, só explicável à luz do momento histórico que a Igreja viveu no século XVI. O jesuíta veio, mandado pelo príncipe, irmanado aos homens do governo, aos projetos do governo, à ideologia do governo. A salvação, de que ele era portador, vinha do alto, em duas plataformas: a real e a divina. A crença arraigada, de que ambas eram inseparáveis, moldou os resultados de todo o seu trabalho de evangelização

Deste jesuíta o índio brasileiro não era interlocutor: ele não falava! Não tinha como falar diante de um estranho, como esse, que vinha, além do mais, escudado por guerreiros poderosos. Diálogo intercultural não houve, nem mesmo se vislumbrou sua possibilidade. A religião foi entregue pronta (O máximo que se fez foi alguma temporização com efeito inoperante) e a prática dos mandamentos rigorosamente exigida. Sua pastoral compreendeu postulados totalitários: a ignorância profunda do índio, a substituição de suas crenças e costumes, a intimidação por conceitos doutrinários e pelo recurso à força incluindo sujeição; promessas messiânicas e a formação das novas gerações.

Não houve lugar para uma catequese adaptada à situação real do catequizando. Do ponto de vista teológico, ela pareceu dever fazer-se em termos universais, válidos para todos os continentes (182). Do ponto de vista colonial, ela respeitou a ordem estabelecida, pregando conformação e executando-se em separado: para portugueses de um lado, para índios de outro; para senhores de um

lado, para escravos de outro. As incongruências entre o dito e o feito se manifestaram de pronto. A verdade se identificou com o poder; o amor cristão universal excluiu os não-portugueses e foi causa de guerras; a guerra do português era legal e lícita e a guerra intertribal era ilegal e ilícita; os índios tinham que observar os preceitos e os portugueses agiam livremente; os costumes portugueses eram bons e os costumes indígenas discordantes eram maus.

Começão, então, o jesuíta a concentrar o índio em grandes aldeias, em vesti-lo à européia, em segregá-lo nas plantações, em aplicar-lhe a legislação penal portuguesa, em abolir suas guerras, sua organização familiar e tribal (183). A mão do guerreiro a chatava qualquer pretensão de espontaneidade e a mão do jesuíta derramava o bálsamo do conforto espiritual, justificando a força como caminho escolhido por Deus para a salvação. Em termos religiosos talvez seja verdadeira a conclusão de Gabriel Soares De Sousa: "Não há nenhum que viva como cristão tanto que se apartam da conversação dos Padres oito dias" (184). Mas, o que realmente importava era a introjeção dos costumes.

Com efeito, a religião querida pelo estamento, para atender aos seus interesses maiores, era a que bastasse para sustentar o estilo de vida português. Não havia necessidade de pureza de religião. Esta ficava como parâmetro, a fim de manter o real. O real bastava para os fins da colonização. Esta posição era contestada pelo jesuíta, mas debalde. Os princípios mesmos do "orbis christianus" a justificava: ele tinha que continuar pregando para pôr ordem e, ao mesmo tempo, tinha que aceitar as falhas individuais como contingências dentro da ordem. Por seu turno, a cristianização

não era problema do índio. Este a assimilou, de fato, como componente de todo o processo da colonização. O português, outra tivesse sido sua formação histórica, poderia ter colonizado sem cristianizar. Foi, contudo, como português que era, que ele urgiu a cristianização. Desta forma, todo o processo de imposição cultural foi filtrado pela religião cristã tal qual era vivida pela sociedade portuguesa e emendada pelos padres.

É nesse clima que se faz o processo de aculturação. É sob este prisma que deve ser estudada a catequese. Não se trata de saber simplesmente o que se pregou e se ensinou: isto se encontra nos documentos; mas de saber como esta pregação e ensinamento caíram sobre os ouvintes. A catequese, no processo de formação cultural, mais do que temário de pregação, foi e tem que ser vista como o conjunto dos fatores em jogo. Há razões fatuais muito mais influentes que a simples enunciação verbal. O comportamento cristão dos colonos, por exemplo, adaptando a letra da lei às suas conveniências, fez surgir uma praxis cristã diferente e, mesmo, oposta à doutrina. Assim, o índio recebeu influências distintas. A opinião oficial do jesuíta prevaleceu na medida em que significou identidade de objetivos com a empresa mercantil.

É, pois, de se estranhar uma história da catequização quinhentista que não leve em consideração a forma pela qual o índio, destinatário dela, a recebeu. Se se aceitam todos os princípios pelos quais o estamento dominante da sociedade portuguesa se impôs às nações aqui encontradas, realmente não pode haver outra história senão a do "dynamismo latente da civilização superior (...) agregando a si os elementos inferiores" (185). Reconstituir a his

tória implica em situar o jesuíta na aliança com o estamento dominante, identificando objetivos mercantis e objetivos religiosos, tal qual o percebeu o índio catequizando, se não em termos conceituais, com toda certeza na experiência cotidiana.

Foi isto o que tentamos neste ensaio: oferecer uma contribuição ao estudo deste grande tema, qual é o do processo da colonização portuguesa do Brasil. O enfoque aqui dado, de uma leitura colonial da catequese quinhentista, se beneficiou do recurso constante às fontes. Isto permitiu um delineamento mais claro da hipótese e evitou afirmações gratuitas. Este enfoque, por ser um, precisa ser completado por outros estudos como, por exemplo, sobre a catequese dos portugueses, a catequese dos negros africanos, a influência das crenças indígenas sobre a formação do catolicismo brasileiro, a espiritualidade popular, a prática religiosa nos engenhos e fazendas, e outros. Temos certeza de que a descoberta das "raízes do Brasil", ainda que as exponha à ação causticante de novos "estamentos", conduzirá a um melhor entendimento da realidade que vivemos. Esta foi a motivação do presente trabalho, este o seu objetivo.

## BIBLIOGRAFIA.

## I. FONTES.

01. ANCHIETA, José de. - Poesias. São Paulo, Comissão do IV<sup>o</sup> Centenário, 1954.
- Cartas, Informações, fragmentos históricos e sermões do Pe. Joseph de Anchieta Rio, Civilização Brasileira, 1933.
- Primeiros Aldeamentos na Baía, Rio, Ministério da Educação e Saúde, 1946.
- De Gestis Mendi de Saa, Rio, Arquivo Nacional, 1958.
  
02. ARAÚJO, Antônio de. Catecismo na língua brasílica. Rio, Pontifícia Universidade Católica, 1952.
03. CARDIM, Fernão. Tratados da terra e gente do Brasil. Rio, Nacional, 1939.
04. CARTA DE DOAÇÃO DE 50 LÉGUAS DE TERRA NO BRASIL A FRANCISCO PE REIRA COUTINHO. In: ACCIOLI J. e AMARAL B. M. Memórias históricas e políticas da Bahia. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1919.
05. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL. São Paulo, Comissão do IV<sup>o</sup> Centenário, 1954. (3 tomos)
06. CAXA, Quirício. Vida e morte do Pe. José de Anchieta. Rio, Prefeitura do Distrito Federal, s.d.
07. CORDOBA, Fr. Pedro de. Doctrina Christiana para instrucción y información de los indios por manera de historia. Ciudad Trujillo, Montalvo, 1945.
08. GÂNDAVO, Pêro de Magalhães de. Tratado da Província do Brasil, Rio, INL-MEC, 1965.
09. JORGE, Marcos. Doutrina Christãa. Lisboa, Geraldo da Vinha, 1624.
10. MÁRTIRES, Fr. Bartolomeu. Cathechismo ou Doutrina Christãa. Lisboa, 1628.
11. NÓBREGA, Manuel da. Cartas do Brasil e mais escritos (opera omnia). Coimbra, Universidade, 1955.
12. NOVAS CARTAS JESUÍTICAS (De Nóbrega a Vieira). Rio, Nacional, 1940.
13. LERY, Jean de. Viagem à terra do Brasil. São Paulo, Martins--Edusp, 1972.
14. PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL. Confissões da Bahia, 1591-1592. Soc. Capistrano de Abreu, 1935
15. PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL. Denúncias da Bahia, 1591-1593. Série Eduardo Prado, 1925.
16. REGIMENTO DE TOMÉ DE SOUSA. In. ANALIS DO IV<sup>o</sup> CONGRESSO DE HISTÓRIA NACIONAL, 1949. Rio, 1950.
17. STADEN, Hans. Duas Viagens ao Brasil. Edusp. 1972.
18. SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587 São Paulo, Nacional-Edusp, 1971.

19. SUBLIMIS DEUS (Bula de Paulo III, 1537). In: ACCIOLI J. e AMARAL B. Memórias históricas e políticas da Bahia. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1919.

## II. HISTORIOGRAFIA.

01. ABREU, Capistrano de. Capítulos de História Colonial. Brasília Universidade, 1963.
02. ACCIOLI J. e AMARAL B. Memórias históricas e políticas da Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1919.
03. AMEAL, Joao de. História de Portugal. Porto, Tavares Martins, 1968.
04. ALMEIDA PRADO, J.F. de. Primeiros Povoadores do Brasil, 1500--1530, São Paulo, Nacional, 1935.
05. AZEVEDO, João Lúcio de. Épocas de Portugal Económico. Lisboa, Livr. Clássica, 1973.
06. BLOCH, Marc. Introdução à História. Publicações Europa-América, 1965.
07. BRÁSIO, Antônio. A acção missionária no período henriquino. Comissão Executiva das Comemorações do 5º Centenário da morte do Infante D. Henrique. 1958.
08. BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. Lisboa, Presença, 1972.
09. Brodrick, James. Origines et expansion des Jésuites, Sfelt, Paris, 1950.
10. CABRAL, Luiz Gonzaga. Jesuítas no Brasil (sec. 16), São Paulo, 1925.
11. CERVO, Luiz Amado. Contato entre civilizações, Conquista e Colonização espanholas da América. São Paulo, McGraw-Hill, 1975.
12. FAORO, Raymundo. Os donos do poder. São Paulo, Edusp-Globo, 1975.
13. FEBVRE, Lucien. Combates por la Historia. Barcelona, Ariel, 1971.
14. FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: História Geral da Civilização Brasileira. Difusão Européia do Livro.
15. FERNANDEZ ALVAREZ, Manuel. Evolución del pensamiento historico en los tiempos modernos. Madrid, Nacional, 1974.
16. FERREIRA, Waldemar. História do Direito Brasileiro (tomo II) Rio, Bastos-Freitas, 1952.
17. FONSECA, Regina Maria d' Aquino. As missões jesuíticas do Itaitim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII). São Paulo, USP, FFLCH, Dept. de História. (mimeografado).
18. FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala, Rio, J.Olympio, 1973.

19. FURTADO, Celso. Formação Econômica do Brasil, São Paulo, Nacional, 1976.
20. HOEFFNER, Joseph. La etica colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana. Madrid, Cultura Hispánica. 1957.
21. HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do Paraíso. São Paulo, Nacional, 1969.
22. Hoornaert, Eduardo. - "O padre católico visto pelos indígenas do Brasil e do Maranhão." In: Revista Eclesiástica Brasileira. vol. 32 fasc. 126, junho de 1972, 275-308.  
- "As relações entre Igreja e Estado na Bahia colonial." In: Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 36, fasc. 142, junho de 1976, 347-364.  
- Formação do Catolicismo brasileiro, 1550-1800. Petrópolis, Vozes, 1974.
23. Hoornaert, Eduardo et alii. História da Igreja no Brasil, t 2º Petrópolis, Vozes, 1977.
24. LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil, Lisboa e Rio, Livraria Portugália e Civilização Brasileira, 10 vol. 1938-1950.
25. LEITE, Serafim. "As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesa nos séculos XVI a XVIII. In: Vº Colóquio Internacional de Estudos Luso-brasileiros, Actas, vol. III, Coimbra, 1966.
26. MARCHANT, Alexander. Do Escambo à Escravidão (As relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil 1500-1580.) Rio, Nacional, 1943.
27. MARQUES, A.H. de Oliveira. A sociedade medieval portuguesa. Sá da Costa, Lisboa, 1969.
28. MARTINS, Wilson. História da inteligência brasileira. Vol. 1º 1550-1794. São Paulo, Cultrix, 1977.
29. MADUREIRA, José Manuel. A liberdade dos índios, a Companhia de Jesus, Sua pedagogia e seus resultados. Rio, Imprensa Nacional, 1927.
30. MEHY, José Carlos Sebe Bom. A presença do Brasil na Companhia de Jesus. USP, FFLCH, Dept. de História, 1975 (mimeografado)
31. NEVES, Luiz Felipe Baêta. O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. (Colonialismo e repressão cultural) Rio, Forense-Universitária, 1978.
32. NOVAES, Fernando Antônio. "Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial." In: CEBRAP, Cadernos 17. São Paulo, 1975.
33. PRADO, Caio. - História Econômica do Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1969.  
- Evolução Política do Brasil e outros estudos Brasiliense, 1969.  
- Formação do Brasil Contemporâneo. Brasiliense. 1969.
34. TOURINHO, Eduardo. Alma e Corpo da Bahia. Rio, Pongetti, 1953.
35. TRIPOLI, Cesar. História do Direito Brasileiro, vol 1º: Época colonial. Rio, Revista dos Tribunaes, 1936.



36. VAT, Odulfo van der. Princípios da Igreja no Brasil. Petrópolis. Vozes. 1952.
37. WETZEL, Herbert Ewaldo. Mem de Sá, 3º Governador Geral. Rio, Conselho Federal de Cultura, 1972.

## NOTAS.

Em vista do frequente uso, adotamos as seguintes a breviaturas:

- Poesias: ANCHIETA, José de. Poesias. São Paulo, Comissão do IVº Centenário. 1954.
- Cardim : CARDIM, Fernão. Tratados da terra e gente do Brasil. Rio, Nacional, 1939.
- Cartas (I, II, III): CARTAS DOS PRIMEIROS JESUÍTAS DO BRASIL. São Paulo, Comissão do IVº Centenário. 1954.
- Nóbrega: NÓBREGA, Manuel da. Cartas do Brasil e mais escritos (Opera omnia). Coimbra, Universidade 1955.
- Leite (I, II) : LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa e Rio, Livraria Portuguesa e Civilização Brasileira. 1938.

01. Marc BLOCH, op. cit. p.35.
02. Antônio Muniz de Rezende, Educação e ser-no-mundo: projeto de uma fenomenologia da Educação. Capítulo: Educação, Cultura e Desenvolvimento. (No prelo)
03. Marc BLOCH, op. cit. p. 25.
04. Idem, ibidem.
05. Manuel FERNANDEZ ALVAREZ, op. cit. p. 76.
06. José Honório RODRIGUES, Jornal do Brasil, 5º caderno, p. 2, Rio de Janeiro, 11.08.1957. (Apud Cartas III, A pêndice II, p. XX).
07. Leite, I, p. 91.
08. Leite II, p. 183.
09. Leite II, p. 76.
10. Lucien FEBVRE, op. cit. p. 245.
11. Nóbrega, p. 244.

12. LUMEN GENTIUM é a Constituição dogmática, versando sobre a Igreja, que foi promulgada pelo Concílio Ecumênico Vaticano II aos 21 de novembro de 1964. A visão de Igreja de LUMEN GENTIUM é uma visão desburocratizada: a Igreja é uma comunhão de fé no Deus vivo.
13. Gilberto FREYRE, "Catolicismo Sociológico", In: Folha de São Paulo, 1º caderno, p. 3, São Paulo, 09.78.
14. Salmo 18 v.5.
15. Lucas 14 v.23.
16. Nóbrega, p. 38x.
17. Regimento de Tomé de Sousa.
18. Lucas 3 vv 4-6.
19. José de ANCHIETA, Cartas, Informações ... p.179.
20. Cartas III, p.160.
21. Os textos citados nesta nota e na seguinte não se referem expressamente aos índios do Brasil. Não tive du vida em acomodá-los porque traduzem fielmente a maneira comum de se pensar dos portugueses quinhentistas. O texto, a que se refere a nota, foi extraído de Maurício GOULART, A escravidão africana no Brasil, S. Paulo, Martins, 1950.
22. Apud Josph HOEFFNER, op. cit. p. 176.
23. Caio PRADO JR, Formação do Brasil Contemporâneo, São Paulo, Brasiliense, 1969, p. 22.
24. João Lúcio de AZEVEDO, op. cit. p. 235.
25. Fernando Antônio NOVAES, op. cit. p. 27.
26. Caio PRADO JR, Evolução Política do Brasil, Brasiliense, 1969, pg. 23.
27. "Em 1527 a soma total dos fogos em todo o Reino anda va por duzentos e oitenta mil quinhentos e vinte e oi to; dando a cada um destes um número de quatro individi duos, a população do Reino seria naquele ano de ..... 1.122.112 habitantes. Com este pessoal exíguo, que não bastava para enchê-lo, ia Portugal povoar o mundo Como conseguiu-lo sem atirar-se à mestiçagem?" Capistrano de ABREU, op. cit. p. 45.
28. Alexander MARCHANT, op. cit. p. 37.
29. José Carlos Sebe Bom Meihy, op. cit. p. 59.
30. O Regimento de Tomé de Sousa foi dado aos 17 de dezem bro de 1548. Por mais de cem anos foi a Carta Magna que orientou a política colonial. O original se conserva no Conselho Ultramarino (Lisboa), Códice 112.
31. Regimento.

32. Voltava a Portugal D. Pero Fernandes, primeiro bispo do Brasil, quando sofreu naufrágio. Salvo em terra, foi morto pelos Caetés, ele toda a sua gente, no ano de 1556.
33. José de ANCHIETA, Cartas, Informações ... Apud Leite II, p. 198.
34. Leite II, p. 207
35. Leite II, p. 210
36. Leite II, p. 211
37. Apud Wilson MARTINS, op. cit. p. 80.
38. Cartas I, p. 435.
39. Alexander MARCHANT, op. cit. p.9.
40. Fernando Antônio NOVAES, op. cit. p. 31.
41. Bula de Paulo III, com data de 02 de junho de 1537. Nesta Bula o Papa afirma que ouvira dizer que, no novo mundo, se tratava aos índios como a brutos animais ou pior ainda e declara: "Os ditos índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da fé de Cristo, não estão privados nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens e que não devem ser reduzidos à servidão." Apud J. ACCIOLI e B. AMARAL, Memórias históricas da Bahia, Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1919.
42. Nóbrega, p. 89.
43. Nóbrega, p. 158.
44. Cartas I, p. 437.
45. Cartas I, p. 455.
46. Nóbrega, p. 279 s.
47. Cartas II, 106.
48. Cartas Jesuíticas, vol III. Publicação da Academia Brasileira de Letras, Rio, 1933. p. 179.
49. Carta de doação de 50 léguas de terra do Brasil a Francisco Pereira Coutinho. Apud J. ACCIOLI e B. Amaral, op. cit. p. 190.
50. Anchieta, Primeiros Aldeamentos na Bahia, Rio, Ministério da Educação e Saúde, 1946, p. 31.
51. Nóbrega, p. 161.
52. Nóbrega, ib.
53. Efésios, 4 v.5.
54. Mateus, 7 v.6.
55. O termo "indevido" já comporta um julgamento nosso sobre o comportamento português.
56. Cartas III, p. 290.

57. NOVAS CARTAS JESUÍTICAS, (De Nóbrega a Vieira), publicadas por Serafim Leite. Rio, Nacional, 1940. p.164.
58. Cartas III, p. 401.
59. Cartas III, p. 404.
60. Poesias, p. 627.
61. Poesias, p. 638.
62. Cartas II, p. 9.
63. Cartas II, p. 27.
64. Cartas I, p. 158
65. ib. p. 158. digo p. 303.
66. ib. p. 317.
67. ib. p. 416.
68. ib. p. 379.
69. ib. p. 395.
70. ib. p. 231.
71. Cartas III, p. 409.
72. ib. p. 37.
73. ib. p. 43.
74. L.F. Baêta NEVES, op. cit. p. 57.
75. Cartas II, p. 447.
76. Leite II, p. 287.
77. L.F. Baêta NEVES, op. cit. p. 47.
78. Cartas I, p. 124.
79. Cartas II, p. 277.
80. Cartas III, p. 295.
81. "Desde os primeiros tempos jesuítas se cuidou de traduzir para o tupi um resumo do catecismo cristão. Em S.Vicente o Irmão Pero Correia, "o melhor língua do Brasil" (Nóbrega), escreve a Suma da Doutrina Cristã. Na Bahia, em 1574, o Padre Leonardo do Vale, "príncipe dos línguas do Brasil", traduz a Doutrina Cristã, escrita em 1571 pelo Pe. Marcos Jorge em forma de perguntas e respostas; e também a preparação para a confissão, batismo e morte além de um confessionário. Em 1575, a Congregação Provincial, na Bahia, pede a impressão da Doutrina Cristã. Em 1586, O pe. Gouvêa recomenda que se tenha no livro das casas a Doutrina e o Diálogo. Em 1592, A Congregação torna a solicitar a impressão da Doutrina Cristã juntamente com a Arte de Gramática do Pe. José de Anchieta. O Pe. Marçal Beli arte sublinha: "Quarenta anos há que se compôs". Foi dada autorização para ambas as obras. A informação de Agostinho Ribeiro (setembro de 1594) refere-se a "estes livros de gramática e diálogos, compostos pelo padre José de Anchieta". A licença do S.Ofício (Lisboa,

- 17.12.1594.) declara: "podem-se imprimir estes livros de Gramática e Diálogos...". DE fato, em 1595, foi impressa a Arte de Anchieta, não porém os Diálogos. Só em 1618 saiu, por fim, um catecismo "composto a modo de diálogos por Padres Doctos, bons linguas da Companhia de Jesus. Agora novamente consertado, ordenado e acrescentado pelo Pe. Antônio D'Araújo, Teólogo da mesma Companhia." Antônio d'Araújo, Catecismo na Língua Brasílica, Rio de Janeiro, PUC, 1952.
82. Cartas II, p. 294.
  83. Nóbrega, p. 51.
  84. Cartas I, p. 252.
  85. ib. p. 346.
  86. Cartas III, p. 390.
  87. ib. p. 405 s
  88. ib. p. 446.
  89. ib. p. 474, 482-3.
  90. Leite II, p. 277.
  91. L.F. Baêta NEVES, op. cit. p. 47.
  92. Joseph Hoeffner, op. cit. p. 220.
  93. Cartas III, p. 476.
  94. Nóbrega, p. 154.
  95. Leite II, p. 288.
  96. id. ib.
  97. Leite II, p. 289.
  98. Leite II, p. 316.
  99. Poesias, p. 386.
  100. Cartas I, digo Regimento de Tomé de Sousa.
  101. Cartas I, p. 214.
  102. ib. p. 447.
  103. Leite II, p. 25 s
  104. Cartas II, p. 110.
  105. Nóbrega, p. 154 s.
  106. Cartas II, p. 314.
  107. Nóbrega, p. 66.
  108. ib. p. 221.
  109. A este catecismo faz referência a nota 81. Este catecismo foi impresso, pela primeira vez, em 1571. Há na Biblioteca Nacional um exemplar bilíngue editado, em 1624, em português e congôês. O catecismo, então editado, passara já pelas mãos de Marcos Jorge e Ignacio Martinz, sendo "de novo traduzida na lingua do Reyno do Congo por ordem do P. Mattheus Cardoso, Theologo, da Companhia de IESU".

110. Marcos Jorge, op. cit. p. 27v.
111. Frei Bartolomeu dos MARTIRES op. op.cit. p.6.
112. Cartas III 361, Nóbrega p.221.
113. Cartas III, p. 308.
114. Nóbrega, p. 388.
115. Waldemar FERREIRA, op. cit. p. 118.
116. Florestan FERNANDES, "Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis", In: História Geral da Civilização Brasileira, op. cit. capítulo 2º.
117. HOORNAERT et alii, História da Igreja do Brasil, Petr Vozes, 1977, p. 391
118. Nóbrega, p. 62.
119. ib, p. 56.
120. L.F1 Baêta NEVES, op. cit. p. 93.
121. Cartas I, p. 143.
122. NOVAS CARTAS JESUÍTICAS (De Nóbrega a Vieira), editadas por Serafim Leite. Nacional, 1940. p. 174.
123. Cartas I, p. 319; Cartas III, p. 404.
124. Marc BLOCH, op. cit. p. 80.
- 125.
126. Cartas III, p. 240.
127. Romanos 10 v.9.
128. Cartas II, p. 470.
129. ib p. 270.
130. Cartas I, p. 111.
131. Cartas II, p. 452.
132. Cartas III, p. 481.
133. ib. p. 390.
134. Cartas I, p. 248; Cartas II, p. 367.
135. Cartas I, p. 379, 415.
136. ib. p. 153.
137. ib. p. 277.
138. ib. p. 252 s, 382; Cartas II p. 270, 370 s.
139. Cartas I, p. 181
140. Cartas II, p. 366.
141. Cartas I, p. 220, 268.
142. Cartas II, p. 147; Cartas III, p. 361.
143. ib. p. 114.
144. ib. p. 320; Cartas III, p. 45.
145. Cartas II, p. 131
146. Cartas III, p. 305.
147. Cartas I, p. 12; Cartas II, p. 401, 450; Cartas III p. 255.

148. Cartas I, p. 153; Cartas II, p. 16.
149. Leite II, p. 43.
150. Leite II, p. 59.
151. Cartas II, p. 82.
152. Cartas III, p. 476.
153. Leite II, p. 76 e 82.
154. Cartas II, p. 114.
155. Pêro de Magalhães de GÂNDAVO, op. cit. p. 182.
156. Leite I, p. 233.
157. Cartas I, p. 160.
158. Cardim, pg. 09.
159. Nôbrega, pg. 296.
160. Leite II, pg. 46.
161. Cartas I, pg. 360 e ss.
162. Cartas I, pg. 139, por exemplo.
163. L. F. Baêta Neves, op. cit. pg. 131.
164. Ver Léry, op. cit. pg. 125.
165. Leite I, pg. 138.
166. Gabriel Soares de Sousa, op. cit. pg. 313.
167. Alexander Marchant, op. cit. pg. 122.
168. Cartas III, pg. 315.
169. C.f. supra 3.1.2. pg. 67. Cf. Cartas III, pg. 315.
170. Leite II, pg. 85.
171. Florestan Fernandes. In : História Geral da Civilização Brasileira  
Difusão Européia do Livro, São Paulo, 2º Capítulo.
172. Cartas I, pg. 252.
173. Cartas II, pg. 382.
174. Cartas I, pg. 257; III, pg. 465.
175. Poesias, pg. 419.
176. Cartas I, pg. 346.
177. Com estes termos queremos significar que faz parte da essência da religião tradicional o caráter econômico e político: a religião se realiza no econômico e no político e, também, no "religioso". Os homens do dinheiro e do poder exercem uma função específica e im-  
portante porquanto simbolizam a materialidade do Reino de Deus "que já está no meio de vós" Lc 17 21. Preferi o termo "coronelismo" por que, embora de origem posterior, designa com precisão o papel que o Governador, capitães e colonos exerceram no tocante à religião .
178. Cartas II, pg. 383.
179. Cf. Introdução pg. 16, 1ª A.L.
180. Cartas II, pg. 113.
181. Gen. 3 v.8.
182. O Catecismo de Marcos Jorge, escrito em 1571, foi adotado pelo Padre Luis da Grã em 1574. Foi literalmente traduzido para o Congoês, o que demonstra que, no pensamento do clero da época, o conteúdo tinha caráter universal.
183. Gilberio Freyre, op.cit. pag. 110.